

HUMANIDADES



EM REVISTA

Revista discente do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

Reitor

Dr. Ricardo Silva Cardoso

Diretora da Biblioteca Central

Me. Márcia Valéria da Silva de Brito Costa

Decano do Centro de Ciências Humanas e Sociais

Dr. Nilton José dos Anjos de Oliveira

Editores

Dr. Leonardo Villela de Castro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO - Fundador

Dra. Patricia Horvat, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Ms. Sonia Terezinha Oliveira, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Maria Eichler Sant' Angelo, UNIRIO/Faculdade São Bento -FSB Rio de Janeiro.

Comitê Editorial

Dra. Alejandra Saladino, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Ana Cristina Comandulli, CEC Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Real Gabinete Português de Leitura, UNIRIO

Dra. Andrea Bieri, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. André da Silva Bueno, Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ

Dr. Deivid Valério Gaia, Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ

Dra. Fernanda Areas Peixoto, Universidade de São Paulo USP

Dra. Maria Eichler Sant' Angelo, Faculdade de São Bento - Rio de Janeiro FSB

Dra. Miriam Cabral Coser, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Patricia Horvat, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Rosâne Mello, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. Rossano Pecoraro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Ms. Sonia Terezinha Oliveira, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Stefanie Cavalcanti Freire, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Conselho Consultivo

Dr. Adilson Florentino, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense UFF

Dr. André da Silva Bueno, Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ

Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, Universidade Federal Fluminense UFF

Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul UFMS

Dra. Celeste Anunciata Moreira, Centro Universitário Augusto Motta UNISUAM, UNIRIO/

Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Juiz Gustavo Kalil, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dra. Heloisa Dias Bezerra, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. João Marcus Figueiredo, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Teol. Jefferson Santos, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Regina Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ

Dr. Rossano Pecoraro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Simone Feigelson Deutsch, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Valeria Cristina Lopes Wilke, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Créditos

Imagem da Capa: Albrecht Dürer, *Philosophia*. Ca 1502; woodcut. Northern Renaissance; allegorical painting;
https://en.wikipedia.org/wiki/File:Albrecht_Dürer,_Philosophy,_probably_1502,_NGA_30325.jpg

SUMÁRIO DOSSIÊ & VARIA:**DOSSIÊ RESISTÊNCIA: 10 ANOS DE FILOSOFIA DA UNIRIO**

APRESENTAÇÃO: <i>Roberta Simões de Oliveira</i>	2
O QUE OS ZUMBIS PODEM ENSINAR SOBRE REVOLUÇÕES - <i>Stefany Sohn Stettler</i>	3
EXÍLIO, RESISTÊNCIA E RAZÃO POÉTICA COM MARÍA ZAMBRANO - <i>Tháise Maria Dias</i>	17
IMAGENS DO ANTROPOCENO. O ANTROPOCENO COMO UMA QUESTÃO MORAL. A CRISE CLIMÁTICA E O SAUDOSISMO DO “ACOLHIMENTO PLANETÁRIO - <i>André Amorim</i> <i>de Oliveira</i>	25
DA POSSIBILIDADE DE ENSINARMOS FILOSOFIA COM HISTÓRIAS EM QUADRINHOS - <i>Leandro Raphael Vicente</i>	43
FILOSOFIA E REALIDADE NACIONAL: A DIALÉTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA - <i>Matheus Alves de Medeiros</i>	55
CONSIDERAÇÕES SOBRE CERTA PRESENÇA SPINOZISTA NA CONTEMPORANEIDADE <i>Carlos Cassiano Gomes Leite</i>	66

VARIA

DISPOSITIVOS TECNOLÓGICOS NA PÓS-MODERNIDADE: DESEMPENHO E VIGILÂNCIA <i>Fernanda Krambeck</i>	83
DESAFIOS E POSSIBILIDADES PARA SITUAR A MATERIALIDADE DO MUSEU DE ARTE POPULAR DE PERNAMBUCO (MAPPE). <i>Daniel Vicente Santiago</i>	99
QUEM FALA NO SILÊNCIO? VIVÊNCIAS E SIGNIFICAÇÕES ENTRE SUJEITOS SOLITÁRIOS NA PANDEMIA - <i>Gabriel Barth</i>	122
OS ELEMENTOS DO RELEVO COMO FRONTEIRAS NATURAIS NA DEFINIÇÃO DE LIMITES TERRITORIAIS - <i>Marcio D`Arrochella</i>	140

DOSSIÊ RESISTÊNCIA: 10 ANOS DE FILOSOFIA DA UNIRIO**Apresentação**

Organizadores:

*Roberta Simões de Oliveira***APRESENTAÇÃO**

Este Dossiê apresenta uma seleção de artigos, elaborada a partir das comunicações de estudantes de diferentes universidades durante a X Semana de Filosofia da Unirio que teve como temática "Resistência: 10 Anos de Filosofia da Unirio". Realizado em novembro de 2021, de modo virtual, o evento reuniu diversos estudantes e professores para debaterem temas que, de um modo ou de outro, marcam a essência do curso de Filosofia da Unirio, tais como: Filosofia Pop, Filosofia da Informação, Filosofia e Educação e Filosofia e Gênero. O evento foi também disponibilizado na íntegra no canal do Youtube.

Em sua história, a filosofia sempre reconfigurou suas posições face aos desafios de cada época. Hoje, a existência da filosofia, dentro e fora da Universidade, está ameaçada de extinção. Mas justamente por isso, é preciso lembrar como as diversas formas de resistência, sejam na política, na arte ou na ciência, levam a filosofia a se recolocar como exercício fundamental do pensamento.

Diante dos 10 anos de existência do curso de Filosofia da Unirio, completos em 2020, a X Semana de Filosofia propôs uma reflexão sobre as diferentes dinâmicas de resistência que foram e continuam a ser constantemente objeto da atividade filosófica. A palavra resistência, em sua polivalência, traduz aspectos centrais de nosso tempo presente, mas também revela, nas posições tensas e instigantes que assume, um elemento básico da natureza da filosofia.

Reunimos neste Dossiê alguns artigos que partiram de apresentações orais na Semana, mostrando as diferentes questões instigantes e atuais produzidas por nossas universidades, e demonstrando que a filosofia segue resistindo.

O QUE OS ZUMBIS PODEM ENSINAR SOBRE REVOLUÇÕES?

Stefany Sohn Stettler¹

RESUMO: A ficção científica, o horror e a fantasia possuem a capacidade de capturar aspectos únicos das crises do planeta. Os zumbis, enquanto figura colonial, histórica e também, atualmente, parte da cultura *pop* têm sua importância por serem figuras que transitam entre a vida e a morte. Mas o que estes monstros podem ensinar sobre revolução? Este artigo pretende demonstrar por diversos vieses, com procedimentos de revisão bibliográfica, como os zumbis são a representação metafórica do futuro pós-humano e pós-capitalista desejado pela porção progressista e revolucionária da sociedade. É possível perceber que tanto na figura do zumbi colonial quanto na expressão do zumbi contemporâneo popular há a representação da inconformidade com o sistema vigente. O primeiro, como expressão religiosa cuja imagem causava temor aos colonialistas. O segundo, produzindo críticas ao sistema capitalista e à estrutura da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Revolução, Zumbis, Colonialismo, Pós-humanidade.

WHAT CAN ZOMBIES TEACH ABOUT REVOLUTION?

ABSTRACT: Science fiction, horror and fantasy have the ability to capture unique aspects of the planet's crises. Zombies, as a colonial, historical figure and also, currently, part of pop culture have their importance because they are figures that transit between life and death. But what can these monsters teach about revolution? This article intends to demonstrate through different biases, with bibliographic review procedures, how zombies are the metaphorical representation of the post-human and post-capitalist future desired by the progressive and revolutionary portion of society. It is possible to perceive that both in the figure of the colonial zombie and in the expression of the popular contemporary zombie there is a representation of non-compliance with the current system. The first, as a religious expression whose image caused fear to the colonialists. The second, producing criticisms of the capitalist system and the structure of contemporary society.

Keywords: Revolution. Zombies. Colonialism. Posthumanity.

A ficção científica, o horror e a fantasia possuem a capacidade de capturar aspectos únicos das crises humanas do planeta. Isso porque estes gêneros são, de acordo com Luckhurst (2016, p. 184, tradução nossa), “ficções planetárias”. De maneira singular, estes gêneros se mantêm conscientes das imbricações históricas e mundiais de uma maneira que o realismo, que o autor chama de “domesticado”, não pode nem apanhar. Haraway (2020, p. 36) afirma que a ficção tem potencial para “mapear a realidade social” e pode servir como “recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos”.

Por isso, o terror, como gênero discursivo, explora um regime de relação incerto entre ficção e documentário. Ele pode servir para demonstrar a tese psicanalítica de que a fantasia organiza nossa relação com a realidade, ou seja, que é falso e ideológico supor uma oposição polar, na qual, de um lado

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

temos a ilusão, a fantasia e a vida privada interior, e de outro, temos a realidade em si mesma, sólida e indiferente a nossas interpretações e leituras (DUNKER, 2018, p. 16-17).

Os zumbis, enquanto figura colonial, histórica e também, atualmente como parte da cultura popular global, têm sua importância por serem figuras que transitam entre a vida e a morte, entre a familiaridade e não familiaridade, entre destruição e a construção. Mas o que estas criaturas podem ensinar sobre revolução? O zumbi colonial é um monstro polivalente e incorpora uma multiplicidade de esperanças, traumas, medos e desejos. Os zumbis mais recentes têm potencial de catalização: “A estética do zumbi é perturbadora, e isso significa que pode ser inspiradora; é frutífero pensar com ela”, afirma Cohen (2012, p. 410, tradução nossa).

Este artigo pretende demonstrar por diversos vieses, com procedimentos de revisão bibliográfica sustentada por Severino (2007), como os zumbis são a representação metafórica do futuro pós-humano e pós-capitalista desejado pela porção progressista e revolucionária da sociedade. Para isso, teremos como objetivos específicos a compreensão de suas origens no processo colonial do Haiti e suas inspirações revolucionárias; conheceremos os aspectos revolucionários proporcionados pelo zumbi cinematográfico; exploraremos o zumbi como modelo de pós-humanidade como proposto por Lauro & Embry (2008) e, por último; analisaremos exemplos em filmes desse subgênero.

Zumbi colonial

O Haiti é a segunda mais antiga nação independente do ocidente geográfico. Reafirmamos que se trata do espaço geográfico do ocidente pois o país está fora do imaginário do ocidentalismo, que normalmente é definido pela dominação cultural, política e militar.

Como um antigo estabelecimento colonial, o Haiti é uma terra complexa de síntese e hibridismo, um espaço liminar onde o cristianismo ocidental se fundiu (ainda que irregularmente) com o antigo ritual e misticismo africanos. O sistema religioso resultante veio a ser conhecido no Ocidente como vodu, um conjunto muito difamado e incompreendido de crenças e rituais que lidam diretamente com a morte e o mundo espiritual (BISHOP, 2008, p. 142, tradução nossa).

Sua religiosidade, assim como a do Brasil, é marcada pela mistura de origens africanas diversas, cristianismo e crenças nativas. Desse processo, nasceu o *voodoo*.

Os escravizados levaram com eles uma variedade de práticas religiosas que eram rejeitadas pelos europeus. Impossibilitados de praticar abertamente sua

fé, os escravizados de Hispaniola hibridaram suas crenças e celebraram suas próprias tradições no interior da religião dos escravizadores - especialmente o catolicismo, que oferecia uma estrutura muito similar. Essa ocultação de religiões originárias não era uma prática incomum (COLEMAN, 2019, p. 103).

Devido ao constante fluxo de novos escravizados vindos da África, estes estavam em maior número em comparação com os colonos franceses no final do século dezoito. Uma revolta, como afirma Bishop (2008), era inevitável. Assim, o processo revolucionário do Haiti se iniciou em uma cerimônia voodoo realizada em 1793 – alguns autores localizam a data em 1791. O país, então, em 1804, se tornou a primeira “república negra”.

Em 1793 aconteceu uma das revoltas de escravizados mais significativas - a Revolução Haitiana - que finalmente levou à abolição da escravidão. O líder da revolução, o escravizado nascido haitiano Toussaint L'Ouverture, "um voduísta, ou seja, um praticante de vodu" rezou ou "convocou os espíritos" com o fim de libertar o Haiti (COLEMAN, 2019, p. 103).

A palavra “zumbi” migrou da África para o Haiti, para os Estados Unidos, e então, para a Europa. Este processo de migração inverso ao colonialismo demonstra que o zumbi tem uma força de conquista única. Ainda, por isso, a figura pode parecer transnacional e epocal, mas não deixa de ser historicizada, afirma Cohen (2012). No contexto haitiano, o zumbi tem suas raízes na experiência brutal da escravidão e exploração, privação física e alienação humana, além da degradação ambiental introduzida pelas monoculturas coloniais, como postula Oloff (2012).

Edward Said, em sua obra *Cultura e Imperialismo* (2016), explica que as histórias de ficção são escolhidas pelos colonialistas de acordo com o desejo de afirmar certas características das regiões “exóticas” do mundo. No entanto, as ficções também são o método pelo qual os colonizados afirmam sua própria identidade e história. Nesse sentido, o zumbi está intrínseco ao processo colonial, revolucionário e pós-colonial do Haiti. Francis Huxley (COHEN, 1972 *apud* LAURO E EMBRY, 2008) afirma que o zumbi é uma expressão popular da resistência contra a escravidão.

Após o processo revolucionário do Haiti, finalizado em 1804, o *voodoo* se expandiu, dessa vez sem o antagonismo da colonização cristã. Contudo, segundo Chera Kee (2011, p. 10, tradução nossa), a religião colonial foi discursivamente conectada ao processo revolucionário e localizada como a causa das “atrocidades revolucionárias dirigidas a povos brancos”. Assim, o *voodoo* tornou-se uma justificativa para a necessidade estadunidense de expansões políticas e militares no continente. Para Bishop (2008), o interesse antropológico norte-americano sobre o *voodoo* e seus rituais cresceu como maneira de justificar a ocupação

no início do século XX. Em 1928, o livro de William Seabrook, *The Magic Island* (2016) foi publicado. O etnógrafo descreve rituais, conversas com nativos e dedica um capítulo apenas aos zumbis haitianos. Vale mencionar também a obra de Zora Reale Hurston, *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica* (2009), publicada originalmente em 1938. Com a chegada da figura do zumbi aos Estados Unidos, que por sua vez estava em busca do “novo monstro das grandes telas” (BISHOP, 2008, p. 141, tradução nossa), a imagem dos mortos-vivos do Novo Mundo foi apropriada pelo cinema estadunidense.

Os primeiros filmes que tratam do zumbi haitiano, como *White Zombie*, de 1932 – este inspirado no livro *The Magic Island* de 1929, de William Seabrook (2016) e *I Walked with a Zombie*, de 1943 e dirigido por Jacques Tourneur – emulam também críticas de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Gayatri Spivak.

Embora seja um filme de terror que atribui principalmente aos brancos os tropos do terror, *Zumbi branco* é uma acusação contra a negritude. O público ouve que a ilha é “cheia de bobagens e superstições”, e que é habitada por nativos adeptos de um estranho “culto da morte”, que “usam ossos humanos em suas cerimônias”. Essas práticas foram “trazidas até aqui da África”, a suposta fonte do mal. A pouca representação de negros no filme não os poupa da estereotipação, pois mesmo assim são descritos como figuras monstruosas como quando Neil pensa que Madeline está “nas mãos dos nativos” e proclama que ela estaria “melhor morta do que assim!” (COLEMAN, 2019, p. 110).

De acordo com seus escritos em *Discurso sobre o Colonialismo* (2020, p. 17), originalmente lançado em 1950, Césaire chama de “efeito boomerang da colonização” o processo de abarcar ideias de superioridade proposto pelo colonialismo, que falha em produzir contato humano, mas cria relações de dominação e submissão. O zumbi, desta forma, cujo *modus operandi* impede a produção de contato humano bem como reproduz relações de submissão e dominação, representa os escravizados inseridos neste processo colonial.

Há também um modelo dialético rompido na relação mestre voodoo/zumbi. Para Hegel (2014), um entusiasta da Revolução Haitiana², a dialética mestre/escravo propõe um reconhecimento mútuo entre duas consciências previamente iguais: o Mestre tem a necessidade de ser reconhecido como mestre pelo escravo, que por sua vez, o reconhece em troca da própria vida. Na relação mestre voodoo/zumbi não existe tal reconhecimento pela falta de agência e consciência do zumbi, fechando assim o circuito de Fanon (2008, p. 180):

² Susan Buck-Morss (2017) apresenta uma tese em seu *Hegel e o Haiti* de que a dialética mestre/escravo foi inspirada na própria Revolução Haitiana.

É na medida que ultrapasso meu ser imediato que aprendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si.

Nesse sentido, inspirar-se na figura do zumbi para promover revoluções se alicerça no não-reconhecimento do Mestre, o mantendo “no interior de si” e tomando-lhe o “ser-para-si” (HEGEL, 2014; FANON, 2008).

Ainda, estes filmes sobre o zumbi haitiano – sobretudo *White Zombie* (1932) e *I Walked with a Zombie* (1943) – proporcionam críticas no sentido do trabalho de Gayatri Spivak, que trata em seu livro *Pode a Subalterna Falar?*³, de 2010, das categorias subalternas do mundo, como as mulheres e os escravizados. Em sua crítica, Spivak (2010) localiza estes dois grupos em um nível social abaixo do grupo mais inferior: em primeiro, os estrangeiros dominantes; em segundo, grupos dominantes nativos nacionais; em terceiro, nativos regionais dominantes; em quarto, classes subalternas, ou seja, mulheres e escravizados. Tais grupos são ignorados e marginalizados pelos colonizadores e também por sua própria população nativa. Para Bishop (2008), os zumbis haitianos constituem um quinto nível de dupla subordinação: os sub-subalternos, marginalizados pelos grupos dominantes estrangeiros e locais:

Na crítica de Spivak, mulheres e escravos constituem um nível social abaixo do grupo mais baixo, criando um quinto [*sic*]⁴ nível duplamente subordinado. Esse grupo é geralmente ignorado e marginalizado não apenas pela classe dominante estrangeira (ou seja, branca), mas também por sua própria população indígena (ou seja, nativa). O interesse principal de Spivak está em questões de (re)apresentação, e o objetivo de sua investigação é encontrar formas de reconhecer como os membros das classes subalternizadas se comunicam (BISHOP, 2008, p. 146, tradução nossa).

Para Spivak (2010), o que importa é descobrir meios de reconhecer como membros das classes subalternas se comunicam, visto que são impossibilitados de se conectar com outras classes por meio do discurso. Assim, os zumbis se posicionam como sub-subalternos, pelas lentes de Bishop (2008): são literalmente silenciosos e impossibilitados de qualquer forma de conexão com os demais grupos. Esta afirmação é corroborada pelo relato que Seabrook (2016) fornece quando escreve sobre a lenda contada por seu amigo haitiano, Polynice, que descreve a dominação dos próprios nativos – um “velho chefe negro, Ti Joseph de Colombier” (SEABROOK, 2016, p. 95, tradução nossa) – sobre os zumbis.

³ Traduzindo o título ao modo de Grada Kilomba (2019).

⁴ Para Spivak (2010), os grupos subalternos constituem o quarto nível de subordinação. É possível que Bishop (2008) não tenha se atentado para a numeração proposta pela autora.

Mesmo que as classes subalternizadas sejam epistemologicamente silenciosas (ou melhor, silenciadas), elas possuem a habilidade de comunicação entre si, que é ignorada e menosprezada pelos grupos dominantes. Esta comunicação pode resultar em uma organização para a revolução. Então, estes indivíduos constituem uma ameaça aos poderes imperialistas, afirma Bishop (2008), representando mais do que um grupo cuja mera função é ser estudado.

A crítica de Spivak ao sistema de classes colonial também se relaciona ao sistema social da narrativa zumbi. Quando a mesma hierarquia é aplicada a um filme como *White Zombie* [n.t. 1932], os zumbis constituem um sexto [*sic*]⁵ nível – o que chamo de classe "sub subalterna" – abaixo daquela das mulheres indígenas e escravas (vivas). Eles são subordinados por duas razões: (1) o mestre não tem responsabilidades em relação a um grupo de autômatos que exigem pouca comida, sem remuneração e sem folga, e (2) os zumbis não têm voz, opinião, consciência e (mais importante) nenhuma capacidade de organizar (BISHOP, 2008, p.146, tradução nossa).

Para uma audiência ocidental - agora não no sentido espacial, mas político - o zumbi oferece um medo maior que o da morte por si só: o horror que estas figuras instauram é o de tornar-se um zumbi, de tornar-se subjugado e colonizado por um pagão nativo.

Para um público branco ocidental, a verdadeira ameaça e fonte de terror [...] não são os caprichos políticos de uma nação pós-colonial ou as dificuldades dos zumbis nativos escravizados, mas sim o risco de que os protagonistas brancos possam se tornar zumbis. Em outras palavras, o verdadeiro horror [...] está na perspectiva de um ocidental ser dominado, subjugado e efetivamente "colonizado" por um pagão nativo. Esse novo medo – maior do que a própria morte – permitiu que o zumbi vodu desafiasse o panteão de monstros cinematográficos da Europa, tornando-se a primeira criatura completamente pós-colonial do Novo Mundo a aparecer em filmes de terror populares (BISHOP, 2008, p. 141-142, tradução nossa).

Em outras palavras, o medo do zumbi está conectado ao medo da vingança do povo colonizado (BISHOP, 2008). De alguma maneira, a narrativa do zumbi, segundo Lauro e Embry (2008), é uma reprise da história da Revolução Haitiana e da rebelião de escravizados.

Zumbi contemporâneo

Quando os zumbis foram introduzidos no cinema estadunidense, eles eram muito parecidos com os zumbis haitianos, sobretudo porque o Haiti ou o Caribe eram os principais cenários destes filmes. Quando George A. Romero lançou *A Noite dos Mortos Vivos* (*Night of the Living Dead*), em 1968, revolucionou o gênero e desde então, os zumbis

⁵ Ver nota 02.

contemporâneos são, de maneira geral, muito similares: nascidos de infecção, eles são os mortos retornados à vida e têm tendências canibais, segundo Kee (2011).

Zumbis são coletivos, enxames e não possuem história individualizante ou personalidade única, de acordo com Cohen (2012). Em séries ou filmes, para Fausto (2020), eles são sempre representantes da alteridade, a serem temidos ou salvos. A autora, porém, salienta que a infecção – ou qualquer forma de transformação – sempre cria novos zumbis, produzindo a “mesmidade”. Nesse sentido, a coletividade do zumbi e sua ação em busca de um único objetivo ensina algo sobre revoluções.

Como encarnação de ansiedades coletivas, o zumbi coloca em risco a integridade do sistemas de pertencimento, segundo Cohen (2012). Eles ameaçam as nações, as famílias e, no sentido literal, o corpo. Assim, a ameaça às instituições opressoras e dominadoras como as citadas também pode ser revolucionária. O zumbi representa “o retorno das injustiças que nós praticamos silenciosamente contra pessoas que preferimos manter invisíveis” (COHEN, 2012, p. 404, tradução nossa). Zumbis, ainda de acordo com Cohen (2012), podem ser uma figura de cultura dominante para grupos que sofrem violência e exclusão sistemática. Eles podem representar os excluídos, explorados, esquecidos e desumanizados que retornam. Nesse sentido, o zumbi significa rebelião daqueles considerados não capazes de se rebelar.

Em filmes desse subgênero, a infraestrutura da sociedade começa a quebrar, especialmente aquelas associadas com o governo e a tecnologia. O sistema policial, para Bishop (2008), é incompetente e possui uma política de atirar primeiro e perguntar depois, então as pessoas precisam se cuidar por si próprias, o que não difere da existência concreta de diversas minorias perseguidas e oprimidas pela polícia.

Para Hassler-Forest (2014), a estrutura societária do país e da cidade são similares àquela dos zumbis: nenhuma delas possui um centro definido independente de outras categorias. Tais complexos apenas existem em inter-relação, num processo de contradições mútuas e internas.

Ainda de acordo com Hassler-Forest (2014), o zumbi representa uma subjetividade profundamente pós-moderna definida por uma consciência que desestrutura a distinção urbano/rural, ainda que a ameaça de tais figuras possam aparecer em qualquer um dos dois ambientes.

Se aceitarmos que a figura dos zumbis sintomatiza a experiência de declinação das formas de soberania vinculadas à Cidadania Social (tanto de maneira política quanto subjetiva), devemos desconfiar da primeira impressão, que poderia nos levar a interpretar as cenas da luta nas quais muitas das histórias de zumbis são organizadas (os mortos *versus* os

indivíduos, etc.) enquanto uma representação cultural da luta de classes. [...] Nesse sentido, sugiro que o desempenho ideológico dos zumbis de hoje em dia seja assumido nos termos de uma fantasia que nos deixa esquecer que a nossa existência é colocada em uma conjuntura (um teatro sem autor) na qual as relações produtivas são organizadas (ou, paradoxalmente, estruturalmente desorganizadas) em um regime de acumulação que se alimenta de crises e incertezas enquanto se revoluciona permanentemente, produzindo a decadência de todo e cada princípio de representação político ou semiótico, apoiado pelas modernas categorias universais do *Imperium* e da *soberania* (ROMÉ, 2018, p. 123-126, grifo original).

Zumbis também podem, segundo Hassler-Forest (2014), ser a representação do conceito cunhado por Marx e Engels (2007) de *lumpemproletariado*: “a massa irracional de trabalhadores urbanos industriais que carecem crucialmente de individualidade e subjetividade” (HASSLER-FOREST, 2014, p. 131, tradução nossa).

Pós-humanidade

O zumbi representa a realidade inumana do corpo, a composição repugnante da realidade existencial humana: à humanidade não agrada comprovar a própria visceralidade, a própria composição material. A estética do zumbi, portanto, é desafiadora, corporal e mundana (COHEN, 2012).

Ao contrário do “Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway, não propomos que a posição do zumbi seja libertadora – de fato, em sua história e em suas metáforas, o zumbi é mais frequentemente um escravo. No entanto, nossa intenção é ilustrar que o corpo irreconciliável do zumbi (vivo e morto) levanta a insuficiência do modelo dialético (sujeito/objeto) e sugere, com sua própria dialética negativa, que a única maneira de se tornar verdadeiramente pós-humano é tornar-se anti sujeito. (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa)

Ainda, a metáfora do zumbi representa não apenas o escravizado, mas também a rebelião: Enquanto o humano está “encarcerado” em um corpo mortal de carne, o zumbi resiste ao confinamento. Como já falado, tal imagem irreconciliadora entre vida e morte promove a insuficiência do modelo dialético do sujeito/objeto. Dessa forma, a única maneira de tornar-se pós-humano, como afirmam Lauro e Embry (2008), é tornar-se anti-sujeito. Os zumbis representam o pós-humano e, literalmente, o pós-(morte) humano.

O sujeito pós-humano tem o seu potencial na coletividade, multiplicidade e hibridismo. É na ausência da individualidade que é tão cara ao consumismo que o modelo do zumbi prova que a inauguração da pós-humanidade só pode acontecer com o fim do capitalismo. A individualidade precisa morrer para que o zumbi inicie. Isso tudo significa,

porém, que quando nos tornarmos pós-humanos, quando perdermos nossa subjetividade, não haverá diferença entre dois humanos. Assim, quando nos tornarmos pós-humanos, não saberemos.

Em nenhum lugar esse drama é mais intensamente incorporado do que no modelo do ataque zumbi: pois o zumbi é um anti sujeito, e a horda de zumbis é um enxame onde nenhum vestígio do indivíduo permanece. Portanto, ao contrário do vampiro, o zumbi representa um terror duplo: há o medo primário de ser devorado por um zumbi, uma ameaça colocada principalmente ao corpo físico, e o medo secundário de que, ao perder a consciência, se torne parte da horda monstruosa. Ambos os medos refletem o reconhecimento da própria mortalidade e, em última análise, revelam o medo primordial de perder o “eu”; porém, na figura do zumbi, o corpo e a mente são antinomias separadas (LAURO & EMBRY, 2008, p. 89, tradução nossa).

A pós-humanidade de Lauro e Embry (2008) permanece como um modelo pessimista em relação à potência relativamente otimista do modelo do Ciborgue de Haraway (2000), porém não são excludentes: as autoras do *Manifesto Zumbi* afirmam que a pós-humanidade do zumbi não é apenas pós-humana, mas pós-ciborgue também.

Filmes de zumbi

Em Noite dos Mortos-Vivos (*Night of the Living Dead*), de 1968, vemos um dos primeiros protagonistas negros em filmes de terror. Ben, o herói, está posicionado entre dois tipos de monstruosidade: a dos humanos brancos e sua arrogância e a das criaturas canibais que buscavam destruir o refúgio improvisado dos protagonistas.

A noite dos mortos-vivos [...] traz um personagem negro como protagonista, Ben (Duane Jones), que sobrevive de forma heroica e única a uma noite longa e implacável de ataques de monstros canibais apenas para ser morto em plena luz do dia por um grupo de vigilantes brancos que espetam seu corpo com ganchos para içá-lo acima de uma fogueira (COLEMAN, 2019, p. 184).

O caráter revolucionário de Noite dos Mortos-Vivos (1968) se dá pela escolha – ainda que não intencional – profundamente racial do protagonista por George A. Romero. No prefácio da edição de 2016 de *The Magic Island*, o diretor escreve:

Na noite em que Russ e eu estávamos dirigindo aquela primeira impressão da resposta para Nova York, em algum lugar ao longo da Pennsylvania Turnpike, ouvimos no rádio do carro que Martin Luther King Jr. havia sido assassinado. A partir desse momento, tornou-se impossível ver a Noite dos Mortos-Vivos como algo além de uma "declaração" racial. Quando os

observadores começaram a escrever sobre o filme, chamando-o de "importante", foi quase uniformemente considerado como tal porque um homem negro é morto a tiros no final por um bando de brancos, bons-garotos-caipiras (ROMERO, 2016, p. xix, tradução nossa).

Vale mencionar que o filme foi produzido com cerca de cem mil dólares, um orçamento baixo para os parâmetros da época. A milícia representada no longa-metragem foi interpretada por habitantes próximos às locações. A crítica produzida pelo final trágico do herói reflete uma quebra de paradigmas da época, fato que também contém teor de revolução ideológica. Segundo Coleman (2019), a abertura racial promovida pelo *debut* de George A. Romero incorreu na expansão do espaço narrativo para incluir atores e personagens negros.

O filme *A vingança dos mortos (Sugar Hill)*, de 1974, do gênero *blaxploitation*, recupera o *voodoo* abandonado por Romero e celebra a imagem dos negros como desafiantes do sistema opressivo branco (COLEMAN, 2019), nesse caso, a jovem Diana desafia os membros da gangue que matou seu namorado com a ajuda de sacerdotisas, entidades e zumbis do *voodoo*. Os mortos-vivos, que são reanimados por Barão Samedi em troca da submissão de Diana, são ex-escravizados trazidos da Guiné para Nova Orleans.

Após o cumprimento do contrato proposto por Samedi, Diana deveria retribuir a barganha com o próprio corpo. Contudo, ela oferece em seu lugar uma mulher branca como pagamento. Este desfecho, lido de maneira política, é uma vingança racial pelo período *Jim Crow* ou, como afirma Coleman (2019, p. 237), “a punição apropriada para uma mulher branca ‘protegida’”.

Em *Terra dos Mortos (Land of the Dead)*, de 2005, Romero apresenta uma sociedade pós-apocalíptica dividida por classes: aquela dos mais ricos, aquela dos que trabalham para os enriquecidos e aquela dos zumbis, representando novamente o conceito de Bishop (2008) de sub-subalternidade. No lado dos zumbis, há um líder chamado de Big Daddy, que percebe que os mortos-vivos podem andar sob a água e, assim, invadir o grande prédio cercado por rios no qual os enriquecidos moram.

Enquanto muitos filmes de zumbis dramatizam essa preocupação primordial com a segurança doméstica de várias maneiras consistentes, *Land of the Dead* (2005) faz do desenvolvimento da cidade neoliberal sua preocupação temática primordial. Esta quarta parte do ciclo de filmes “Dead” de Romero é a primeira a abandonar o motivo usual de ter um pequeno grupo tentando sobreviver a uma epidemia de zumbis em um local remoto e relativamente isolado. Em vez disso, *Land of the Dead* tenta esboçar uma ordem social e política pós-apocalíptica que reflete a crescente distinção entre ricos e pobres na metrópole neoliberal (HASSLER-FOREST, 2014, p. 143, tradução nossa).

De forma mais literal, esse filme demonstra o potencial revolucionário dos zumbis, que destroem a sociedade de classes e não simplesmente invertem o sistema, mas o destróem.

Pois o corpo do zumbi é tanto um sinal do declínio existencial e histórico da autoridade da classe média quanto um laboratório de prática emocional para uma nova estrutura de sentimento, à medida que a classe média americana começa a recuar horrorizada do alcance dos interesses empresariais e em direção a um novo protocolo de vida histórico envolvendo solidariedade com essas outras vítimas do capitalismo global, a classe trabalhadora (SHAPIRO, 2014, p. 225, tradução nossa).

Em Horror sangrento (*Blood Quantum*), de 2008, um filme canadense dirigido por Jeff Barnaby, o povo indígena *Red Crow* instalado em uma reserva *First Nations* é o único imune à infecção zumbi que se alastra descontrolada nas pessoas brancas. Devido ao sangue indígena que dá origem ao título do filme⁶, os protagonistas conseguem estabelecer um complexo seguro e controlam a entrada de brancos possivelmente infectados.

Aqui, as relações de poder não são destruídas como em *Terra dos Mortos* (2005), mas subvertidas, invertidas. Em certa parte do filme, um personagem branco ordena que o protagonista indígena Traylor para “falar inglês”, demonstrando um descontrole promovido pela inversão dos papéis coloniais. No desfecho do filme, uma personagem branca contaminada consegue ser resgatada no complexo e desencadeia a morte de quase todos os personagens, que embora fossem imunes, não resistiram aos ataques canibais dos zumbis. Este filme, portanto, representa brancos dominantes como irracionais, egoístas e agressivos, uma narrativa frequentemente imputada aos povos nativos.

Noite dos Mortos Vivos (1968), Vingança dos mortos (1974), *Terra dos mortos* (2005) e *Horror sangrento* (2008) são apenas algumas das representações que promovem inversão ou destruição completa das dominâncias de raça, classe e gênero hegemônicas, realizando ficcionalmente possibilidade revolucionárias e progressistas.

Conclusão

A figura do zumbi pode, então, auxiliar na compreensão de diversas nuances sobre revoluções: coletividade, representação, identidade, rebelião, não-confinamento, multiplicidade e hibridismo. É na inconformação com vida ou morte, sujeito ou objeto, mestre ou escravo que o zumbi se mostra como possibilidade revolucionária. É possível perceber que

⁶ O termo *blood quantum* se refere a uma medida colonial usada para determinar quão indígena é um indivíduo, promovendo apagamento e controle sobre os povos (HARMON, 2021).

tanto na figura do zumbi colonial quanto na expressão do zumbi contemporâneo popular há a representação da inconformidade com o sistema vigente. O primeiro, como expressão religiosa cuja imagem causava temor aos colonialistas. O segundo, produzindo críticas ao sistema capitalista e à estrutura da sociedade contemporânea.

Os zumbis coloniais representam, sobretudo, a resistência contra o imperialismo colonial branco e europeu ou estadunidense. Como forma de narrativa que serve às culturas imperialistas como uma espécie de difamação, mas especialmente das culturas oprimidas como forma de sobrevivência, os zumbis expressam o paradoxo entre hegemonia e contra-hegemonia, vida e morte, sujeito e objeto, mestre e escravo.

Os zumbis contemporâneos, por sua vez, operam uma crítica ao capitalismo, patriarcado e racismo de forma mais direta, no sentido de inverter e subverter as próprias estruturas societárias. A não-humanidade e infamiliaridade do zumbi também desafiam os limites da diferenciação como critério de consideração moral.

Assim, enquanto modelo de pós-humanidade em oposição ao modelo de Haraway (2000), os zumbis subvertem a categorização neoliberal moderna e obrigam a desconstrução da hierarquização entre não só grupos humanos como também espécie dominante no planeta, operando um vislumbre da revolução econômica, social, de gênero, de raça, de classe e de espécie.

Esta exposição tentou trazer reflexões sobre as qualidades revolucionárias de uma criatura cujas origens, desenvolvimento e futuro representam uma resistência contra as forças opressoras que pretendem definir a existência concreta dos, para citar novamente Fanon (1963), condenados da terra.

Referências

Bibliografia

BISHOP, Kyle. The Sub-Subaltern Monster: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie. *The Journal of American Culture*, 31, 2, 2008. p. 141–152.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e o Haiti. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2017.

CESÁIRE, Aimé. Discurso sobre o Colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.

COHEN, Jeffrey Jerome. Undead: A Zombie Oriented Ontology. *IN: Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 23, No. 3, 2012. p. 393-412.

COLEMAN, Robin. *Horror Noire: A Representação Negra no Cinema de Horror*. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Trad. Constance Farrington. Nova Iorque: Grove, 1963.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvados: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

HARAWAY, Donna. *O Manifesto Ciborgue*. IN: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-118.

HARMON, Mary. *Blood Quantum and the White Gatekeeping of Native American Identity*. IN: *Calif. L. Rev. Online*, abril, 2021. Disponível em: <https://www.california-lawreview.org/blood-quantum-and-the-white-gatekeeping-of-native-american-identity>. Acesso em: 01 de Setembro de 2022.

HASSLER-FOREST, Dan. *Zombie Spaces*. IN: COMENTALE, E. & JAFFE, A. (Orgs.) *The Year's Work at the Zombie Research Center*. Estados Unidos: Indiana University Press, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 2014.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação*. Portugal: Cobogó, 2019.

LAURO, Sarah J., EMBRY, Karen. *A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism*. *boundary 2*, 2008. p. 85–108.

LUCKHURST, Roger. *Zombies: A Cultural History*. Reino Unido: Reaktion Books, 2016.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLOFF, Kerstin. 'Greening' The Zombie: Caribbean Gothic, World Ecology, and Socio Ecological Degradation. IN: *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, 16, 1, 2012. p. 31-45.

ROMÉ, Natalia. *Por que falta voz aos zumbis?*. IN: PENHA, D.; GONSALVES, R. (Orgs.) *Ensaio sobre os mortos-vivos*. São Paulo: Aller, 2018. p. 107-128.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SEABROOK, William. *The Magic Island*. Estados Unidos: Dover, 2016.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SHAPIRO, Stephen. *Zombie Health Care*. *IN: COMENTALE, E. & JAFFE, A. (Orgs.) The Year's Work at the Zombie Research Center*. Estados Unidos: Indiana University Press, 2014.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. 2a. Reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

Filmografia

WHITE Zombie (Zumbi Branco). Dirigido por Victor Halperin. Estados Unidos: Halperin Productions, 1932 (69 min.)

I Walked with a Zombie. Dirigido por Jacques Tourneur. Estados Unidos: RKO Radio Pictures, 1943 (69 min.)

NIGHT of the Living Dead (Noite dos Mortos Vivos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Image Ten, 1968 (96 min.)

SUGAR Hill. Dirigido por Paul Maslansky. Estados Unidos: American International, Samuel Z. Arkoff Presents, 1974 (91 min.)

LAND of the Dead (Terra dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Atmosphere Entertainment MM, 2005 (97 min.)

BLOOD Quantum. Dirigido por Jeff Barnaby. Canadá: Prospector Films, 2019 (96 min.)

EXÍLIO, RESISTÊNCIA E RAZÃO POÉTICA COM MARÍA ZAMBRANO

*Thaise Maria Dias*⁷

Não é a si mesmo que o poeta busca, senão todos e cada um. E o seu ser é somente um veículo, somente um meio para que tal comunicação se realize.

*Maria Zambrano
{Poesia e metafísica}*

RESUMO: A presente proposta concentra-se em pensar a filosofia de María Zambrano como uma filosofia em trânsito e que, como tal, se configura como um modo de resistência à tragicidade de uma existência marcadamente agônica em que os dramas pessoais se agudizaram com as questões políticas do seu tempo, como a sublevação militar de 1936 que originou a guerra civil espanhola que culminou na imposição de um exílio que duraria quarenta e cinco anos. É na condição de exilada que Zambrano escreve. Escreve para lutar contra o despotismo. Escreve para tornar-se livre das circunstâncias que a assediam. É pela contramão que Zambrano faz suas travessias. Na errância, é do pensamento-poético que ela mais se aproxima. Soterrada por meros espaços, a filosofia é a trincheira eleita como seu único lugar. E quando o alheamento e a tirania lhe perseguem, é no rastro da subversão e da rebeldia que ela caminha. Nesse sentido, este texto é permeado por um descaminho, um desfiar, e é também uma correspondência com Zambrano, um diálogo que se estabelece com o suspense das distâncias, diluído no alívio das respostas; com o alento desenhando a letra cega da carta que não chega de Vélez-Málaga. É assim que penso a filosofia de Zambrano: como sua correspondente, sua cúmplice, partilhando uma intimidade selada de quem ainda hoje não se encontra em nenhum lugar senão no verso das coisas. Assim, caminhando sobre minhas próprias ruínas para chegar às páginas de Zambrano, violo destinos e rasuro as linhas do tempo na tentativa de apresentar o conceito de razão poética destacando o caráter imanente de fundação imposta pelo desterro, espécie de “rito iniciativo” como a própria filósofa descreve em “Carta sobre el exilio”, um clamor para resistir a tirania que nos espreita.

Palavras-chave: María Zambrano. Exílio. Resistência. Razão poética. Travessia.

EXILE, RESISTANCE AND POETIC REASON WITH MARÍA ZAMBRANO

ABSTRACT: The present proposal focuses on thinking of María Zambrano's philosophy as a philosophy in transit and which, as such, is configured as a way of resisting the tragicity of a markedly agonizing existence in which personal dramas were exacerbated by the political issues of the her time, such as the military uprising of 1936 that gave rise to the Spanish civil war that culminated in the imposition of an exile that would last forty-five years. It is as an exile that Zambrano writes. She writes to fight despotism. She writes to free herself from the circumstances that beset her. It is in the opposite direction that Zambrano makes her crossings. In wandering, it is the poetic-thought that she comes closest to. Buried by mere spaces, philosophy is the trench chosen by Zambrano as her only place to be. And when alienation and tyranny persecute her, it is in the wake of subversion and rebellion that this philosopher walks. In this sense, this paper is permeated by a misdirection, an unraveling, and it is also a

⁷ Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Mestra em Letras/Estudos Literários pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Pesquisa a razão poética, exílio e autobiografia em María Zambrano. thaisediaz@yahoo.com.br

correspondence with Zambrano, a dialogue that is established with the suspense of distances, diluted in the relief of the answers; with the breath drawing the blind handwriting of the letter that does not arrive from Vélez-Málaga. This is how I think Zambrano's philosophy: as her correspondent, her accomplice, sharing a sealed intimacy of someone who even today is nowhere but on the back of things. Thus, walking through my own ruins to reach the pages of Zambrano, I violate destinations and erase the timelines in an attempt to present the concept of poetic reason, highlighting the immanent character of a foundation imposed by exile, a kind of “initiative rite” like the Zambrano describes in “Carta sobre el exilio”, a cry to resist the tyranny that stalks all of us.

Keywords: María Zambrano. Exile. Resistance. Poetic reason. Crossings.

Este texto pretende pensar a filosofia de María Zambrano como uma filosofia da travessia ou uma filosofia em trânsito e que, como tal, se configura como um modo de resistência à tragicidade de uma existência marcadamente agônica em que os dramas pessoais se agudizaram com as questões políticas do seu tempo, como a sublevação militar de 1936 que originou a guerra civil espanhola e culminou na imposição de um exílio que tem início em 29 de janeiro de 1939 quando María Zambrano atravessa a fronteira espanhola para um desterro que duraria quarenta e cinco anos, vividos entre o México, Cuba, França, Itália e Suíça. É na condição de exilada que Zambrano escreve. Escreve para lutar contra o despotismo. Escreve para tornar-se livre das circunstâncias que a assediam. Escreve para evitar desfigurar-se nos acontecimentos que assolam a Europa. É pela contramão que Zambrano faz suas travessias. Na errância é do pensamento que ela mais se aproxima e “engendra o exílio como motor estético por excelência” (MENDONÇA, 2004, p. 69).

Soterrada por meros espaços, a filosofia – esse “acontecimento radical da vida” (MORÃO, 2008, p.04) é a fronteira eleita como seu único lugar. E quando o alheamento e a tirania lhe perseguem, é então no rastro da subversão e da rebeldia que ela caminha. Portanto, este texto é permeado por um descaminho, um desfiar, e é também uma correspondência com Zambrano, um diálogo escrito com o suspense das distâncias diluído no alívio das respostas; com o alento desenhando a letra cega da carta que não chega de Vélez-Málaga. É assim que penso a filosofia de Zambrano: como sua correspondente, sua cúmplice, partilhando uma intimidade selada de quem ainda hoje não se encontra em nenhum lugar senão no verso das coisas, na trincheira. Tento vencer de algum modo o exílio contemporâneo, esta solidão amordaçada que tortura o coração do poeta filósofo.

Assim, caminhando sobre minhas próprias ruínas para chegar às páginas de Zambrano, violo destinos e rasuro as linhas do tempo na tentativa de apresentar a

filosofia zambraniana pela via da razão poética, destacando o caráter imanente de fundação imposta pelo desterro, espécie de “rito iniciativo” como a própria autora descreve em “*Carta sobre el exilio*”, um clamor para resistir a tirania que nos espreita. E tento superar também o exílio acadêmico que ainda se impõe à Zambrano. Apesar do nome de María Zambrano aparecer ao lado de pensadores como Camus, Arendt, Weil, Cioran, Ortega y Gasset pela relação de tempo que a filósofa compartilha com os colegas e, também, pela pertinência do pensamento dela, tão autoral, sua obra ainda não tem a mesma visibilidade.

Politicamente engajada, Zambrano publica seus primeiros ensaios em 1928 onde reivindica o direito de participação das mulheres na vida pública e denuncia a segregação das mesmas ao espaço doméstico. Para Juan Fernando Ortega Muñoz, professor emérito da Universidade de Málaga, fundador e diretor da Fundação María Zambrano e responsável pelas organizações *Introducción al pensamiento de María Zambrano* (1994) e *Algunos lugares de la poesía* (2007), Zambrano sustenta:

um pensamento novo, corajoso, realista, aberto e dialogante. Conciliava algo impossível para aquela época na Espanha: ser decididamente progressista, e no melhor sentido da palavra revolucionária, mas, ao mesmo tempo, respeitosa com a tradição; era de esquerda na política, mas profundamente religiosa, com uma religiosidade nem beata, nem “transmontana”, sendo reflexiva e rebelde, heterodoxa (MUÑOZ, 2007, p. 09).

Trata-se, portanto, de um pensamento em contraste com a filosofia tradicional e seus conceitos rígidos (SILVA, 2010) um pensamento que visa à reconciliação entre filosofia, poesia e mística, não apenas com a intenção de corrigir um erro histórico e conquistar alguma paz – o que já seria muito – mas com a intenção legítima que move qualquer filósofo: pensar da melhor maneira possível. Zambrano elabora o conceito de razão poética com a intenção de ampliar as questões presentes na razão vital (raciovitalismo) de José Ortega y Gasset (1883-1955). Em *El tema de nuestro tiempo* (1994), Ortega y Gasset apresenta a formulação teórica do conceito de razão vital que visa o combate aos exageros do racionalismo que submete a vida à razão (ORTEGA Y GASSET, 1994, 203). A razão poética é, nesse sentido, a razão em sua instância mais autônoma. Um apaziguamento, “onde os secretos anseios se acalmam e a vida encontra seu espelho adequado” (ZAMBRANO, 2000, p. 50).

Desse modo, o que Zambrano apresenta é, sobretudo, a possibilidade de convergência que permite à filosofia e à poesia uma complementariedade sem que se percam uma na outra ou se anulem, como explica Zambrano:

inclinados a cultivar discernimentos e diferenças, tínhamos esquecido a unidade que reside no fundo de tudo o que o homem cria, pela palavra. É a “poiesis”, expressão e criação ao mesmo tempo, em unidade sagrada, da qual por revelações sucessivas, irão nascendo, separando-se ao nascer – o nascimento é sempre separação –, a Poesia em suas diferentes espécies, e a Filosofia (ZAMBRANO, 2000, p. 48).

Ainda sobre esse momento que vai do discernimento até a separação entre filosofia e poesia, Zambrano evidencia uma correlação de métodos e de percursos que deveriam mais que coincidir em uma prática de definições epistemológicas excludentes, criar e ampliar o pensamento humano na direção de uma força incomum irreduzível. Por isso Zambrano afirma que

[...] não se encontra o homem inteiramente na filosofia nem na poesia. Não se encontra a totalidade do humano em nenhuma dessas duas formas que inteiramente o reclamam. Na poesia encontramos o homem concreto na sua individualidade. Na filosofia, o homem na sua história universal, no seu querer ser. A poesia é encontro, dádiva, achado pela graça, resposta, embora se apresente como pergunta. A filosofia é busca, pergunta guiada por um método, ainda que ofereça e mesmo seja ela própria uma resposta (ZAMBRANO, 2000, p. 61).

De modo que é parte fundante do projeto filosófico de María Zambrano pensar questões referentes à proximidade e à distância entre filosofia e poesia ao dar ênfase à dinâmica de afetos críticos que se fazem ou que se esvaem quando há o encontro entre filosofia e poesia – e uma íntegra experiência híbrida de completude se faz com anseio de milênios –, ou quando persiste o desencontro e o mundo outra vez se revolve em um balbuciar binário – tique-taque – molas e mecânica do pensamento tradicional. Esses dois momentos, para Zambrano, não são meramente excludentes. Na verdade, ambos se fazem e refazem. Por isso, a filósofa considera que a ação poética

deu lugar a atitude filosófica. Mas, por outro lado, vemos que na atitude que a actividade poética supõe se encontra já o antecedente necessário da atitude que dará origem à filosofia. Como sempre que de uma actividade humana nasce outra diferente, e até contrária, não é só da sua limitação, do que não chegou a alcançar que ela nasce, mas também daquilo que chegou a ser; do seu aspecto negativo unido ao positivo. E assim, a filosofia inicia-se do modo mais antipoético, por uma pergunta. A poesia, essa começa sempre por uma resposta a uma

pergunta não formulada. Interrogar-se é próprio do homem, o sinal de que chegou a um momento em que vai separar-se do que o rodeia, qualquer coisa como a ruptura de um amor, como o nascimento (ZAMBRANO, 1995, p. 60).

O rompimento de um amor entre filosofia e poesia fez nascer que forma de pensamento? Um amor à sabedoria? Um amor à sabedoria sem amor? O único amor aceitável seria o amor ao conhecimento? Ou, ainda melhor, o único amor possível seria o amor platônico? Amor condenado a não se realizar senão na morte? Embora todas essas sejam questões subjacentes que nos levam a indagar mais sobre essa tensão entre filosofia e poesia e, mais ainda, sobre a razão poética, é certo que uma prática filosófica e *um filósofo* se fez com esse rompimento. E sobre esse filósofo de coração partido Zambrano faz intensas observações sempre considerando também o poeta. Primeiro, a filósofa afirma que “no poeta a vida é o sonho, e no filósofo o sonho é a inocência e a queda é o despertar para a liberdade. Nos dois, a liberdade, o único real” (ZAMBRANO, 2000, p. 116).

É notável que Zambrano aposta as diferenças no que há de comum entre ambos e que é, certamente para ela, algo de incomum – sem qualquer jogo de linguagem. A liberdade está no centro da crise das divergências, das diferenças, da proximidade e da separação dos dois seres, dos dois mundos. E com essa tal liberdade Zambrano busca outras categorias (vive/desvive) para pensar filosofia e poesia e, com as diferenças, aproximar o filósofo e o poeta. “O filósofo vive para diante, afastando-se da origem, buscando-se a “ele mesmo” na solidão, isolando-se e afastando-se dos homens. O poeta desvive, afastando-se do seu possível “ele mesmo”, por amor à origem” (ZAMBRANO, 2000, p. 119).

Trata-se, em termos conceituais, da superação do paradigma platônico de poesia. Zambrano desautoriza a dualidade de Platão quando não apenas admite os poetas como também pensa filosoficamente uma relação entre filosofia e poesia de maneira tão incomum quanto contínua sem jamais perder de vistas as dimensões, as tensões e o limiar entre os dois fazeres. O resultado de tal procedimento é uma renovação original entre esses dois domínios, o filosófico e o poético, cuja confluência mútua deságua numa troca dialógica entre a linguagem poética e o pensamento não-binário. Ao abandonar hierarquias de conteúdo em favor de um livre-pensar que, justo por ser livre, também se faz livre-sentir, Zambrano coloca em prática, a um só tempo, uma metacrítica filosófica e uma crítica da realidade e da experiência humana que se faz com valores e afetos liberados. Portanto, a razão poética se constitui pela fusão entre

filosofia, que é “encontrar a si mesmo, chegar, por fim, a se possuir. Chegar a se alcançar, atravessando o tempo, correndo, com o pensamento, mais do que o próprio tempo” (ZAMBRANO, 2021, p. 96.); e poesia, que é “fuga e procura, requerimento e espanto; um ir e voltar, um chamar para recusar; uma angústia sem limites e um amor estendido” (ZAMBRANO, 2021, p. 102).

Com tais movimento, talvez mais dialógicos que dialéticos, fica evidente que não se trata de um conceito tradicional, marcado unicamente pela razão filosófica predominantemente sistemática. O sistema filosófico, com Zambrano, inclui o que não é sistema. A razão poética admite o que não é razão, a poesia; e, igualmente, inclui o que não é poesia, ou seja, a filosofia. Zambrano aciona categorias como encontro e busca, pensar e sentir; e aciona também categorias opostas, como recusa, limite e angústia; mas que, dentro da razão poética, tornam-se complementares.

Dessa forma, a filosofia zambraniana alicerçada sobre o solo do exílio carrega signos incertos e inefáveis. Imerso em certo vazio e sem lugar, sob a sombra dos anéis de Cronos, o exilado tenta vislumbrar, não sem esforço, o horizonte a sua frente. É a partir desse não-lugar que Zambrano pensa questões bastante críticas que envolvem uma crise do Estado, da política, dos direitos humanos e escreve em tom confessional na “*Carta sobre el exilio*” que a experiência do exílio é definitiva:

ahora ya apenas al exiliado se le pregunta nada. Desde los más diversos y aún encontrados lugares surge una voz que con diversos tonos, según el sentir que la inspire, le dice simplemente: ¿Qué haces todavía ahí, qué estás haciendo? Lo que tendrías que hacer es volver, es decir, sal de ahí y vuelve. Y claro está que lo más importante en el ánimo de quienes lo dicen tan unánimemente, debe ser lo primero, que deje el exiliado el lugar donde está, que deje de ser exiliado. (ZAMBRANO, 2014, p. 08).

Talvez venha dessa condição a escolha pela carta como forma de apresentação filosófica. A carta é uma forma filosófica legítima. Vários pensamentos filosóficos são compostos por missivas, inclusive, parte da filosofia de Senêca, pensador que Zambrano conhece bem. Para a filósofa, “*toda carta tiene un destinatario, cuya presencia lejana o próxima posee la virtud de hacer que se deshiele el silencio, ese silencio que llega a ser a veces como una mortaja; entonces el escribir a ese amigo nos devuelve a la vida*” (ZAMBRANO, 2014, p. 01). A carta é o cordão umbilical que prende Zambrano a realidade, como afirma Amalia Iglesias Serna em sua carta aberta a María Zambrano:

Querida María. Quiero ahora escribirte esta carta para recuperar todas las que no te envié. Marina Tsvietáieva, que, como tú, era una devota del género epistolar, le dice en una de sus misivas a Pasternak: “El tipo de relaciones que prefiero es ultraterreno: el sueño, ver em sueños. Y en segundo lugar, la correspondencia. La carta. Una forma de relación ultraterrena, menos perfecta que el sueño, aunque regida por las mismas leyes. Ni uno ni otro llegan voluntariamente. Se sueña y se escribe no cuando lo queremos, sino cuando a ellos les apetece”. El sueño y la correspondencia que tan necesarios fueron en tu existencia. Nunca dejaste de soñar y creo que tu epistolario supera las mil cartas. En tu peregrinar por el mundo, de exilio en exilio, la carta fue siempre el cordón umbilical que te ataba a la realidad allí donde estuvieras (SERNA, 2004, p. 03).

A carta é justo aquilo que transita, aquilo que atravessa fronteiras e que, eventualmente, pode ser interceptado, apreendido ou até mesmo se perder. É considerado essa forma, no que ela tem de íntima e de particular; de destinatário e remetente, de quem partiu e de quem ficou, que Zambrano endereça as questões da filosofia, do exílio, da mística e da poesia. Escreve para mim, exilada na fronteira do sertão mineiro. “E dentro de mim ressoam suas palavras e seus silêncios” (SERNA, 2004, p.03). Palavras que alimentam meus sonhos e me acalmam como uma gota de chuva que suaviza a seca que, por aqui, nos assola. Um modo de resistência a um modelo de racionalidade que deseja exercer seu domínio sobre todas as coisas, e que, para tanto, é necessário expulsar a poesia e os poetas da cidade porque a poesia é indomável “arisca e desterrada, dizendo aos gritos todas as verdades inconvenientes; terrivelmente indiscreta e rebelde” (ZAMBRANO, 2021, p. 14).

A filosofia de María Zambrano apresenta a razão poética como um conjuro que abre as portas para a liberdade ao associar o ritmo do pensamento – a filosofia, com o ritmo do coração, a poesia. Uma rota de fuga que permite àqueles que necessitam de poesia e filosofia, escapar do “prestígio excludor” dos sistemas filosóficos e dos regimes autoritários.

BIBLIOGRAFIA

MENDONÇA, Ana Maria Bijóias. Vergílio Ferreira e María Zambrano ou uma estética do “exílio”. *Philosophica*, n. 23, 2004, p. 69-85.

MORÃO, Artur. Apresentação. In: ZAMBRANO, María. *Poesia e metafísica*. Trad. José Bento. Lisboa: LusoSofia, 2008.

MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. La unidad de filosofía y poesía en María Zambrano. In: ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 9-29.

ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza, 1994 (Obras Completas. v. III).

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

SERNA, Amália Iglesias. Carta abierta a María Zambrano. *Revista Letras Libres*, nº 19, 2004.

SILVA, María Guadalupe Zaralva. María Zambrano: figura de la vida y del pensamiento español. *Revista Internacional de Filosofía Astrolabio*, n. 11, 2010, p. 547.

ZAMBRANO, María. *A Metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2000.

ZAMBRANO, María. *Clareiras do Bosque*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995.

ZAMBRANO, María. *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra, 2009.

ZAMBRANO, María. *O homem e o Divino*. Trad. Cristina Rodrigues e Artur Guerra, Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995.

ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

ZAMBRANO, María. Carta sobre el exilio. In: ZAMBRANO, María. *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos, 2014.

ZAMBRANO, María. *Filosofia e poesia*. Trad. Fernando Miranda. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

**IMAGENS DO ANTROPOCENO.
O ANTROPOCENO COMO UMA QUESTÃO MORAL. A CRISE CLIMÁTICA E O
SAUDOSISMO DO “ACOLHIMENTO PLANETÁRIO”**

*André Amorim de Oliveira*⁸

RESUMO: O presente texto busca abordar a recepção do tema Antropoceno através de representações imagéticas. A seleção de imagens realizada por meio da busca do termo Antropoceno no google procura sondar os efeitos subjetivos e as correlatas visões morais que a crise climática, englobada por este conceito, parece produzir nos sujeitos a partir das representações associadas ao mesmo. Assim, o presente trabalho busca entender em que medida tal termo pode servir como sinalizador para avaliar o quanto as questões ecológicas são discutidas desde um ponto de vista moral, quando atreladas a visões de harmonia/integração e exploração/degradação. Ademais, buscaremos analisar o quanto a percepção de que uma suposta “suficiência” do planeta, uma espécie de integridade metafísica que estaria sendo degradada pela ação humana, seria capaz de mobilizar juízos morais cuja culpa ou responsabilização traria em seu bojo desejos de restauração e reparação.

Palavras-chave: Antropoceno; Subjetividade; Clima; Moral; Saudosismo.

**ANTHROPOCENE IMAGES.
THE ANTHROPOCENE AS A MORAL ISSUE. THE CLIMATE CRISIS AND THE
NOSTALGIA OF THE “PLANETARY REFUGE”**

ABSTRACT: This text seeks to approach the reception of the Anthropocene theme through imagery representations. The selection of images, carried out by searching the term “Anthropocene” on Google, aims to explore the subjective effects and the correlated moral visions that the climate crisis, encompassed by this concept, seems to produce in the subjects, from the representations associated with it. Thus, this work seeks to understand to what extent this term can serve as a signal to assess how much the ecological issues are discussed from a moral point of view, when attached to views of harmony/integration and exploitation/degradation. Furthermore, we will seek to analyze how much the perception that a supposed “sufficiency” of the planet, a kind of imaginary metaphysical integrity that is allegedly being degraded by human action, would be capable of mobilizing moral judgments whose guilt or accountability would bring with it desires for restoration and repairment.

Key words: Anthropocene; Subjectivity; Climate; Moral; Nostalgia.

“Que devemos concluir de uma criação na qual a atitude rotineira consiste nos organismos despedaçarem uns aos outros com dentes de todos os tipos mordendo, triturando carne, talos de plantas, ossos entre os molares, empurrando, satisfeitos, a massa goela abaixo, avidamente, incorporando a essência desta em seu próprio organismo, e depois excretando com mau cheiro e gases os resíduos?... A criação é um pesadelo espetacular que ocorre num planeta que vem sendo encharcado de sangue de todas as suas criaturas há centenas de milhões de anos.” Hilda Hilst. Cascos & Carícias & Outras Crônicas. 1993.

“No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes

⁸ Licenciando em História - Uiversidade Federal do Estado do UNIRIO.

tiveram de morrer.” Friedrich Nietzsche. Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. 1873.

Introdução.

A compreensão proposta no texto que se segue parte da premissa que o termo Antropoceno⁹, ao tematizar os efeitos produzidos pela humanidade no planeta terra, mobiliza sensíveis desdobramentos sobre as subjetividades. Isto parece ocorrer sobretudo pelo fato de, implicitamente, nas amplas e multifacetadas discussões sobre o tema, persistir ou subsistir um horizonte de apreensão sobre um futuro incerto e quiçá apocalítico para a humanidade. O que se pretende sugerir no interior deste enquadramento é que o termo Antropoceno possa figurar para além de um conceito ou ferramenta do campo da geologia voltado à ação humana sobre o planeta. Ele pode servir como um sinalizador para avaliar o quanto as questões ecológicas são discutidas desde um ponto de vista moral, pautadas comumente numa suposta “suficiência” do planeta, uma espécie de integridade metafísica que estaria sendo degradada pela ação humana.

O Antropoceno enquanto conceito.

O termo é uma formulação de Paul Crutzen, prêmio Nobel de química de 1995, que busca conjugar as estruturas “antropo” (humano) e “ceno” (eras geológicas) como forma de propor que há uma nova época geológica em que os seres humanos se tornaram um fator de alteração da geologia da terra. Momento em que a civilização passou a operar como uma força de alcance planetário e de duração e abrangência geológicas.

O Antropoceno, conforme afirma José Eli da Veiga, ainda não aparece na cronologia presente nos estudos estratigráficos, pois até o momento não foi aceito pela União internacional de Ciências geológicas (IUGS). Não há consenso nos debates científicos a respeito desta proposição. Oficialmente a humanidade vive há 4.200 anos na idade megalayana, a mais recente subdivisão do Holoceno (VEIGA, 2019, p.11).

José Augusto Pádua fornece uma perspectiva histórica a respeito da compreensão do Antropoceno. Para este autor, essa nova “idade geológica” faz parte do processo de globalização em um sentido mais amplo. Relacionada com o movimento da modernidade, a

⁹ O termo antropoceno, em português, em suas variantes nas línguas inglesa e espanhola.

globalização estaria atrelada às diversas transformações dos últimos séculos: as industrializações, as migrações, as mudanças culturais e as inovações tecnológicas que tornaram a humanidade muito mais global e interdependente (PÁDUA, 2014).

Segundo Pádua não se trata de olhar as ações humanas de maneira monolítica, no sentido de enquadrar toda e qualquer transformação como ações de destruição e degradação — é preciso atentar-se à centralidade que alguns elementos, como a emissão de gases poluentes, o aquecimento global, e o degelo das calotas polares têm neste processo. Para este autor os combustíveis fósseis ocupam um lugar de destaque no interior das discussões sobre o Antropoceno. A entrada massiva dos combustíveis fósseis nesse mundo global e interdependente tem um papel central para alterar a escala da presença humana no planeta.

É a partir desta entrada que as curvas da presença humana na Terra começam a crescer: a elevação do consumo de energia, o crescimento populacional, o tamanho dos centros urbanos, conjunto que, em síntese, simbolizam a presença e os efeitos da tecnosfera humana. Este quadro que viria a ser nomeado por historiadores como “a grande aceleração” estaria especialmente presente em meados do século XX. É especialmente a partir da década 1950 que as curvas das análises gráficas ficam quase na vertical e é nesse contexto que Paul Crutzen propõe a existência de uma mudança na escala da presença humana no planeta. No lugar de um ser biológico como outro qualquer, o ser humano se aproximava da condição de um agente geológico (PÁDUA, 2014).

Visto por este enquadramento o termo Antropoceno funcionaria como um *conceito-diagnóstico*, que ao definir um escopo de condições problemáticas, colocaria ao mesmo tempo um conjunto de emergências e desdobramentos ético-políticos. Os enfrentamentos trazidos por este diagnóstico colocam em questão a necessidade de refletir coletivamente sobre a nova responsabilidade ética dos seres humanos. Para Pádua as medidas postas em cena a partir deste reconhecimento, se conscientes, podem representar um verdadeiro salto de qualidade na construção de uma nova política, que se revele digna dos desafios éticos que o viver no Antropoceno apresenta para toda a humanidade (PÁDUA, 2015).

Rodrigo Turin (2022) parece recuperar a questão colocada por Pádua, em outra chave, interrogando-se a respeito do papel ocupado pela História enquanto disciplina, campo do saber, no interior dos desdobramentos produzidos pelo Antropoceno. Qual seria o papel de historiadores e da História neste novo momento? Que tipo de alterações sofre a disciplina ao lidar com este novo paradigma?

Se consideradas as referências clássicas da prática histórica de sincronização dos indivíduos em um tempo singular, o conceito de história — interpelado pelo Antropoceno

como uma instância que não possui precedentes —, tão logo, pareceria tornar-se inoperante. Isto ocorreria pelo rompimento com as linhas de continuidade, as lógicas de processo que ligam uma época a outra, próprias às formulações do pensamento histórico (TURIN, 2022).

Para Turin as questões colocadas, pelo conceito de Antropoceno, parecem indicar a necessidade de abertura, no interior da disciplina de História, para pensar outros modos de habitar o tempo e o espaço. Esta abertura incluiria a conjugação com outras correntes de pensamento como a cosmopolítica. Esta linha de pensamento seria fundamental para o reconhecimento e o enfrentamento da coexistência de tempos distintos:

O reconhecimento de uma cosmopolítica da história pode [...] contribuir no engajamento com outros modos de habitar o tempo e o espaço, refigurando a própria disciplina histórica e as humanidades como um todo, como já tem acontecido em disciplinas como a Antropologia (TURIN, 2022, p.19).

Esta reconfiguração da disciplina seria capaz de produzir novas formas de aprendizagem com o passado que se distanciariam da abordagem clássica orientada por uma rede semântica ordenada por um *télos* futurista e sustentada por conceitos como “progresso”, “desenvolvimento”, “nação” e “cidadania” (TURIN, 2022, p.19).

A afirmação de um caráter presentista permitiria que a rede semântica moderna passasse a incorporar uma nova linguagem, permeada por conceitos como “flexibilidade”, “inovação” e “resiliência” — razão pela qual a abertura produzida pelo Antropoceno e seu caráter de *conceito-diagnóstico* parece desestabilizar as formas clássicas do fazer histórico.

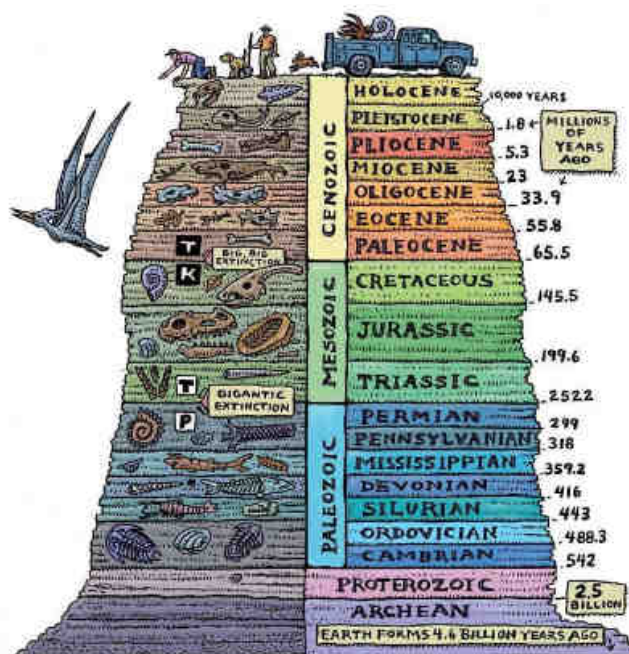
De modo semelhante ao pensado por Turin sobre os desdobramentos produzidos para a História, nos próximos trechos proporemos uma leitura a respeito dos elementos subjetivos, que parecem estar presentes nas recepções do tema Antropoceno, apresentadas por uma seleção de imagens.

O caminho percorrido buscará sondar como o processo de subjetivação, pensado por Freud, estrutura uma série de relações que influenciarão a forma de pensar o planeta e aquilo que ocorre nele. Propõe-se que a aquisição da linguagem, e o processo de ordenação que lhe é correlato, serão fundamentais para que os sujeitos possam compor uma gama de universos imaginários e simbólicos de pertencimento a um mundo ordenado e autorreferente.

Imagens do Antropoceno

O universo de imagens¹⁰ que retratam o termo Antropoceno não se restringe à abordagem dos registros estratigráficos referentes a escala geológica, conforme presente na imagem a seguir. Há também uma série de outros registros cujas representações referem-se à recepção subjetiva/afetiva sobre o tema.

Figura 1 – Antropoceno. A Época Humana.



Fonte: Do nano ao macro, 2013

Boa parte deste conteúdo imagético encontrado em pesquisas na web que retorna recepções subjetivas e afetivas parece indicar a presença de um caráter moral associado ao mesmo. Conforme observado por Stuart Hall, sociólogo ligado à teoria da recepção e aos estudos da comunicação humana, "um texto" não é um elemento aceito passivamente pelos receptores. No processo de recepção, os sujeitos interpretam e imprimem outros significados a partir da experiência individual e cultural que experimentam. Assim, o texto literário ou imagético não é criado apenas pelo produtor, mas sim pela relação estabelecida entre o objeto e o receptor, em suas reelaborações e apropriações (HALL, 2016, p.11).

De forma similar ao pensado por Hall, compreende-se que a proposta contida no termo Antropoceno se modifica quando este é posto em circulação no senso comum, ou até mesmo quando olhado de forma inicial — nestes casos o termo parece funcionar como representante ou sinônimo de crise climática e de degradação ambiental. Ou dito de outra forma, o termo

¹⁰ As imagens utilizadas encontram-se em domínio público.

parece funcionar como uma espécie de heterônimo para as ideias de catástrofe climática e “tempos apocalípticos”. A partir desta percepção, admite-se que a recepção do termo feita por parte dos sujeitos desloca ou reformula seu sentido de modo a englobar — de forma abrangente e desconectada dos rigores acadêmicos — as relações humano/natureza, seja na ótica da ordem ou da desordem.

A transformação postulada por Hall pode ser verificada nas imagens que compõem esta análise a partir de representações que transcendem a proposta de vincular o termo Antropoceno à “ideia técnica” de uma nova era geológica.

O enquadramento proposto na análise aqui realizada compreende a existência de pelo menos duas posições comumente observadas: aquela em que o termo Antropoceno se aproxima de relações harmônicas, integradas e bucólicas com a natureza/planeta; e aquela na qual estas relações expõem a exploração e degradação humana frente ao binômio natureza/planeta.

Relações de Harmonia e Integração

Figura 2 – Antropoceno,



Fonte: Notícia sustentável, 2020

Figura 4 – A utopia na era do antropoceno



Fonte: Vila de Utopia

Figura 3 – Antropoceno. Pandemia como face da crise



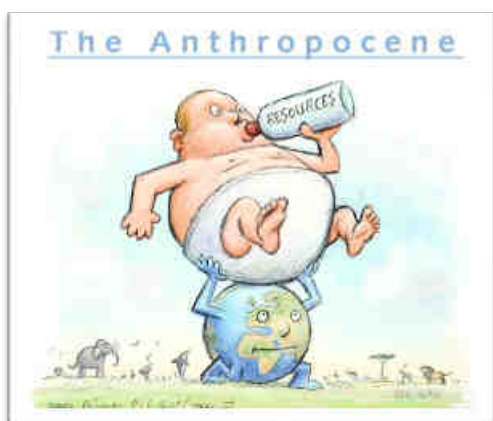
Fonte: Notícia sustentável, 2020

Figura 5 - Antropoceno Humanidade



Fonte: Jornal Grande Bahia, 2020

Figura 6 – It's Anthropocene baby!



Fonte: Sepponet, 2020

Figura 7 - O antropoceno



Fonte: Ecodebate, 2016

Figura 8 – Move to recognise



Fonte: Biodiversity Revolution, 2021

Figura 9 – Geologia Antropoceno



Fonte: Infoescola, 2021

Figura 10 - Dia da sobrecarga



Fonte: Notícia Sustentável, 2020

Figura 11 – Hora do Planeta



Fonte: Tempo, 2021

O Antropoceno como uma questão moral.

Para pensar os conjuntos nomeados como relações de harmonia/integração e relações de exploração/degradação, faz-se uso de contribuições do campo psicanalítico a respeito dos processos de subjetivação e aquisição de linguagem.

No primeiro grupo de imagens observam-se representações em que o planeta está unido a Gaia (deusa da Terra), seguida de outra em que a natureza aparece integrada por um ciclo, um círculo de conexões e integrações capilares ao humano. Há também registros sobre as interconexões entre o cosmos e o humano, entre a dimensão dos astros, do reino animal e a integração destes ao que parecem ser os povos originários de algumas regiões do planeta. Há ainda uma cena que mostra que conservar relações de integração com a natureza, assumir essa responsabilidade seria uma tarefa complexa, um verdadeiro peso sustentado pela humanidade.

No segundo grupo notam-se representações que destacam inicialmente diferentes figuras do “humano”. Estes aparecem ora sob o registro da infantilidade dos bebês ávidos pela satisfação imediata de seus apetites, ora pela ideia de que a destruição do planeta advém da exploração da classe trabalhadora, e ainda a imagem de uma “gluttonaria burguesa” que consome o planeta indiferente ao impacto desta prática. O próximo destaque foca em imagens do planeta associadas à destruição por meio da compressão (ritmo e volume dos usos de bens naturais). Na sequência ilustra-se, tal qual a obtenção do sumo de um fruto, a extração dos recursos do planeta, e talvez por tais razões a última imagem deste grupo simbolize a tendência ao fim da atual dinâmica de vida.

Nas representações de harmonia e integração com a natureza, nota-se que o princípio de ordenamento e sustentação do mundo pode ser pensado desde a obra de Freud: *Formulações sobre os dois Princípios do Funcionamento Psíquico* (1911) como uma transferência da experiência de acolhimento materno¹¹ em direção à realidade externa, em um movimento de deslocamento. A sensação de que existe uma estrutura que atende aos anseios de sua constituição primária (a do bebê), surge nos cuidados da mãe e, é tão logo, gradativamente transportada ao exterior (para além da vivência familiar ou tribal).

O acolhimento materno atuante tanto por meio da dinâmica social, quanto dos meios educativos, é facilmente percebido como próprio e direcionado ao suprimento das necessidades humanas. Dessa forma é possível imaginar o deslocamento das satisfações

¹¹ As menções feitas à figura da mãe ou do acolhimento materno são compreendidas aqui como uma posição ou função que pode ser assumida ou realizada por qualquer sujeito que se ocupe dos cuidados de uma criança, não obrigatoriamente a mãe biológica, ou nem mesmo necessariamente uma mulher.

vividas na primeira infância para um contexto mais amplo (aquele em que o planeta passa a ser tão suficiente quanto o acolhimento materno). Isto equivale a dizer que o ocorrido na projeção desta experiência privada para o universal do planeta como um todo seja também um estágio posterior do aprendizado da dinâmica social do “funcionamento do mundo”.

Para o filósofo Peter Sloterdijk o planeta figura como uma extensão do útero materno. Por meio do conceito de “*Esfemas*” o autor buscou reconstituir as produções metafísicas de diferentes tradições que representaram morfologicamente os lugares de proteção construídos pela humanidade após o nascimento. É no acolhimento pelos braços da mãe que se inicia a extensão do útero materno, da expulsão do deste até a construção de toda uma civilização após a saída do Éden (PITTA, 2017, pp.149-158). Conforme indica o filósofo:

[...] a passagem através da vagina até o ambiente extramaterno, totalmente diferente, se revela como o verdadeiro mundo exterior, em face da intrauterinidade e da imanência da bolsa amniótica. Contudo, da perspectiva topológica, esse [...] processo de retirada dos invólucros não leva necessariamente à queda do recém-nascido em um modo de ser livre de envoltórios, porque, nas condições normais, a contínua proximidade da mãe, como camada esférica, compensa a perda das primeiras proximidades substanciais. (SLOTERDIJK, 2016, p.298)

Tão logo nota-se que esta perspectiva identificada por Sloterdijk é amparada pelas metafísicas das civilizações modernas, sobretudo a metafísica cristã, por propagar a visão do planeta como uma criação feita, “especialmente”, para os seres humanos. Esta compreensão é aquela que coloca tudo que é existente em função da humanidade. O sol existe para aquecer, a multiplicidade da fauna e flora para usos diversos como alimentação, vestuário, caça, pastoreio etc. Toda existência converge para o atendimento das necessidades humanas.

Essa espécie de sustentação ontológica subjetiva — ideia de que o planeta possa ser percebido como tão agregador quanto o acolhimento materno — é tomada neste estudo como raiz ou origem motivadora das recepções que associam o Antropoceno às representações de harmonia e integração com a natureza. Produzir um registro imagético associado ao termo Antropoceno com essas características, especialmente em um contexto em que o mesmo é fortemente vinculado à degradação, leva a imaginar que possivelmente tais imagens direcionadas à ideia de integração cumpram uma função de retomada ou reconstrução de relações harmônicas junto à natureza.

Utilizou-se a ideia de retomada de relações harmônicas junto à natureza, pois conforme sugerido antes, são as reminiscências ou memórias dos afetos primordiais provenientes do acolhimento materno que parecem engendrar as condições para manifestação de uma

espécie de saudosismo do “**acolhimento planetário**”. Tudo se passa como se o deslocamento da afetividade vivida no acolhimento da primeira infância — em uma relação muito próxima da simbiose — fosse capaz de oferecer os recursos para a construção de algo como uma fantasia de reconstrução de uma “mãe natureza” harmônica e interconectada a todos os seres vivos.

Trata-se assim de afirmar que a ideia de natureza ordeira e harmônica é uma formulação imaginária e herdeira, em alguma medida, da extrapolação desejosa, mas não necessariamente consciente, da sustentação promovida pelo acolhimento materno em direção ao planeta, à natureza e afins. Os afetos primordiais da primeira infância, claramente, não são os únicos responsáveis por esta fantasia. Eles figuram muito mais como as condições de abertura para a possível manifestação do saudosismo do “acolhimento planetário” do que como determinantes exclusivos.

A cultura, por meio das elaborações metafísicas, tão vastas e infinitas, tem um papel fundamental para esta questão, pois serão nestas elaborações que o desejo de restituição do planeta ordeiro, suficiente e integrado se inscreverá. Em função da vastidão deste tema não há como demorar-se aqui. Como forma de elucidar e suspender em seguida a questão, cabe uma pequena reflexão acerca do papel da cultura como local de inscrição (OLIVEIRA, 2002, p.123-144) e submissão do desejo: o convívio na cultura e a própria demanda por afeto exigem que o sujeito adeque e reinscreva no social, sob diferentes formas, os contornos formadores das afetações primárias (FREUD, 1923). Ou dito de outra forma, o sujeito precisa encontrar na nova dinâmica social — na qual o acolhimento materno e simbiótico foi esgarçado — os meios de continuidade e extensão de seu pertencimento a um mundo mais ou menos ordeiro e suficiente.

É preciso ainda notar que estes dois diferentes conjuntos considerados (relações de integração e degradação) podem ser pensados como dois estágios ou temporalidades na recepção sobre o tema do Antropoceno. Trata-se de considerar a percepção do mundo como suficiente e apto, como momento original numa escala temporal. Entende-se que a experiência de acolhimento materno por ter forte caráter impregnante — e neste sentido um papel formador para sensibilidade humana —, seja capaz de expandir-se temporalmente no aprendizado do funcionamento do mundo. Contudo, desde o princípio, e ao decorrer do tempo, a experiência de acolhimento materno é transpassada por vivências de desprazer que em boa parte dos casos, no entanto, não são capazes de destituir a vida privada, e por extensão o funcionamento do planeta, de sua suposta ordem inicial ou aparente (BARBOSA; ALBERTI, 2015, pp. 269-285).

Tal perspectiva parece suficiente para que se possa apresentar a correlação entre as relações de exploração e degradação como um segundo momento desta proposição temporal. Se admitirmos que as primeiras vivências que estruturam as sensibilidades humanas se aproximam fortemente de um processo de ordenação do mundo, será mais fácil perceber quais são os referenciais mobilizados quando se busca pensar a alteração, a exploração e a degradação como sinais e expressões da desordem do planeta.

Novamente retomamos a estrutura dos processos de subjetividade e de aquisição da linguagem para sugerir que as experiências de desprazer da vida adulta parecem ser, em alguma medida, referenciadas pelo momento de suposta plenitude promovida durante a “simbiose mãe-bebê”¹². Assim, o momento da separação ocorrida em virtude do complexo de Édipo,¹³ evidencia a compreensão de que as experiências de desprazer seriam, em algum grau, quase sempre herdeiras de um horizonte de suficiência.

Tudo se passa como se as experiências de desagrado constituíssem traços mnêmicos, parciais e fragmentários, mas suficientes para constituir a distância entre um ideal de plenitude supostamente vivido e a perda desta condição. Transpondo essa lógica para a questão que nos importa, as experiências de degradação humana sobre a natureza seriam, em alguns casos, referenciadas por um horizonte de suficiência do planeta, antes puro e harmônico. Assim as alterações, a exploração e a degradação como sinais e expressões da desordem do planeta guardariam alguma ligação com esta anterioridade.

Daí então que o saudosismo do “acolhimento planetário” seja uma das respostas possíveis, dentre várias outras, para os modos de lidar com as demandas impostas pelas questões trazidas no bojo do termo Antropoceno. Não se faz excessivo insistir que tal designação, ao fim e ao cabo, pareça sempre colocar em questão o prenúncio de um futuro incerto e quiçá apocalíptico para a humanidade.

Diante deste arco, deste intervalo que interpõem vivências de um tempo real frente à virtualidade de uma suposta plenitude, escolhas subjetivas se constituem. São essas estruturas subjetivas, essas sensibilidades, que formariam as visões de mundo responsáveis pelas representações de degradação de um mundo, antes pleno e suficiente.

¹² Por “simbiose mãe-bebê” diz-se dos primeiros momentos em que o bebê está em posição de ser possivelmente, na maioria das vezes, atendido em seus desejos e necessidades, de modo a perceber-se imiscuído ou indiferenciado daquele que exerce esses cuidados. Pretende-se enfatizar este momento de tendência à predominância de satisfações, o princípio do prazer primário em que o desejo sugere a equivaler ao ato.

¹³ As experiências de desprazer acompanham o sujeito desde os primeiros momentos de vida, no entanto, em um dado momento do complexo de Édipo o sujeito tende a ser “separado” desta “dinâmica simbiótica”.

Se bem compreendido, é possível perceber que tanto as representações do conjunto harmonia/integração como as imagens do grupo exploração/degradação aparentam sob diferentes formas englobar aquilo que nomeamos como saudosismo do “acolhimento planetário”. Ao contrário do que possa parecer não se tratam de diferentes “tipos de consciência”, de distintas leituras do mundo, mas na verdade, da fixação em dois estágios ou momentos diferentes de uma mesma posição subjetiva. Condição essa que articula ou vincula os afetos primários, formadores das sensibilidades e das formas de experienciar o mundo, às metafísicas que ordenam o mundo pela transcendência.

A percepção sobre o estágio de degradação de qualquer ente parte inevitavelmente daquilo que se sabe ou se supõe saber sobre o estágio anterior, ou a forma original. Eis que as metafísicas fundantes das civilizações modernas aparecem como os grandes suportes das projeções subjetivas de ordenamento do mundo, e que seriam a todo tempo acessadas e reelaboradas no sentido de compor o ambiente de inscrição do desejo de suficiência. Esta dinâmica ocorre tanto pela via primária, aquela que recupera as experiências afetivas da primeira infância e em função disso produz representações de harmonia e integração quanto pela via secundária, que se ocupa da representação da degradação como forma de expressar, pela via inversa, o desejo de restituição e reordenamento, de reintegração ao mundo suficiente.

Duas questões centrais podem ser úteis para pensar essa proposição: quem é o sujeito que pensa a degradação do mundo; e qual é o planeta que se pensa estar sendo degradado. Essas interrogações serão igualmente úteis na consideração das posições morais que advêm do recurso à metafísica, sobretudo a figura da culpa e as confrontações desta com o conceito de responsabilidade.

Se nos ativermos à metafísica cristã será possível responder a primeira questão imaginando que o sujeito que pensa a degradação do mundo o faça talvez próximo da posição subjetiva daquele que está em falta perante a divindade. Destruir o mundo criado por um deus, e neste caso aquele a quem se deve obediência e servidão, é estar em posição de culpa. Conforme nos lembra Freud o sentimento primevo de culpa surge como uma elaboração, a partir da apropriação pela teologia cristã como uma falta para com Deus:

O obscuro sentimento de culpa que pesa sobre a Humanidade desde os tempos primitivos em algumas religiões se condensou na hipótese de uma culpa primigênia, de um pecado original [...] Se o Filho de Deus teve de sacrificar a sua vida para redimir a Humanidade do pecado original, [...] o pecado original foi uma culpa contra Deus Pai, então o crime mais antigo da Humanidade teve de ser um parricídio, a morte do pai primordial da primitiva horda humana, cuja imagem mnésica foi, mais tarde, transfigurada em divindade. (FREUD, 1915, p.23)

Se atentos à observação de Freud será possível inferir que a culpa se aproxima de uma condição anterior ao sujeito. Neste sentido os julgamentos a respeito das ações da humanidade, na qual todo sujeito está inserido, serão referenciados por essa posição de culpa prévia. E dessa forma o autojulgamento sobre as ações humanas no planeta terá como base esta posição primeira ou original, daquele que esteve desde a origem em dívida com a divindade (pelo pecado original). E assim o bojo de questões trazidas pelo Antropoceno figuraria apenas como mais um local de reinscrição da culpa original do sujeito. Se imaginarmos que a culpa sobre as ações antrópicas já existia antes mesmo da formulação do termo Antropoceno, perceberemos que com sua entrada este passa a figurar como momento de reatualização da culpa primeva ou original.

Conjugar as posições apresentadas por Freud sobre a culpa àquelas propostas por Nietzsche para este mesmo tema permite indicar o caráter limitado que a posição culposa demonstra ocupar diante dos enfrentamentos da crise climática. Conforme Nietzsche procurou demonstrar em a *Genealogia da Moral*, a culpa, enquanto reconhecimento de um erro, ou de um dano, seria a condição necessária para fornecer àquele que foi prejudicado uma forma de compensação pela prática de uma crueldade prazerosa (NIETZSCHE, 1887.) Desde Freud que essa posição pode ser complexificada, no sentido de compreender que a culpa não é apenas algo que se abate sobre o sujeito de forma coercitiva. Do ponto de vista das dinâmicas do inconsciente esta é também uma posição que inclui o sujeito no interior de uma ordenação, razão pela qual é possível sustentar que a posição culposa possa ter algum grau de dimensão satisfatória.

Desejar a punição, requerer a lei paterna e o castigo que lhe seja devido, é garantir um lugar de acolhimento ainda que sob a forma de uma sentença moral. É em alguma medida afastar-se da total ausência de sentido e de orientação. Ser culpado é ter diante de si alguém ou algo que ao lhe corrigir lhe assiste e lhe garante segurança. Ao transpor essa lógica para a questão das incertezas sobre o futuro do planeta, sugere-se que ocupar a posição culposa, e inclusive deseja-la, possa fornecer a sustentação imaginária que afaste qualquer percepção da realidade como uma dinâmica também permeada por um conjunto de ocorrências insondáveis e incontroláveis, em um planeta sem garantias ou ordenação.

Esta mesma lógica parece suficiente para responder à questão a respeito de qual é o planeta que se pensa estar sendo degradado. Trata-se da destruição de uma estrutura que foi desde cedo vinculada ao acolhimento materno durante o processo de socialização e de educação infantil. O planeta como uma extensão do útero materno tal qual pensado por Peter Sloterdijk (SLOTERDIJK, 2016) é potencializado e hiper elaborado por infinitas metafísicas

e tradições. Aqui destacamos a metafísica cristã pela prevalência e disseminação que há na realidade brasileira e mundial.

Se pensarmos como a filósofa Márcia Tiburi, para quem a palavra responsabilidade significa as consequências de um ato livre, será possível delinear as diferenças entre culpa e responsabilização (TIBURI, 2018). Distinta da culpa, em uma postura de responsabilização, o que está em questão não são os pressupostos morais mobilizados pela tradição metafísica. Na responsabilização parece haver um deslocamento que se distancia de uma visão ideal e precedente. Em alguma medida a responsabilização se aproxima mais do objeto a que se destina cuidar do que da posição de culpa imaginária, consciente ou não, que os sujeitos mantêm sobre si mesmos.

Ao adentrar o horizonte de responsabilização tal qual pensado por Tiburi, recursos como a afirmação de **desamparo** de Vladimir Safatle (2016, p.37) e a percepção da **vulnerabilidade** de Judith Butler (2015, p.14) tornam-se relevantes para indicar o necessário rompimento com a posição culposa manifestada pelo sujeito do saudosismo do acolhimento planetário. Tanto a formulação de Safatle quanto a de Butler parecem voltar-se para os enfrentamentos imanentes à condição humana. Em um movimento que despotencializa o desejo imperativo, irrefletido e atávico, por alguma ordem transcendente que garanta a ausência de risco — movimento que abala a ideia de um mundo seguro que seja desde sempre já constituído por um sentido prévio e suficiente.

Considerações Finais.

Conforme buscou-se demonstrar a percepção de que o planeta a que hoje se assiste à degradação já foi um local dotado de suficiência mantém vínculos com os processos de subjetivação e de aquisição da linguagem em interlocução com as hiperelaborações presentes nas culturas, nas metafísicas e nas tradições. O que chamamos de “saudosismo do acolhimento planetário” expressa uma das reações possíveis, quando os sujeitos são confrontados com expectativas de um futuro incerto e temeroso.

Conforme verificado pelas imagens selecionadas foi possível indicar que o termo Antropoceno figura como um dos temas ou elementos que mobilizam reações produtoras de saudosismos imaginários. A fantasia que se buscou detalhar foi aquela em que o planeta, na ausência da ação humana, estaria próximo de constituir-se como um ente ordeiro, harmônico, plácido, bucólico, integrado e afins. Estes signos da suficiência estariam sendo perdidos em função da ação antrópica.

Do mesmo modo, notou-se que a forma de lidar com as demandas causadas pelas ações humanas no planeta são, em alguma medida, tributárias das posições subjetivas assumidas pelos indivíduos diante da percepção da realidade, de seus modos de ler e interpretar a existência. A seleção de imagens proposta forneceu alguma dimensão do papel ocupado pelas metafísicas nas formas utilizadas pelos sujeitos para implicarem-se no processo de destruição.

Por meio das reações culposas conjectura-se que o real comprometimento com as condições do planeta seja baixo ou nulo, já que neste caso trata-se de pensar a reatualização do desejo do sujeito pela punição, e sobretudo a ânsia pelo surgimento de uma figura forte e ordeira que possa no lugar dele restituir a suposta harmonia e ordem original ao planeta. Uma figura que tal como um deus todo-poderoso, ou um representante que demonstre suas qualidades, possa trazer a ordem de volta, já que este sujeito ocupa apenas a posição de criatura que deseja fortemente este retorno.

Daí então que aos teóricos do Antropoceno caberia um cuidado especial frente aos riscos de suas propostas estarem permeadas por moralismos, ou suas discussões serem produtoras de recepções mais voltadas aos juízos morais que aos diagnósticos válidos e propositivos. Em ambos os casos ou riscos, as discussões propostas por essa classificação estratigráfica funcionariam como veículo de recepções produtoras de desejos de restauração. Por ter surgido na geologia, caberia ao universo teórico do Antropoceno reivindicar um niilismo originário em suas discussões, algo semelhante a um “um niilismo das rochas”. Isto para evitar tornar-se um novo locus de mistificação e messianismos apocalípticos, ou nutrir afetos desejosos pela lei repressora e ordenadora, o que em termos freudianos equivaleria ao desejo pela lei paterna, movimento ambivalente que congregaria a vontade de assassinar o pai da horda primitiva e o apego a esta mesma autoridade simbólica (FREUD, 1913-1914) — o Antropoceno como sintoma de um desejo pela lei, pela restauração.

Por niilismo originário busca-se propor um horizonte teórico preocupado e atento à necessidade de efetuar um “esvaziamento” das metafísicas fundantes, de modo a instaurar um olhar responsável e consciente que pudesse criar ou recuperar a percepção de que à humanidade nada foi prometido, o sol não existe para aquecê-la tampouco algum futuro será garantido por qualquer transcendência metafísica. Este esvaziamento permitiria às formulações teóricas sobre o Antropoceno visualizar um dos dados mais evidentes da existência no planeta terra: a vida humana é um evento aleatório para o qual não há qualquer instância ou razão prévia, ordenadora e suficiente.

O ato de partir da constatação da formulação de Nietzsche de que a existência de vida no planeta terra é um acidente da matéria parece conter um mínimo de coragem e lucidez

necessários aos enfrentamentos climáticos futuros. Destituir-se da posição de pertencimento a alguma fantasia metafísica é também uma afirmação de força. Tal qual pensado por alguns filósofos, há uma expressão de força e de coragem na recusa das metafísicas transcendentais, ordenadoras e totalizantes. A defesa da percepção e da afirmação do desamparo como condição para luta política em Vladimir Safatle — ou até mesmo a consciência da vulnerabilidade como condição intrínseca ao humano em Judith Butler — fornecem dimensões desta força e coragem que surgem a partir da destituição do desejo pela segurança de algo que nos foi na origem, ou desde sempre garantido.

Se as teorias do Antropoceno puderem se revestir desta perspectiva, ocupar essa posição, ou vestir essa roupagem, talvez elas possam fornecer proposições na quais pensar e habitar o planeta signifique englobar o acaso e a aleatoriedade próprios à dinâmica da vida existente nele. Para que neste conceito as utopias e virtualidades, os novos sentidos e as novas formas de habitar o mundo estejam mais próximas do que Friedrich Nietzsche nomeou como Amor Fati, o amor e o interesse pelo acontecimento, seja ele qual for.

Documentação

Antropoceno: a nossa época. Do nano ao Macro, 2013. Disponível em: <<http://www.nano-macro.com/2013/02/Antropoceno-nossa-epoca.html>>. Acesso: 01/09/2021.

It's the Anthropocene Baby! Sepponet, 2020. Disponível em: <<http://www.seppo.net/cartoons/displayimage.php?pos=-1550>>. Acesso: 01/09/2021.

NAIME, R. Antropoceno. EcoDebate, 2016. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2016/06/28/Antropoceno-parte-13-artigo-de-roberto-naime/>>. Acesso: 01/09/2021.

DEXTRO, R. B. Antropoceno. Infoescola. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/geologia/Antropoceno/>>. Acesso: 01/09/2021.

LOWE, A. Recognise human epoch the anthropocene. Biodiversity Revolution. Disponível em: <<https://biodiversityrevolution.wordpress.com/2015/03/14/move-to-recognise-human-epoch-the-anthropocene/>>. Acesso: 01/09/2021.

Hora do Planeta. Tempo. Disponível em: <<https://www.tempo.com/noticias/actualidade/hora-do-planeta-e-as-outras-8-759-horas-do-ano-clima-mudanca-climatica.html>>. Acesso: 01/09/2021.

O que o Dia da Sobrecarga na Terra nos diz. Notícia Sustentável, 2020. Disponível em: <<https://www.noticiasustentavel.com.br/dia-da-sobrecarga-o-que-e/>>. Acesso: 01/09/2021.

Antropoceno, Gaia e Ecofeminismo. Oficina Raquel, 2020. Disponível em:

<<https://www.oficinaaraquel.com.br/2020/07/02/Antropoceno-gaia-e-ecofeminismo/>>.
Acesso: 01/09/2021.

KETTLE, W. Antropoceno: a pandemia como face da crise ecológica. História e Natureza, 2020. Disponível em:

<<http://www.historiaenatureza.com/2020/06/Antropoceno-pandemia-como-face-da-crise.html>>. Acesso: 01/09/2021.

A Utopia na era do Antropoceno. Vila de Utopia, 2020. Disponível em:

<<https://viladeutopia.com.br/a-utopia-na-era-do-Antropoceno/>>. Acesso: 01/09/2021.

Antropoceno, humanidade inicia nova era na história da Terra; O que aconteceria com o planeta se os humanos desaparecessem. Jornal Grande Bahia, 2020. Disponível em:

<<https://www.jornalgrandebahia.com.br/2020/08/Antropoceno-humanidade-inicia-nova-era-na-historia-da-terra-o-que-aconteceria-com-o-planeta-se-os-humanos-desaparecessem/>>.
Acesso: 01/09/2021.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, L.; ALBERTI, S. A questão da procriação feminina na estrutura psicótica. Revista Trivium - Estudos Interdisciplinares, Rio de Janeiro, v. VII, p. 269-285, 2015.

BUTLER, J. Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto? 5ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

FREUD, S. Escritos Sobre a Guerra e a Morte - 1915. Covilhã: Lusofia Press, 2009.

FREUD, S. O Eu e o Super-Eu (Ideal do Eu) (1923). In: _____. Obras Completas Volume 16 (1923-1925). 1ª. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

FREUD, S. Formulações sobre os dois Princípios do Funcionamento Psíquico (1911). In: _____. Obras Completas Volume 10 (1911-1913). 1ª. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

FREUD, S. Totem e tabu. In: _____. Obras completas, volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Cia das Letras.

HALL, S. Cultura e Representação. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HILST, H. Cascos & Carícias & Outras Crônicas. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2004.

NIETZSCHE, F. W. Genealogia da moral - 1887. 1ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2018.

NIETZSCHE, F. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos Editorial, 2010.

OLIVEIRA, D. C. O texto freudiano como analisador da cultura: uma resposta aos discursos totalizantes da ciência e da religião. Revista Mal-Estar e Subjetividade, Fortaleza, v. II, n. 2, p. 123-144, Set-2002.

PÁDUA, José Augusto. A Dimensão Ambiental do Conhecimento Histórico. Revista de História Regional, Paraná, p. 457-484, 2014. Disponível em:

<<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>>.

PÁDUA, José Augusto. “Vivendo no Antropoceno: incertezas, riscos e oportunidades”. In OLIVEIRA, Luiz Alberto. (Org.). Museu do Amanhã. 1 ed. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.

PITTA, M. F. Resenha: Esferas I: bolhas, de Peter Sloterdijk. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 149-158, jan/jul 2017.

SAFATLE, V. O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SLOTERDIJK, P. Esferas 1: Bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TIBURI, M. Existência como Doença — Café Filosófico CPFL. youtube, 2018. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=wgZfNihaFL4>>. Acesso em: 25 Setembro 2021.

TURIN, R. A "catástrofe cósmica" do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. Academia.edu, 2022. Disponível em: <https://www.academia.edu/70916530/A_cat%C3%A1strofe_c%C3%B3smica_do_presente_alguns_desafios_do_Antropoceno_para_a_consci%C3%A2ncia_hist%C3%B3rica_contempor%C3%A2nea>. Acesso em: 01 fev. 2022.

VEIGA, J. E. O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra. 1ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

A POSSIBILIDADE DE ENSINARMOS FILOSOFIA COM HQ's. “OS MUTANTES INVADIRAM A SALA DE AULA!”.

*Leandro Raphael Vicente*¹⁴

RESUMO: O presente trabalho visa discutir o modo como HQ's são trabalhadas no ensino de filosofia, seja como “mera ilustração” ou na promoção de uma verdadeira parceria entre conceitos e imagens. Além disso, acompanharemos o relato de uma experiência com a adaptação dos X-Men para uma discussão sobre intolerância e diversidade com adolescentes do ensino médio, um trabalho que considerou os pressupostos da Filosofia Pop como reflexão para um novo olhar sobre este recurso didático em sala de aula.

Palavras Chave: Ensino de filosofia; Quadrinhos; Filosofia Pop; Material didático.

ABSTRACT: The present work aims to discuss the way comics are worked in philosophy teaching, either as a “mere illustration” or in the promotion of a true partnership between concepts and images. In addition, we will follow the report of an experience with the adaptation of the X-Men for a discussion about intolerance and diversity with high school teenagers, a work that considered the assumptions of Pop Philosophy as a reflection for a new look at this didactic resource in the classroom.

Keywords: Teaching philosophy; Comics; Pop Philosophy; Courseware.

Introdução

A experiência como docente de filosofia no ensino médio é bastante desafiadora, principalmente quando se trata de escola pública em regiões de alta vulnerabilidade. Infelizmente, são várias as dificuldades enfrentadas no cotidiano escolar, tais como: O desconhecimento da importância da disciplina por parte de alunos e professores, a baixa quantidade de aulas por semana em cada sala, os preconceitos e as contínuas investidas para a retirada da filosofia do ensino médio ou a sua própria descaracterização, etc. Questões específicas desta disciplina, que somados aos problemas sociais e econômicos daqueles que não recebem a devida atenção do poder público, tornam-se um desafio ainda maior para o seu ensino.

Pensar novas práticas e estratégias de ensino da filosofia, num cenário tão desfavorável como este, é fundamental para que o exercício da reflexão crítica e filosófica não sejam negados aos estudantes. Tendo em vista que, o estudo da filosofia possa contribuir na formação integral dos mesmos, oferecendo-lhes instrumentos valiosos para pensarem sobre si mesmos e o mundo em que vivem, de modo mais coerente e aprofundado.

¹⁴ Graduado em Filosofia-Unicastelo

O trabalho de adaptação das histórias em quadrinhos para o ensino de filosofia surgiu, justamente, com o propósito de tornar as aulas mais interessantes e significativas, capazes de conectarem importantes reflexões sobre justiça, liberdade, diversidade etc. com histórias presentes nos quadrinhos, tão populares entre os jovens em geral. Ou seja, a parceria entre HQ's e filosofia ofereceriam um poderoso instrumental pedagógico para o desenvolvimento da leitura crítica dos estudantes, assim como introduzir temas presentes em obras filosóficas.

Neste artigo, iremos apresentar uma proposta de ensino da filosofia com os quadrinhos, formulada a partir de experiências com estudantes do ensino médio de uma escola pública em SP, utilizando os personagens XMEN e o filósofo Michel Foucault para discutir sobre intolerância e diversidade. Além disso, o nosso trabalho visa levantar questões importantes relacionadas à didática e ao ensino de filosofia com tal recurso pedagógico, em busca de novas perspectivas e abordagens para aulas de filosofia.

Adaptando HQ's para o ensino de filosofia.

A adaptação¹⁵ dos quadrinhos para o ensino de filosofia não é uma novidade em si, basta visitarmos obras como *Iniciação à Filosofia* de Marilena Chaui, tradicionalmente distribuídas em escolas públicas, que encontraremos diversas tirinhas da Mafalda, Calvin e tantos outros personagens. No entanto, o modo como são utilizadas tais estórias são, em grande medida, para somente ilustrar determinados conteúdos filosóficos. Vejamos o exemplo a seguir, presente na mesma obra, que utiliza o personagem Piteco de Mauricio de Souza para fazer alusão ao mito da caverna de Platão:

¹⁵ Entendemos por adaptação das HQ's para o ensino de filosofia como o ato de ajustar ou adequar os quadrinhos para reflexões filosóficas em sala de aula, seja por meio de tiras ou trechos de histórias maiores trazidas de maneira impressa ou transmitidas em telas digitais. Na adaptação, pode-se selecionar, recortar ou reorganizar as imagens escolhidas para uma apresentação aos alunos, que dependerá dos recursos disponíveis e da sequência didática utilizada.



Quadrinhos da história *As sombras de vida*, de Maurício de Sousa. Tal como o protagonista do Mito da Caverna, o personagem Piteco busca convencer os outros de que aquilo que veem não é a realidade em si.

A atitude filosófica

11

Figura 1: Tirinha do Piteco adaptada para o livro *Iniciação a filosofia*.
Fonte: CHAUI, Marilena. *Iniciação à filosofia*. p.13.

Outra forma de ensino da filosofia através dos quadrinhos está presente na coletânea de livros de William Irwin, responsável por coordenar diferentes publicações que envolvem Super-heróis com a filosofia. Em cada livro pode-se encontrar diferentes questões filosóficas espalhadas em seus capítulos, análises que envolvem personagens famosos da cultura pop e temas presentes na filosofia. Entretanto, tais materiais carecem de planos de aula ou orientações mais precisas sobre possíveis adaptações para a sala de aula, deixando de lado, inclusive, as imagens que poderiam promover tais discussões.

Em ambos os materiais, não se pode encontrar uma verdadeira valorização das imagens das HQ's, nem critérios ou sugestões para selecionar, adaptar ou utilizá-las em sala de aula. Além disso, parecem subestimar o potencial comunicativo das mesmas, já que fixam, na maioria das vezes, suas análises nos enredos e textos escritos em balões de falas.

Neste sentido, vale destacar o movimento Filosofia Pop, que tem no Brasil Charles Feitosa como seu representante, pois visa uma verdadeira parceria entre imagens e conceitos. Para ele, a combinação entre a ótica do filósofo com a do artista seria um jeito diferente de tratar temas complexos da cultura e da existência, com maior alegria e leveza (FEITOSA, 2004).

Em seu livro *Explicando filosofia com arte*, Feitosa nos propõe uma nova relação com as imagens durante o exercício filosófico, trata-se de superarmos a utilização das mesmas

como “mera ilustração” ou “adorno” para os textos. Neste sentido, as imagens seriam realocadas e também poderiam servir como “ponto de partida” para as discussões, guiando os conceitos ao invés de somente ilustrar ideias presentes nos textos trabalhados.

Por meio da filosofia pop, Feitosa também problematiza os critérios de seleção dos conteúdos que são considerados, muitas vezes, “clássicos da cultura”. Para ele (2001), a filosofia deve ser pop ao deixar explodir as questões essenciais, sem distinções ou hierarquias entre conhecimentos eruditos e populares, conceituais e imagéticos. Proposta que permitiria um novo olhar sobre os quadrinhos em sala de aula, justamente o que estamos procurando.

Desta forma, propõe-se um novo lugar para os quadrinhos durante o ensino da filosofia, uma mudança significativa, capaz de propiciar novas estratégias pedagógicas com este material. Tal adaptação permitiria uma verdadeira aproximação à realidade dos jovens, já que muitos personagens que eles conhecem estão presentes em animações e séries de TV, filmes, jogos, brinquedos e vestuários. Motivo pelo qual optamos pelos quadrinhos dos X-MEN para discutir sobre intolerância e diversidade.

Portanto, o nosso esforço por apresentar experiências bem sucedidas com a adaptação dos quadrinhos com este viés, tem por objetivo oferecer novas possibilidades pedagógicas. Além disso, visamos um novo modo de exploração dos quadrinhos enquanto materiais didáticos, superando a “mera ilustração” para uma parceria genuína entre a nona arte e a filosofia, a fim de se produzirem novas reflexões sobre temas diversos.

O potencial das HQ's como material didático.

Como pudemos ver, a combinação entre filosofia e quadrinhos em sala de aula, nesta perspectiva, poderia resultar em novas experiências filosóficas com os estudantes, capazes de tornarem as aulas mais significativas para os mesmos. Isto se deve, justamente, pelo interesse que muitos jovens possuem pelas HQ's, seja por conterem histórias divertidas, personagens bem elaborados ou imagens bem desenhadas, os quadrinhos atraem um grande número de crianças e adolescentes.

Desta forma, acreditamos que a sua adaptação para o ensino de filosofia potencializaria o interesse dos jovens para reflexões sobre diferentes temas, tornando as aulas mais divertidas e atrativas para os adolescentes. Nas palavras de Renata Alpis e Silvio Gallo:

Uma grande preocupação no campo da educação que já há anos incomoda os profissionais desta área é a do aparentemente cada vez menor interesse que os jovens têm pela escola. A incompatibilidade entre a crescente atração

que os acelerados avanços tecnológicos do mundo contemporâneo exercem nos jovens e a tradicional estrutura da escola aguça as discussões sobre, entre outras, a questão das práticas de ensino. A pergunta que está por trás dessa preocupação é a de como competir com todas as seduções do “mundo lá fora” na hora de ensinar. (ASPIS; GALLO, 2009, p.75)

Por tratar-se de uma linguagem predominantemente imagética, os quadrinhos poderiam facilitar as relações entre conceitos filosóficos e situações do cotidiano, já que por meio de suas histórias seria possível re/tratar questões referentes à ética, à responsabilidade pessoal e social, à justiça, ao crime e ao castigo, às emoções humanas, etc. (WESHENFELDER, 2011, p.3-4). Por isso, os quadrinhos ofereceriam um perfeito conjunto de situações e narrativas para diferentes análises e discussões filosóficas acerca da realidade, estimulando a imaginação e a reflexão dos alunos.

Mas, estaríamos corretos ao afirmar que tal adaptação dos quadrinhos para sala de aula os transformariam em materiais didáticos? Segundo Denise Bandeira (BANDEIRA, 2009), é possível dizer que sim, já que entende-se por material didático qualquer tipo de conteúdo materializado, seja por meio de impressos, de forma concreta ou mesmo digital, desde que se tenha uma finalidade pedagógica.

Além disso, também acreditamos ser importante “dessacralizar” os materiais didáticos recebidos nas escolas, já que muitas vezes são encarados como “verdades inquestionáveis”, sem qualquer abertura para a experimentação de outras estratégias pedagógicas, como é o caso desta forma de adaptar os quadrinhos para a sala de aula. Segundo Paulo Freire:

Na medida em que esta visão “bancária” anula o poder criador dos educandos ou os minimiza, estimulando sua ingenuidade e não sua criticidade, satisfaz o interesse dos opressores: para estes, o fundamental não é o desnudamento do mundo, a sua transformação. (FREIRE, 1970, p.34).

Não se trata, porém, de rebelar-se contra o currículo, abolir os livros didáticos ou ignorar qualquer legislação vigente para trazer os quadrinhos de forma impositiva ou irresponsável para os educandos. Mas, considerar a realidade midiática que os jovens estão inseridos e a possibilidade de um diálogo mais profundo sobre temas do cotidiano a partir das HQ's e dos textos filosóficos.

O pesquisador de quadrinhos Angela Rama e Waldomiro Vergueiro (RAMA; VERGUEIRO (2016) também nos apontam outras vantagens de se utilizar este recurso em sala de aula, dentre elas a grande quantidade de informações presentes nas HQ's, o seu poder comunicativo, o incentivo para leitura e a possibilidade de utilização em diferentes faixas

etárias. Trata-se, portanto, de um rico e poderoso instrumento pedagógico para ser utilizado no ensino de filosofia, ou seja, não pode ser ignorado ou desprezado.

X-Men, intolerância e discriminação.

Nosso objetivo é o de demonstrar o potencial de nossa proposta, que não visa somente utilizar os quadrinhos como “mera ilustração” ou apontar possíveis conexões entre filosofia e personagens da cultura pop, mas uma experiência filosófica que visa combinar genuinamente as imagens aos conceitos. Neste sentido, iremos apresentar a nossa experiência com alunos do 2º ano do EM, numa escola pública de região periférica em SP, onde discutimos sobre intolerância e diversidade a partir dos super-heróis X-Men e do filósofo Michel Foucault.

Na ocasião, a escola também desenvolvia um projeto em paralelo, que envolvia alunos e professores para o dia da consciência negra. Foram realizadas diferentes ações pedagógicas com esta temática, tais como: Dança, vídeo, desfile, decoração, jogos de origem africana etc. Como contribuição, também decidimos utilizar os quadrinhos como ponto de partida nas aulas de filosofia para uma reflexão a respeito da intolerância, da diversidade e do racismo.

Consideramos os X-Men uma boa história para tratar sobre o assunto, já que muitos de seus personagens também surgiram para combater os estereótipos de super-heróis existentes em sua época. Os X-Mens, por exemplo, foram os primeiros quadrinhos a trazerem uma heroína negra, a primeira HQ a mostrar um casamento Gay, a primeira história onde pessoas excluídas socialmente eram as protagonistas. Aliás, os quadrinhos dos X-Mens tratam, justamente, do assunto exclusão, já que discutem constantemente em seus enredos a questão da intolerância contra os mutantes.

As HQ's dos X-Men discutem a questão da discriminação entre humanos e mutantes, mas a história destes super-heróis não nos mostra somente isso; vai muito além. Seguindo com o assunto da diferença, as HQ's dos super-heróis X-Men apresenta-nos temas sobre a questão de gênero, apresentando super-heroínas em papéis de destaque, uma grande diversidade delas (WESHENFELDER, 2011, p.33).

Além disso, os mutantes aparecem como excelente metáfora para pensarmos sobre toda e qualquer forma de exclusão social, por exemplo: O racismo, a homofobia, o machismo, o capacitismo e o preconceito a tudo aquilo que é considerado anormal ou fora dos padrões aceitos. Como se pode observar, os X-Men nos oferecem um bom conteúdo para discutirmos questões relacionadas ao conceito de normalidade e diversidade, temas bastante explorados na obra de Michel Foucault. Segundo Patrick D. Hopkins, em seu artigo,

(...) O filósofo Michel Foucault (1926 – 1984) descreve a história do anormal, partindo do conceito amplo de “monstro” (uma grande mistura do não natural e do impossível) e chegando ao conceito do “indivíduo que deve ser corrigido” (uma ideia médica e legal mais estreita de humanos que precisam ser melhorados). Grande parte da lição histórica de Foucault trata do modo como a sociedade lida com o anormal, mas também pode estar relacionada com a maneira como qualquer indivíduo percebe sua própria anormalidade (HOPKINS, 2009).

Esta questão fica bastante evidenciada na HQ *Novos X-Men. E de Extinção* (MORISSON, 2014), que trata da destruição de “Genocha”, ilha criada por Magneto para a população mutante viver livremente. Nesta história, inclusive, se podem fazer referências diretas aos terríveis acontecimentos da 2ª guerra mundial, como é o caso da bomba nuclear e das perseguições ao povo judeu.

Como se pode observar, os quadrinhos dos X-Men nos possibilitam diferentes análises e discussões a respeito da falta de tolerância aos diferentes, tema de fundamental importância para ser discutido com os alunos do E.M, conforme a competência nove da BNCC¹⁶ que trata sobre a empatia e a cooperação.

Passo a passo...

Com o objetivo de explorarmos esta discussão sobre intolerância e diversidade junto com os alunos, decidimos criar três momentos distintos, divididos pelo mesmo número de aulas. No primeiro momento, tratamos da intolerância e da diversidade nas HQ's dos X-Men por meio da adaptação de 13 imagens coletadas na internet e exibidas em 7 slides, cujo teor apresentavam os principais aspectos da história e dos seus personagens. No segundo momento, trouxemos uma discussão mais aprofundada sobre os pontos de vistas dos dois personagens centrais dos X-Men, sendo eles: Professor Xavier e Magneto, ambos inspirados em líderes do movimento negro (M. Luther King e Malcon X). No terceiro momento, realizamos a leitura de um fragmento de texto de Michel Foucault presente na obra *Os anormais*, no qual o filósofo aborda o conceito de monstruosidade. Além disso, os estudantes também realizaram duas atividades de escrita ao longo do processo, a fim de elaborarem melhor as suas ideias sobre as questões abordadas.

¹⁶ A BNCC é A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica. (BRASIL, 2018, p.7).

Em relação à escolha das imagens, optamos por apresentar os personagens centrais da HQ¹⁷ em situações que evidenciassem os conflitos ligados à intolerância, variando as imagens dos personagens em adaptações do cinema, TV e vídeo-game. Além disso, os slides também foram incrementados com dados complementares sobre a história dos personagens, possibilitando uma maior quantidade de informações para o diálogo com os alunos. Das imagens utilizadas em sala de aula, selecionamos algumas delas para este artigo:



Figura 2. Deus Ama, o Homem mata.

Fonte: <https://canaltech.com.br/quadrinhos/x-men-uma-metafora-para-o-preconceito-e-para-aintolerancia-158481/> Acesso em 24/02/2022.



Figura 3. Tempestade. Heroína negra.

Fonte: [http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/tempestade-\(ororo-munroe\)/51](http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/tempestade-(ororo-munroe)/51) - Acesso em 24/02/2022.

Figura 4. Casamento de Estrela polar.

Fonte: <http://www.atoupeira.com.br/nova-edicao-da-revista-x-men-extra-traz-o-casamento-do-mutante-estrela-polar/> Acesso em 24/02/2022.

Figura 5. Professor Xavier. Deficiência física.

Fonte: [http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/professor-x-\(charles-francis-xavier\)/53](http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/professor-x-(charles-francis-xavier)/53) Acesso em 24/02/2022.

¹⁷ Sobre os XMEN, inclusive, vale considerar seu sucesso com os adolescentes, pois suas histórias retratam mutantes excluídos da sociedade, que também descobrem seus poderes na puberdade (ROBB, 2017).



Figura 6. Montagem feita com M. Luther King, Malcon X, Prof. Xavier, Magneto e Stan Lee.

Fonte: <https://vocal.media/geeks/actually-stan-lee-didnt-base-marvels-prof-x-and-magneto-on-malcolm-x-and-martin-luther-king-jr> Acesso em 24/02/2022.

Constatou-se que a utilização das imagens dos X-Men em sala de aula para a promoção de diálogos mais aprofundados sobre a intolerância foram bastante efetivas. Muitos alunos participaram da discussão e já conheciam os mutantes por meio de filmes e desenhos animados, inclusive a respeito do conflito entre o pensamento de Magneto e Professor Xavier.

No segundo encontro, com o objetivo de que todos ficassem inteirados sobre a questão, foram trazidas HQ's do acervo pessoal do professor, com páginas previamente separadas, para uma apreciação junto aos alunos sobre quem eram os personagens Magneto e Xavier e o que eles pensavam. Além disso, também foi exibido um trecho do desenho animado dos X-Men, um grande sucesso da década de 90 na Rede Globo¹⁸, episódio que aborda o surgimento de Magneto. Neste trecho, pode-se ver claramente o posicionamento do personagem em relação ao professor Xavier. Trata-se de uma visão mais combativa e menos idealista. Para ele, é necessário que os mutantes entrem numa guerra contra os seres humanos.

Com o objetivo de avaliar a compreensão dos estudantes sobre a diferença dos argumentos dos dois personagens, assim como os seus pontos de vistas sobre ambos, foi solicitado que os mesmos relatassem em seus cadernos o lado que escolheriam caso fossem mutantes daquele universo. A sala de aula ficou bastante dividida sobre quem estaria certo:

Aluno A: “Eu escolheria o Magneto, os humanos nunca reconheceram os mutantes como parte da humanidade, sempre seremos escória. O Magneto pensa que as crianças devem aprender a usar seus poderes desde pequenas...”

Aluno B: “Eu escolheria o lado do professor Xavier, pois ele acredita que humanos e mutantes podem conviver em paz...”

Em seguida, falamos sobre as problemáticas dos dois argumentos, tanto a utopia de um mundo sem conflitos como a postura mais combativa do outro, ambos inspirados em dois líderes do movimento negro nos E.U.A, sendo eles: M. Luther King e Malcon X. Com o

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=Ehg2VgfvrcI> – Acesso em 24/02/2022.

objetivo de que os alunos pudessem comparar as suas semelhanças, foram exibidos trechos de entrevistas de Malcon X¹⁹ e do famoso discurso de M. Luther King em Washington²⁰.

Em nosso terceiro encontro, trouxemos o pensamento de Michel Foucault para sala de aula, um “mutante” entre os filósofos de seu tempo, por meio de um fragmento de texto retirado de sua obra *Os anormais*, que trata sobre a questão da monstruosidade. Vejamos o trecho a seguir:

Monstro, portanto, não uma noção médica, mas uma noção jurídica. No direito romano, que evidentemente serve de pano de fundo para toda essa problemática do monstro, distinguiram-se com cuidado, se não com clareza, duas categorias: a categoria da deformidade, da enfermidade, do defeito (...) e o monstro propriamente dito. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de carneiro é um monstro. É o misto de dois indivíduos: que tem duas cabeças e um corpo... É o misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro (...) (FOUCAULT, 2009. pp. 78-79. *Os anormais*).

Com o objetivo de provocar os estudantes para pensarem sobre a linha que divide os seres humanos, considerados normais, daqueles que apresentam características “monstruosas”, sejam elas físicas ou no modo de agir, realizamos a nossa leitura considerando os aspectos imagéticos e conceituais presentes no texto. Desta forma, os alunos foram convidados a imaginarem tais figuras humanas no mundo em que vivemos e a refletirem sobre o modo como as mesmas são tratadas, por exemplo: Os transsexuais, os deficientes físicos e intelectuais, os gêmeos siameses, etc. Como eles tratam essas pessoas e o que eles fariam se tivessem alguém na família em tais condições?

Além disso, falamos sobre a trajetória de Foucault e das perseguições que ele também sofreu por ser homossexual em seu tempo, de como o seu texto trata uma questão da sua própria vida, a intolerância. Obviamente, não buscamos aprofundar o pensamento e obra do filósofo francês, mas a leitura deste fragmento nos possibilitou conhecer um pouco mais de suas ideias e assim provocar novas reflexões sobre a questão da falta de tolerância com as pessoas consideradas diferentes. Neste sentido, também foi solicitado para que os alunos refletissem sobre o modo como se percebiam, se, em algum momento, já tinham se sentido como “monstros”:

Aluno 1: “A maior parte da minha adolescência eu me sentia, de fato, um monstro. Não tinha apenas a ver com a minha aparência, mas também com a resolução das coisas que eu gosto...”

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=NLpfZc79na8&t=4s> - Acesso em 24/02/2022.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=aWlhPFHOI-Y&t=4s> - Acesso em 24/02/2022.

Alunos 2: “Sobre a minha aparência na maioria das vezes eu tenho a auto estima muito baixa, pois por conta que eu sou magra e tenho alguns “defeitos” que eu não gosto...”

Aluno 3: “Já me senti um monstro, a sociedade já me fez pensar que eu era um monstro por não ter cabelo liso...”

De maneira geral, tanto os X-Men quanto o texto filosófico de Foucault possibilitaram uma reflexão importante sobre a valorização da diferença e a crítica a certos padrões estabelecidos, um novo olhar sobre uma temática tão complexa em nossas vidas. Percebeu-se que a Filosofia Pop nos apresentaria um caminho diferente para filosofar com os adolescentes, por meio de uma parceria entre imagens e conceitos, que potencializa e desperta o interesse dos jovens pela reflexão filosófica, de modo mais descontraído e leve.

Algumas considerações.

A pesquisa com adaptação de HQ's para sala de aula, que considera os aspectos levantados pela Filosofia Pop, ainda possui carácter introdutório e carece de outras experimentações e análises. Porém, o modo como os nossos estudantes participaram das discussões e se envolveram ao longo do processo, deixaram-nos evidências de que este é um caminho a ser explorado no trabalho docente com os quadrinhos, uma nova possibilidade para se levar este recurso para as aulas de filosofia.

Referências bibliográficas

ASPIS, Renata Lima; GALLO, Silvio. Ensinar filosofia: um livro para professores. São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

BANDEIRA, Denise. Materiais Didáticos / Denise Bandeira. – Curitiba, PR: IESDE, 2009.

BARBOSA, Alexandre. Como usar quadrinhos em sala de aula / Alexandre Barbosa, Paulo Ramos, Túlio Vilela ; Angela Rama, Waldomiro Vergueiro, (org). – 4. Ed., 4ª reimpressão. São Paulo : Contexto, 2018. – (Coleção Como usar na sala de aula)

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf> Acesso em 20/07/2020

CHAUI. Marilena. Filosofia. Iniciação à Filosofia - *Ensino Médio. Volume. Único. 3ª edição.* São Paulo • 2016. Manual do Professor

IRWIN, William (org.). XMEN e a filosofia. São Paulo: Madras, 2015.

- FEITOSA, Charles. Explicando filosofia com arte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- _____. O que é isto - Filosofia Pop?. In: Daniel Lins. (Org.). Nietzsche e Deleuze - Pensamento Nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, v. , p. 95-105.
- FOUCAULT, Michel. Os anormais. São Paulo: Martins Fontes. 2001.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 55^a ed. (1^a edição: 1970). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2013.
- HOPKINS, Patrick D. A sedução do normal: quem não quer ser um mutante? In: IRWIN, W. (Coord.). X-Men e a filosofia. São Paulo: Madras, 2009.
- MORISSON, Grant et alii. Novos X-Men - E De Extinção. Graphic Novels Marvel Ed. 23. Brueri, São Paulo: Panini Brasil. 2014.
- ROBB, Brian J. A identidade secreta dos super-heróis: a história e as origens dos maiores sucessos das HQs: do Super-Homem aos Vingadores/ Brian J. Robb; tradução André Gordinho. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Valentina, 2017.
- RAMA, Angela; VERGUEIRO, Waldomiro (org.). Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula. 4. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- WEASCHENFELDER, Gelson Vanderlei. Filosofando com os super-heróis, Porto Alegre, 2011

FILOSOFIA E REALIDADE NACIONAL: A DIALÉTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

*Matheus Alves de Medeiros*²¹

RESUMO: Qual a relação da filosofia com a realidade nacional? Qual o sentido de se falar em uma filosofia “brasileira”? Tentando responder a essas perguntas, buscaremos examinar os dilemas envolvendo a possibilidade de uma filosofia original no Brasil e as formas pelas quais Gerd Bornheim, em seu texto “Filosofia e Realidade Nacional”, busca resolver tais impasses. Mostrando como a situação colonial impõe desafios específicos à produção filosófica no Brasil, utilizando-se de um procedimento eminentemente dialético, Bornheim nos proporciona alguns caminhos para lidar com o tensionamento entre a pretensão de universalidade que marca a história da filosofia e o caráter singular da formação social brasileira.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Ensino de filosofia. Realidade nacional. Dialética.

PHILOSOPHY AND NATIONAL REALITY: THE DIALECTIC OF BRAZILIAN PHILOSOPHY

ABSTRACT: What is the relationship between philosophy and national reality? What is the meaning of talking about a “Brazilian” philosophy? In order to answer these questions, we will seek to examine the dilemmas involving the possibility of an “authentic” philosophy in Brazil and the ways in which Gerd Bornheim, in his text “Philosophy and National Reality”, seeks to resolve such impasses. Showing how the colonial situation imposes specific challenges to philosophical production in Brazil, by using an eminently dialectical procedure, Bornheim provides us with some ways to deal with the tension between the claim for universality that marks the history of philosophy and the singular character of the Brazilian social formation.

Keywords: Brazilian philosophy. Gerd Bornheim. Philosophy teaching. National reality. Dialectics.

Introdução

No século XX, o ambiente intelectual brasileiro foi marcado por uma indagação profunda acerca da identidade nacional. O que é o Brasil? O que nos constitui enquanto povo e nação? O que deveria representar nossa autenticidade, em termos políticos e culturais, enquanto sociedade? Tais perguntas mobilizaram diversos intelectuais, nas mais variadas áreas da cultura, formando por vezes relevantes movimentos que se arriscaram a pensar o Brasil de maneira renovada: o Modernismo literário, a Tropicália, o Cinema Novo, além da produção de intelectuais de diversos campos, como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e Celso

²¹ Licenciando em Filosofia-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Furtado. Todas essas figuras, além de muitas outras, contribuíram para o que chamamos de pensamento nacional, não apenas por serem brasileiros e produzirem nos limites do território nacional, mas porque, ao tomarem o Brasil como seu objeto privilegiado, indagaram-se por uma forma de reflexão que tem por fundamento e pressuposto a reelaboração da experiência histórica e cultural particular que se produziu e continua a produzir-se no Brasil.

É nesse mesmo horizonte que alguns filósofos irão propor-se a pensar sobre a pertinência, a possibilidade e a natureza de uma “filosofia brasileira”, isto é, de que maneira a filosofia poderia contribuir para essa gama de interpretações sobre a nossa “realidade nacional”. Tarefa ingrata, tendo em vista que, a filosofia, por sua própria natureza, nunca se prestou a tratar de particulares. Muito diferente é a situação de artes como a literatura, a música, o cinema, ou mesmo de disciplinas como a História e a Sociologia, que podem assumir como objeto de análise contextos históricos e estruturas sociais específicas.

Sobretudo a partir da década de 60, simultaneamente ao processo de institucionalização da filosofia acadêmica, com a fundação do departamento de filosofia da USP, diversos filósofos iniciaram um debate sobre a relação da filosofia com a realidade nacional, que resultou, basicamente, em duas posições contrastantes: de um lado, os que acreditavam que deveria existir algo como uma filosofia brasileira, seja porque tomaria o Brasil como objeto, seja por adotar um certo “estilo” autêntico brasileiro, numa tentativa de não se limitar ao estudo da filosofia clássica europeia; de outro lado, havia os que rejeitavam a ideia de filosofia brasileira como algo substantivo, enfatizando o caráter universal de toda filosofia. Certamente, existem, entre esses dois polos, nuances e tonalidades variadas acerca da questão. O que nos interessa, no entanto, é que essa discussão permanece até o tempo presente, ainda como uma indecisão sobre o que fazer com a filosofia num país tão fraturado como o Brasil.

Um das intervenções nessa querela foi realizada pelo filósofo Gerd Bornheim, em seu texto “Filosofia e Realidade Nacional”, de 1979. Como gostaríamos de argumentar, a posição apresentada nesse texto reúne elementos importantes do debate, e das posições dos dois “lados”, o que acaba sendo um índice relevante da discussão. Porém, mais do que isso, o escrito de Bornheim utiliza-se de um procedimento eminentemente filosófico, a saber, a dialética do universal e do singular, como modo de encontrar uma mediação que leve em conta tanto a universalidade do conhecimento filosófico quanto o valor da experiência brasileira para o desenvolvimento criativo da filosofia.

A Questão Nacional

A primeira questão que se apresenta no debate concerne à pertinência ou não do problema em si. Afinal, faria sentido exigir algo como uma filosofia “brasileira”? De onde viria essa pergunta e que natureza teria? Poderíamos nos perguntar, é claro, o porquê de não termos nenhuma durável tradição, que tenha influenciado gerações e que representasse algum tipo de originalidade de nossos conterrâneos. De fato, tivemos muitas contribuições filosóficas ao longo da história do Brasil, mesmo na época colonial (MARGUTTI, 2014, p. 407). No entanto, nenhuma delas configurou-se em um sistema próprio, que formasse tradições “nacionais”, como formou-se, por exemplo, na literatura e na música. Isso se deve, sem dúvida, à difícil imbricação de um discurso do “todo”, como é o da filosofia, em um país tão fragmentado como o Brasil (e como o são a maioria dos países com passado colonial). É evidente que a dificuldade que tivemos de desenvolver a filosofia em território nacional, deve-se, sobretudo, à uma questão de formação, pois

a cultura de um país periférico como o Brasil está inteiramente centrada na ideia de que através de gêneros e formas inescapavelmente europeias - o romance, a poesia, a pintura, a arquitetura etc. -, trata-se de exprimir a verdade original de uma experiência local. Ou seja, só é relevante a forma que promove essa reinterpretação, que seja um instrumento de descoberta e revelação do país. [...] isso não faria sentido em sociedades nacionais consolidadas como a Inglaterra ou a França. Nesses países não há nenhuma insegurança quanto aquilo que se é. (ARANTES apud NOBRE, 2000, p. 352)

Com efeito, é preciso examinar a ausência e presença de filosofia em solo nacional a partir do processo de formação especificamente brasileiro. Porém, essa obsessão com a formação nacional pode levar ao equívoco de essencializar a própria ideia de nação, como se fosse o caso de descobrir nossa “alma nacional”, que serviria de bússola para captar não apenas uma suposta continuidade das manifestações da cultura brasileira, mas sobretudo para apontar seu sentido e destino. De fato, se formulamos o problema nesses termos, corremos o risco de romantizar um suposto “espírito nacional”, que, na verdade, nada mais é do que uma construção histórica violenta (e, no caso brasileiro, colonial e genocida) de classes dominantes. Como explica Vladimir Safatle, historicamente as ambições acerca de uma filosofia nacional eram, na verdade

(...) construções culturais heteróclitas de burguesias locais que procuravam, a partir do século XIX, justificar seu controle e suas fronteiras econômicas produzindo tradições, criando a ilusão de uma organicidade de

ideias e formas que expressariam de maneira privilegiada o ‘espírito’ de um povo. (SAFATLE, 2016)

De fato, é preciso perguntar se cabe à filosofia uma classificação desse tipo e sob quais condições. Não seria da natureza mesma da filosofia a pretensão de universalidade? Pois, a despeito do que se convencionou chamar de filosofia grega, francesa, alemã etc., tais termos acabam servindo mais para definir, por um lado, determinações históricas e geográficas, e por outro, um conjunto de tradições, que em si são extremamente heterogêneas. Afinal, fazer da filosofia algum tipo de expressão de uma “alma nacional”, significaria tirar dela qualquer autonomia enquanto expressão do pensamento, nunca passando de uma manifestação intelectual da natureza de determinada época ou determinado povo.

Se é certo que não se pode isolar a filosofia de seu contexto social, o qual tem papel decisivo na produção das teorias filosóficas (bom lembrar que as condições econômicas, culturais e políticas de uma sociedade sempre contribuem para engendrar formas de consciência específicas), também não seria prudente subordiná-la à tal papel de confirmação de uma tradição cultural específica, que predeterminasse os limites e o destino de toda produção intelectual de um povo, justamente porque a ideia de “povo”, como vimos, é bastante arbitrária, sobretudo em nosso tempo presente. Diferentemente das artes e das ciências como a Sociologia e a História, a Filosofia sempre foi um campo de saber que tem como objeto o universal: “o belo”, “a justiça”, “o bem”, “o ser”. Ela tratou sempre de formas de conhecimento (lógica, estética, ética, metafísica etc.) que informam, pela universalidade de suas verdades, as bases a partir das quais qualquer objeto particular pode ser conhecido, independentemente do contexto.

Porém, ao unir distintos pensamentos em um tipo de unidade, pela sua origem geográfica, correr-se-ia o risco de “colocar sob o mesmo epíteto pensamentos tão díspares quanto os de Kant, Hegel, Marx e Heidegger” (BORNHEIM, 1998, p. 165), quando, na verdade, as “tradições” ou afinidades filosóficas muitas vezes não respeitam limites de um povo, como demonstra, entre tantos outros, o exemplo de “Deleuze e sua ‘tradição’ composta pelo inglês Hume, pelo francês Bergson, pelo holandês Spinoza e pelo alemão Nietzsche.” (SAFATLE, 2016).

Observando atentamente, muito mais do que a ordem de uma identidade nacional, tais pensadores, no que contém de mais original, obedecem ao imperativo da apropriação e transformação do outro em algo novo. Entre pensadores que compartilham de uma mesma nacionalidade, não é em qualquer identidade de “visão de mundo” ou de estilo onde se localiza sua autenticidade enquanto tradição, mas pelo contrário, é na maneira como se

distanciam um do outro, na reelaboração constante da experiência histórica comum em contato com a diferença, articulando de maneira nova as questões clássicas da filosofia. Como Bento Prado Jr. (PRADO JR, 2000, p. 153) bem descreve, o equívoco historicista de tentar encontrar uma essência pura da nação parece sugerir que

(...) é a identidade do espírito que garante a continuidade da História e que faz com que as várias filosofias pareçam suceder-se dentro de um mesmo tempo, como as frases sucessivas de um único discurso [...]. Mas, na cumplicidade entre esses pressupostos, o que se perde é a autonomia da história da filosofia e a natureza do próprio discurso filosófico: a filosofia apenas exprime algo que a precede e não podemos distingui-la jamais da mera ideologia.

A questão seria reconhecer que, apesar de a autonomia plena não passar de uma ilusão (pois a filosofia se constitui também a partir de determinadas condições históricas), haveria uma ausência inaudita na atividade filosófica brasileira, incapaz de produzir conhecimento filosófico próprio, para além de comentário e divulgação dos clássicos. Bento Prado (ibidem, p. 154) resume essa subordinação que caracteriza a filosofia acadêmica no Brasil, pautada na leitura estrutural dos textos clássicos, dizendo:

(...) aqui também se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo etc, mas, quase sempre, o que se faz é divulgação. Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão.

Esta subordinação que caracteriza a formação da cultura filosófica no Brasil, é uma das ilustrações de sua própria posição periférica no sistema capitalista mundial. Gerd Bornheim parece insistir, corretamente, que o problema de uma filosofia brasileira só faz sentido como tal por responder a uma certa demanda histórica de autonomia dos povos “subalternos” do Terceiro Mundo, não mais se bastando como o “outro” inautêntico do europeu. Frisar esse ponto é relevante, pois com ele Bornheim também busca indicar que a querela sobre a “filosofia brasileira” se institui no interior de uma questão maior que a filosofia em si: o problema da formação nacional. Não o faz, todavia, para procurar algum conteúdo ou estilo próprio ao Brasil, mas para mostrar como essa procura já é índice de uma ausência que nos constitui. Paulo Arantes descreve esse processo de busca e perda do objeto nacional da intelectualidade com precisão:

(...) esse ideal de formação intelectual harmoniosa se desfaz em ficção dourada tão logo o devolvemos ao chão bruto do qual depende, a “tara gentil” da (mal) formação real do país, um conjunto de singularidades plasmadas ao longo do tempo pela expansão desigual do capitalismo. Um sistema mundial descompensado que teima em deixar literalmente nossos filósofos a ver navios. (ARANTES et al., 1993, p. 23)

De fato, a pergunta sobre uma filosofia nacional nunca foi posta a países centrais com tradição filosófica, como França, Alemanha e Inglaterra. Isto porque é apenas a colônia que, entre a violenta imposição de uma cultura externa e as culturas que antes ali existiam, precisa dar conta da anomalia que a constitui. Como vimos, essa problemática marcou o século XX, com os chamados “intérpretes do Brasil” buscando decifrar as ambiguidades que a situação periférica impunha, tendo em vista a constituição de um prognóstico que permitisse superar essa situação. Marcadamente, tais análises resultaram ou na defesa de que seria preciso seguir os passos das nações desenvolvidas, como condição para o desenvolvimento nacional, ou afirmar a anomia da formação colonial, onde coexistiria o arcaico e o moderno, como traço mesmo de identidade e originalidade do Brasil.

Podemos dizer que Bornheim recusa os dois juízos sobre a questão nacional, e o faz, o que é mais surpreendente, não por uma mera análise histórico-sociológica, mas a partir de uma reflexão filosófica de fato autêntica. Para ele, as duas posições implicariam ou na absorção unilateral da cultura europeia, sem que se permitisse sua reelaboração crítica para o contexto nacional, ou na romantização da cultura nacional dependente, que glorificaria o embaraço cultural com algum tipo de projeto de “país do futuro”. Com efeito, para Bornheim, a relação entre a filosofia (com seu caráter universalista) e a realidade nacional (em sua particularidade) se encontra mais especificamente no debate sobre o conceito de cultura. Ele faz o diagnóstico de que o moderno conceito diferencial de cultura (proveniente da antropologia culturalista estadunidense), que tem méritos ao destacar a relevância incontestável da originalidade e irreducibilidade de cada cultura, pode levar, apesar disso, a um certo relativismo onde “as comparações valorativas ficam interdidas”, destacando-se excessivamente uma compreensão autocentrada dos povos, que quanto mais isolados mais autênticos seriam. Busca-se, por essa via, a narrativa de uma volta às origens puras, uma romantização da cultura “original” perdida e “uma apreciação refinada do arcaico”. Quanto a tal via de argumentação, Bornheim destaca que:

(...) a consciência da diferença nada tem a ver com a mística romântica das origens, como se se tratasse de captar a inefabilidade de uma essência

brasileira, qualquer coisa como uma natureza da qual tudo dependeria e que exigisse fidelidade incondicional. (BORNHEIM, 1998, p. 181)

Não deixa de ser irônico que tal concepção de cultura diferencial se manifeste em uma época de radical globalização, em que nenhuma cultura pode mais reivindicar qualquer pureza diante da “aldeia global” que tudo absorve e unifica. Mais ainda, as defesas da cultura diferencial, ao se contraporem à massificação das relações sociais que é produzida no capitalismo tardio, tem a necessidade de excluir a gama dos “saberes racionais”, científicos, pois é justamente com base neles que o desenvolvimento tecnológico se espalha mundialmente, como uma ameaça uniformizadora. Ao fazer isso, no entanto, o culturalismo acaba entrando em um curto-circuito, afinal “o saber racional, por definição, transcende qualquer tipo de regionalismo, mesmo quando faz a defesa da cultura diferencial” (ibidem, p. 178). Nas mais comuns palavras de ordem da atualidade, como “direitos humanos”, “tolerância” etc., é possível observar que mesmo as noções que visam reconhecer a alteridade são ditas com pretensão de universalidade (tem de se “tolerar” o diferente independentemente da cultura; os direitos humanos devem ser respeitados em qualquer parte do globo), pois a justa defesa da “consciência das diferenças, universalizando-se, transcende todas as diferenças”. (ibidem, p. 177)

Para o autor, a recente transformação do conceito de cultura gerou um verdadeiro colapso dos valores ocidentais acerca do que há de regional e cosmopolita na cultura de um povo. Isso porque, tanto na Grécia antiga quanto durante o domínio cristão, nunca foi colocado o problema da cultura como tal. De modo que uma cultura, como a grega ou a cristã, se identificava como “a” cultura, única possível. O estrangeiro era o bárbaro, aculturado. Com a modernidade, tornou-se mais claro que as identidades culturais não apenas podem perceber-se como múltiplas, mas são constantemente afetadas por elementos externos (outras culturas) e internos (figuras determinadas da cultura, como a classe, a raça, a região etc.). Esse aspecto dinâmico e heterogêneo da cultura impede que possamos definir de modo preciso um “estilo” da cultura; existem muitos “estilos” dentro de uma cultura. Mas o que realmente importa, é como essas representações culturais são historicamente mobilizadas por grupos sociais, seja para conservar estruturas de dominação, seja para desmontá-las. Um estudioso da cultura resume bem o problema, dizendo:

(...) a identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. Os referentes são múltiplos: étnicos, de gênero, regionais e, no caso que nos interessa, a nação. Nesse sentido, toda identidade é uma

representação e não um dado concreto que pode ser elucidado ou descoberto; não existe identidade autêntica ou inautêntica, verdadeira ou falsa [...] não há, portanto, o brasileiro, o francês, o americano, o japonês - importa saber como as representações simbólicas dessas nacionalidades são construídas ao longo da história, qual o papel que desempenham nas disputas políticas ou nas formas de se distinguir do Outro. (ORTIZ, 2015, p. 152).

O singular e o universal

É para tentar reordenar os termos desse engodo em direção a uma saída positiva que Bornheim enxerga a síntese do antagonismo entre singular (formação social específica) e universal (pensamento filosófico) como uma chave para tratar a questão, de forma que “possa apresentar a conciliação do cosmopolita e do regional”. (BORNHEIM, 1989, p. 179) Seria preciso, para tanto, captar o que subsiste por detrás dessa lacuna que caracteriza o Brasil em sua busca por uma “identidade” própria, ou (o que é o mesmo) captar a “diferença” fundamental que marca a nação em sua relação específica com o que lhe é outro. Bornheim afirma, nesse ponto, o papel do subdesenvolvimento e da condição de dependência que marca a cultura brasileira em sua origem.

Nesse universo, uma filosofia dos países dependentes do capitalismo, para Bornheim, teria a importante tarefa de “traduzir a riqueza da realidade dos diversos países em categorias racionais inconfundíveis”. (ibidem, p. 163). O caminho deveria, então, passar por uma forma de reelaborar o fardo histórico que nos condiciona pelo “ato de sua superação, e esse ato coincide com a própria invenção da diferença através da expansão das modalidades específicas de práxis [...] e pelo fomento das condições que tornam o espírito criativo exequível”. (op. cit., p. 182) Em um tal empreendimento, é claro, o próprio ensino de filosofia deve tornar-se problema, quanto ao seu caráter crítico e de vinculação com as contradições do real.

A indagação acerca de uma filosofia no Brasil se identifica, portanto, à tarefa de produzir filosofia efetivamente original no Brasil, não simplesmente pensando o Brasil e seus problemas específicos, o que é de fundamental importância, porém, mais do que isso, buscando formular, tanto a partir dos clássicos do ocidente quanto das inspirações vindas da própria produção nacional, problemas e propostas realmente novos para todo o campo da filosofia. O cerne da questão é que isso não pode ser feito caso não tenhamos em conta nossa própria realidade, que nos oferece justamente a oportunidade de ultrapassarmos os horizontes já dados pelos clássicos, apropriando-se deles para chegar a uma situação que Crisóstomo

Souza bem resumiu como a “de não fazer aqui simplesmente o que já se faz fora daqui (que tampouco fazemos), e de fazer aqui o que fora daqui não se faria. Certamente em relação também com o que lá se faz”. (SOUZA, 2016)

É preciso conhecer não apenas os clássicos, mas também a filosofia que foi produzida e pensada a partir de nossa própria realidade; e mais do que isso, exercer, de fato, ensino e pesquisa de Filosofia e de seus problemas e temas fundamentais, e não apenas exercer História da Filosofia. A formação filosófica não pode, nessa perspectiva, limitar-se a produzir ótimos historiadores da filosofia (via de regra, da filosofia europeia/estadunidense), que conhecem os mais rigorosos procedimentos hermenêuticos, as mais minuciosas técnicas de exegese, mas que pouco oferecem ao mundo contemporâneo novas possibilidades de pensar, que orientem a vida individual e coletiva, em termos racionais. Pelo contrário, a tradição acadêmica incentiva “um particular desinteresse pelo tempo, pelo contexto e suas demandas, e por qualquer debate entre pares”. (*ibidem*, 2016)

O resultado inacabado dessa abordagem é, em Bornheim, uma mediação de opostos: tanto a realidade nacional impõe exigências à atividade filosófica, adaptando sua pretensão universal ao contexto nacional, quanto a filosofia, pelo exercício da práxis crítica que lhe convém, impõe também exigências à realidade nacional. Encontrando uma dialética própria, entre o aparente abismo que isola o universal e o singular, a tarefa de uma filosofia autêntica no Brasil, talvez, deva ser a de pensar a “particularidade” que medeia os termos, e indica as próprias inadequações que representam nosso lugar no mundo, descobrindo novas formas de lidar com o outro e com nós mesmos. Aquilo que talvez sirva como superação de nosso horizonte histórico deve ser buscado ao nos questionarmos “em que tipo de particularidade nacional encontra a universalidade filosófica o seu lugar, e qual o modo como ela se vincula a esse lugar.” (BORNHEIM, 1989, p. 189)

A possibilidade que Bornheim nos ajuda a farejar é de que a compreensão de nossa condição periférica de não-identidade não indica nenhuma incapacidade “natural” para a filosofia nem uma acomodação servil na filosofia de “comentários”: o que nos cabe de mais valioso talvez seja a reelaboração crítica de nossa própria experiência concreta como modo de se fazer uma filosofia que seja frutífera para informar não apenas sobre nós, mas sobre o mundo. O problema, não totalmente explicitado pelo autor, é como fazer isso em termos filosóficos. Pois as ciências sociais, por exemplo, já fazem há décadas essa transposição do social para termos racionais, analisando tanto sociedades em separado como as relações gerais entre elas. Para além desse horizonte, a obra de Bornheim nos estimula a pensar os limites do universal quando este não é posto à prova pela realidade concreta; o universal deve ser

pensado justamente pela particularidade que o liga ao objeto singular, pois “a singularidade, para que chegue a ser do interesse da filosofia, deve expressar de algum modo alguma forma de universalidade”. (ibidem, p. 183)

Em suma, o debate sobre a filosofia brasileira, portanto, não deveria resumir-se à busca esperançosa de um projeto nacional, que limite a filosofia à mero suporte ideológico, nem à negligência para com os problemas particulares do Brasil, como se estes não pudessem servir de inspiração para uma filosofia rigorosa,

(...)pois talvez possamos falar em idiosincrasias nacionais – o empirismo na Inglaterra; o idealismo na Alemanha; o intelectualismo na França, mas o que se tem, na verdade, é uma pluralidade de respostas, historicamente determinadas, e uma pluralidade de argumentos, conceitualmente determinados, para questões que são universais. (CHAUÍ apud NOBRE, 2000, p. 310)

É sempre necessário ter em conta que analisar a realidade nacional pode significar um esforço em direção a algo que sempre a transborda e que a desloca em direção ao que lhe é outro (como a identidade que se define pelo que lhe é diferente), desfazendo a si própria enquanto unidade autônoma. Por isso, talvez a última consequência de se fazer filosofia no Brasil, seja a de permitir que a experiência nacional constitua para a filosofia uma particularidade de onde se pode retirar indagações de caráter universal. Uma filosofia que não seja mero desejo narcísico de se achar completo em sua redoma cultural, mas uma que, ao incluir as experiências específicas da nação e trazer para a reflexão filosófica os problemas da cultura brasileira, possa encontrar novas figuras do universal.

O que buscamos demonstrar no presente trabalho é, por um lado, que uma análise historicista pode acabar reduzindo a filosofia a mera ideologia (seja de tipo nacionalista ou outro), negligenciando-se a autonomia de suas proposições, sua lógica discursiva interna; por outro lado, que, em algum grau, a insistência em um método de ensino de filosofia centrado unicamente no sentido interno de cada sistema filosófico pode derivar (e no caso brasileiro, efetivamente derivou) em um esquecimento acerca dos modos como o caráter crítico da filosofia retira sua força justamente do contato com a realidade social e suas contradições.

Gostaríamos de sugerir que o procedimento realizado por Bornheim, a partir da dialética entre singular e universal, toca justamente nessa ambivalência da atividade filosófica, em que o universal é apreendido da realidade específica, pois é dela que se pode informar o universal. No caso brasileiro, a sua localização no sistema mundial e sua formação colonial cheia de paradoxos podem e devem servir à reflexão filosófica, sem que ela perca,

por isso, a generalidade que a determina. Apesar de termos hoje uma “tradição” acadêmica consolidada, com importantes contribuições em diversas áreas da filosofia, é notório que o esforço de ultrapassar a divulgação e interpretação, em direção à originalidade rigorosa das teses, ainda não foi suficiente.

Referências:

ARANTES, Paulo, et al. *A Filosofia e Seu Ensino*. São Paulo: EDUC, 1993.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia e Realidade Nacional. In: *O Idiota e o Espírito Objetivo*, 2ª Ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998, p. 163-195.

MARGUTTI, Paulo. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de Filosofia no País. Belo Horizonte: *Kriterion*, nº 129, Jun/2014, p. 397-410.

NOBRE, Marcos. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e Diversidade*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

PRADO JR., Bento. O Problema da Filosofia no Brasil. In: *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 153-171.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *Seria necessário algo como uma ‘Filosofia Brasileira’?* Coluna ANPOF, 2016. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/seria-necessario-algo-como-uma-filosofia-brasileira>. Acesso em: 27 de mar. de 2022.

SOUZA, José Crisóstomo de. De como ainda não fazemos filosofia, mas bem que podemos começar a fazer. *Coluna ANPOF*, 2016. <https://www.anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/1007-de-como-ainda-nao-fazemos-filosofia-mas-bem-podemos-comecar-a-fazer>>. Acesso em: 27 de mar. de 2022.

CONSIDERAÇÕES SOBRE CERTA PRESENÇA SPINOZISTA NA CONTEMPORANEIDADE

Carlos Cassiano Gomes Leite ²²

RESUMO: Este trabalho pretende abordar duas contribuições contemporâneas, dos pensadores Mark Fisher e Laurent Bove, que, cada um a sua maneira, reivindicam a atualidade e efetividade de certos conceitos e noções do filósofo setecentista Benedictus Spinoza (1633-1677). Em Laurent Bove, a fundamentação e disseminação de uma clínica política, ao mesmo tempo singular e social, se desdobra sob a relação entre *conatus* e liberdade, sempre correspondendo às regras afetivas e intelectuais do projeto autônomo da multidão, tal como formulado pelo pensador holandês. Em Mark Fisher, por sua vez, a articulação conceitual entre *materialismo gótico* e *cyberspinozismo* como uma aposta que visa contribuir na criação de um corpo coletivo, imanente e antagônico à tirania do capitalismo financeiro, encontra na tendência multitudinária da prática democrática defendida por Spinoza uma relevante elaboração. Por fim, o trabalho visa esclarecer o que há de comum entre os dois autores, a saber, a aposta na positividade do fazer político, e como essa característica reafirma a pertinência de mantermos um diálogo sempre atento e vibrante com a filosofia de Spinoza.

Palavras-chave: conatus; imanência; materialismo gótico; cibernética; afeto.

ABSTRACT: This paper intends to approach two contemporary contributions, by the theorists Mark Fisher and Laurent Bove, who, each in his own way, claim the actuality and effectiveness of certain concepts and notions of the seventeenth-century philosopher Benedictus Spinoza (1633-1677). In Laurent Bove, the foundation and dissemination of a political clinic, at the same time, singular and social, unfolds under the relation between *conatus* and freedom, always corresponding to the affective and intellectual rules of the autonomous project of the multitude, as formulated by the dutch thinker. In Mark Fisher, in turn, the conceptual articulation between *gothic materialism* and *cyber-spinozism* as a bet that aims to contribute to the creation of a collective body, immanent and antagonistic to the tyranny of financial capitalism, finds in the multitudinous tendency of the democratic practice defended by Spinoza a relevant elaboration. Finally, the paper aims to clarify what the two authors have in common, namely, their belief in the positivity of political action, and how this characteristic reaffirms the relevance of maintaining an ever attentive and vibrant dialogue with Spinoza's philosophy.

Keywords: conatus; immanence; materialism gothic; cybernetics; affection.

Introdução

São famosas as linhas em que Baruch de Spinoza, filósofo do século XVII, ridiculariza as análises que pretendiam descrever a ética e a política, mas que só conseguiam produzir julgamentos mistificados e prescrições morais. O motivo da refutação cômica desenvolvida por Spinoza em relação aos discursos pretensamente rigorosos estaria, segundo o filósofo, em negar a realidade e o movimento próprio das coisas de que eles diziam tratar, como se pode observar no prefácio do Livro III da *Ética*:

²² Graduando em Filosofia - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO.

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio (SPINOZA, 2018, p. 97).

Assim, ao tratar dos afetos que constituem os seres humanos ou da política, constituída por estes, não observavam as práticas humanas desdobradas nas mais diversas instituições e seus pormenores materiais, mas, sim, forjavam um modelo ideal transcendente a partir do qual julgavam tais práticas. Spinoza, por sua vez, reivindica precisão geométrica ao tratar das práticas e dos afetos dos seres vivos, elaborando um método de investigação que pressupõe expressar definições que envolvam um real da coisa definida. Como consta no Escólio 2 da Proposição 8 do Livro 1 da *Ética*, “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida”.

Desse modo, uma das características que serão tratadas neste trabalho em relação à ideia de “certa presença spinozista na contemporaneidade” diz respeito à força inscrita na ideia de legibilidade do real que aparece na citação acima. Isto é, a aposta na compreensão de que, para trazer a “natureza da coisa definida”, é necessário, por um lado, criticar as tendências transcendentais nos discursos e, por outro lado, atuar numa formalização teórica que leve em conta a efetividade das distintas forças reais que agem na determinação dos seres no mundo e, por fim, na possibilidade real de, sob certas condições, apresentar tais forças e determinações. No entanto, é preciso ressaltar também que a forma específica como essa presença será tematizada leva em conta algo da crítica desenvolvida por uma das mais ativas correntes filosóficas da segunda metade do século passado, a *desconstrução*.

Desenvolvida pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida, a *desconstrução*, que, para o próprio Derrida, não é exatamente uma teoria, pode ser descrita, para fins de uma identificação mínima neste trabalho, como uma “estratégia de intervenção no quadro da Metafísica ocidental” (BORGES DE MENESES, 2013). Ela conta com um vasto instrumental crítico-conceitual cujo objetivo claro era fazer ver a estrutura problemática das oposições que compunham a filosofia ocidental até então, ou seja, era necessário demonstrar os pontos cegos pressupostos e nunca fundamentados, as violações argumentativas que forçavam identidades e os diversos fantasmas escondidos nas hierarquias simplificadoras. Mas tal exercício teórico julgava que desenvolver uma crítica como essa a partir de um fora da metafísica era pura inocência, já que a inscrição do problema, mas também da desconstrução dele, passava pelo

jogo da linguagem, cuja estrutura repete aquilo que a dinâmica desconstrutivista desejava embaralhar.

Trata-se inicialmente de pôr em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos de pensamento que, frequentemente, se acredita poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não terminará talvez nunca. Contudo, sua clausura histórica está desenhada. Um motivo a mais para não renunciarmos a estes conceitos é que eles nos são indispensáveis hoje para abalar a herança de que fazem parte (DERRIDA, 1973, p. 16).

Pode-se constatar no trecho acima que, abrindo mão de um gesto fundacionista violento, o trabalho de Derrida aposta numa espécie de plenitude da suspensão que, ao se demorar no texto como clausura teleológica historicamente desenhada, o transformaria num espaço no qual seria possível atrair uma reconfiguração das violações desenvolvidas pela metafísica ocidental. De todo modo, esse esforço resultou numa nova (e supostamente indesejada) hegemonia teórica na filosofia da época, ligada diretamente à clausura do texto.

O tema vai longe. Por agora, basta deixar claro que a desconstrução desse projeto metafísico reivindicava uma espécie de imprecisão congênita não só em todo texto ocidental, como também no próprio desejo de presenciar o sentido fundamental de algo, pois este traria recalques que fundamentam violações. Ademais, esse gesto desconstrutivista se insere na época chamada por diversos autores de pós-moderna, um momento histórico derivado do “fim das grandes narrativas” e, por isso, caracterizado pelo apego substancial ao relativismo, que inviabilizou a construção de teorias e definições próximas à ideia de realismo. Como consequência, uma parte da filosofia teria deixado de pretender formular teoricamente definições com o teor e a pretensão encontrados em Spinoza. Porém, com o passar do tempo, e tendo internalizado certas dessas críticas desconstrutivistas (por isso a ideia de “certa presença”), alguns intelectuais reorganizariam tais pretensões em especulações que renovavam dispositivos e métodos filosóficos, objetivando superar o relativismo em voga. Este texto traz dois desses intelectuais: Mark Fisher, pensador inglês que articulou estética e política no intuito de melhor capturar as formalizações e mistificações do capitalismo pós-industrial e as possíveis forças contrapostas a ele, e Laurent Bove, filósofo francês para quem o estabelecimento de uma clínica social deve estar no horizonte de toda ideia forte de multidão política saudável e autogestionada, pois não haveria contradição entre a saúde dos seres singulares e a busca pela autonomia política. Cada uma, a sua maneira, pretende, no diálogo com Spinoza, sair da pura textualidade e expressar, ainda que de forma determinada, a

natureza das coisas, ou seja, chegar a dizer a existência atual de algo singular e parte das causas que lhe determinam, assim como participar das relações afetivas que produzem conhecimento sobre as causas que nos determinam, o que, seguindo Spinoza, também poderia ser dito da seguinte forma: expressar em definições teóricas os modos das relações afetivas e corporais atuais, já que tudo o que existe é no extenso e há no intelecto.

Laurent Bove, clínica social e multidão

O primeiro autor que será apresentado é o filósofo francês Laurent Bove. Em seu livro *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*, mas também em outros ensaios, trata o pensamento de Spinoza como a fonte de uma nova clínica social e de uma concepção política institucional atravessada permanentemente por uma dinâmica de afetos que tendem a projetos comuns no sentido ontológico que Spinoza dá ao termo. Trata-se, nos dois casos, de uma prática de análise e de ação racionalista que leve em conta todo o jogo causal entre os movimentos e as afecções dos corpos entre si, como pode ser lido neste trecho da Proposição 13 do Livro 2 da *Ética*: “Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta”. Além disso, é inseparável dessa noção relacional o fato de o desejo ser a própria essência do homem, isto é, é a partir do estabelecimento de uma relação com esses impulsos fundamentais que o homem pode chegar a produzir liberdade (SPINOZA, 2018). Mas como, de fato, derivar uma dinâmica irredutivelmente coletiva e positiva a partir dessa forma de conceber o mundo? Abaixo, algumas definições retiradas da grande obra do filósofo holandês, a *Ética*, serão apresentadas, para dar início à demonstração de como Bove articula os conceitos e as noções spinozistas no processo de desdobramento da dinâmica coletiva, positiva e atual de uma *multidão* política.

Para Spinoza, Deus é o ser absolutamente infinito no qual a essência envolve a existência. Ele é a existência de cada coisa na sua atualidade real. Uma dessas coisas existentes, ou modos singulares da substância, os seres humanos, pode conceber somente dois atributos de Deus: a extensão e o intelecto. Tudo o que existe na natureza extensa, ou seja, no mundo material, são corpos, afecções das relações entre eles. Paralelas a isso, existem as ideias dessas afecções no intelecto. As afecções promovem modificações nos corpos que dirão respeito às novas formas que eles irão tomar, sem que haja modificações substanciais neles, ou melhor, a única substância realmente existente é Deus, ou seja, aquilo que envolve as relações de todas as coisas que há, de maneira que, não havendo substância humana, são as

modificações relativas entre os modos que estabelecem as forças constituintes dos seres vivos (SPINOZA, 2018). Por fim, há o paralelismo entre extensão e intelecto – os dois dizem respeito à mesma substância, cada um a seu modo, mas em correspondência perfeita. É certo que, para chegar à perfeição que as ideias conseguem envolver, há que participar de um aumento de potência raro, mas o que importa aqui são as possibilidades positivas inscritas nesse paralelismo entre corpo e intelecto que estão ao alcance dos modos singulares (SPINOZA, 2018).

Atravessando de maneira imanente esse jogo, há o *conatus*, a força resistente e afirmativa de um determinado ser para continuar em seu ser. Segundo a interpretação de Bove, o *conatus* se desdobra essencialmente como uma estratégia, ou seja, como a forma racional de o ser buscar a possibilidade de aumentar sua compreensão e força para agir (BOVE, 2012). Mesmo quando esse ser, por conta de ideias inadequadas, acaba se engajando em paixões de pura obediência e passividade, o *conatus* também vigora aí, pois o esforço em questão está de acordo com determinada relação à qual ele pertence naquele momento específico, isto é, tem relação direta com os momentos distintos da determinação causal de cada ser. Isso significa que o conteúdo dessa busca pode ser enganoso, ou mesmo perigoso, de modo que é preciso intensificar as forças que aumentam a capacidade de discernir entre as diferentes afecções, para chegar até a prática de produção de desejos e encontros ativos, aqueles cujo horizonte é o da liberdade e da felicidade. É em relação à necessidade de lidar com a efetivação dessas possibilidades inscritas no *conatus* que se seguirá uma analítica da constituição causal dos seres em sua construção coletiva do mundo, assim como um elogio da prática imanente de relações materiais que constroem condições de possibilidades institucionais para a liberdade coletiva.

Com esse intuito, Bove articula algumas definições e conceitos spinozistas com noções da psicanálise, sobretudo a freudiana, como no caso da identificação do *conatus*, primeiro, com a noção de “desejo sem objeto”,²³ ou seja, uma atividade, ou força, que tem na pura perseverança da sua potência determinada seu modo de ser e não pode se confundir com a projeção desse desejo em um objeto ou identidade qualquer; depois, com a noção de “impulso de morte”,²⁴ quando o ser se depara com as paixões tristes exteriores a ele. Sem conseguir

²³ Essa ideia aparece no texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Ao tratar dos “instintos sexuais”, Freud descobre o deslocamento da ligação supostamente natural entre desejo sexual e objeto de desejo, promovendo uma rachadura na estrutura da identidade sexual do sujeito e abrindo para um fluxo do desejo mais saudável (FREUD, 2016, p. 38).

²⁴ Diferentemente do modo como é utilizado por Bove, a “pulsão de morte” freudiana não ocorreria por conta de paixões exteriores, aparecendo antes como força interna constitutiva da psique humana, que “teria participação

compreender tais paixões, acaba por participar passivamente do desenrolar destas, intensificando, por exemplo, as possibilidades da melancolia, sentimento que paralisa a busca pelos afetos positivos e destrói o desejo de viver (BOVE, 2010, pp. 30-31). Desse modo, ressaltar o aspecto contingente interno aos desdobramentos do *conatus* importa para fazer ver como a dinâmica dos corpos perfaz, de fato, as possibilidades do real, isto é, não se trata nunca de mero determinismo, pois aquilo que está ao alcance dos modos singulares e que, em grande medida, lhes aparece como algo de fora pode, no entanto, se reverter numa modificação positiva que aumenta a capacidade de esse modo singular agir, sua compreensão e força prática, revelando a parte que cabe à singularidade em questão na forma de aquele afeto existir, a ideia correspondente a ele e a possibilidade de devir causa autônoma de si e do mundo. O fundamental dessa reversão está em compreender que isso que lhe afeta não é exterior, pois compreende um envolvimento relacional do qual esse modo também faz parte (BOVE, 2010, p. 75). Assim, seguindo a forma extremamente dinâmica com que Spinoza apreende o real, Bove defende que uma sociedade saudável tende naturalmente a organizar os afetos, e as ideias destes, em redes, que, estabelecendo nós e fluxos mais ou menos intensos de informação sobre o real, aumentam a potência coletiva de entendimento das causas que apareciam como exteriores. A partir disso, a questão que se segue é: Quanto dos encontros que cercam e constituem o ser aparecem como evidentes para ele em toda sua extensão causal e o quanto de práticas e ideias adequadas de liberdade é possível elaborar a partir disso? Se a ideia de liberdade se aproxima de uma potência que não diz respeito a uma individualidade que não esteja nem deslocada do mundo, nem subsumida a uma complexidade soberana, então há espaço para a ação da singularidade na produção material do ser infinito (BOVE, 2010, p. 29).

Seguindo o projeto de sua psicologia social, Bove (2012) articula o “princípio do prazer”²⁵ com a forma natural com que o desejo se desdobra em preservação do ser. A ideia é que a tendência do ser em buscar o que se apresenta como o mais prazeroso se articula com a instância de socialização, sem que haja uma contraposição entre ambas, isto é, a socialização spinozista não depende de um limite posto pelo desejo individual, ao contrário, a perseverança do ser é dinâmica, pois ligada diretamente ao movimento infinito da substância. Isso faz com

no empenho mais geral de tudo o que é vivo de retornar ao repouso do mundo inorgânico” (FREUD, 2020, p. 201).

²⁵ A relação entre o *conatus* e o “princípio de prazer” parece ser a que mais respeita a noção original, ainda que nela não se espelhe totalmente. Nos dois casos, afirma-se que “o conjunto do nosso aparelho psíquico tem o propósito de procurar o prazer e evitar o desprazer” de maneira natural e complexa, ou seja, há um trabalho de reconhecimento e tentativa de estabelecer critérios para continuar obtendo prazer e esquecer ou desviar do desprazer. De qualquer forma, é importante lembrar que, sobretudo em relação à função do desprazer, há desacordo entre os autores (FREUD, 2010).

que haja em Spinoza um conceito de autonomia dependente daquela característica que alguns críticos veem como uma espécie de imobilismo de sua filosofia. Diferentemente disso, Bove, ao tratar de uma “conservação indefinida da coisa nos e pelos seus efeitos” (2012, p. 447), eleva o dinamismo relacional da constituição dos modos singulares a uma intensa mobilidade natural, pois conservar, aqui, é o mesmo que tender naturalmente a sua expansão. Para mediar tal dinamismo, Bove mostra como o *conatus* permite o desenvolvimento de uma memória que mobiliza sensações ativas, sem retornar a elas, mas criando uma capacidade de filtrar quais sensações podem e devem ser buscadas no processo de intensificação da potência do ser e do aumento de sua capacidade de compreender e agir:

Na constituição de uma ética da autonomia, nós passamos, então, necessariamente da busca disso que nos pareceu útil, sob a determinação da nossa memória, para a busca disso que nós conhecemos, de verdade, nos ser realmente útil, sob a determinação da nossa Razão (BOVE, 2012, p. 448).

Voltando às definições spinozistas, importa lembrar que o ser infinito e perfeito, Deus, se expressa nos modos finitos e singulares existentes, e Bove defende que a maneira como esses modos irão efetivar a expansão do ser infinito diz respeito a uma prática na qual as concepções de sujeito e liberdade não devem ser confundidas com simples peças internas à “linearidade de uma casualidade extrínseca termo a termo” (BOVE, 2010, p. 30). Ou seja, o que está em jogo é a possibilidade de determinar racionalmente qual o papel material da singularidade nas descobertas das causas adequadas que lhe determinam e na produção do ser infinito, e como uma clínica social pode agir tendo em vista a criação da saúde coletiva, o que, em termos políticos, Bove, no rastro de Spinoza, relaciona com a força de constituição de uma multidão democrática. Assim, a produção de encontros que aumentem a força singular e coletiva dos corpos deve ser a prática imanente dessa clínica.

Conforme estabelece o autor francês, a produção material da multidão é, por sua vez, atravessada pelo desejo forte de não ser comandada por uma força exterior a ela, demanda uma minuciosa ética do encontro, própria à construção da democracia contra a soberania transcendente do Estado. Primeiro, no plano da ética, Bove ressalta os aspectos que ligam os modos singulares num devir multitudinário. A segurança, sentimento ligado à confiança no desejo estabelecido e à clareza de que tal desejo está relacionado às práticas dos atores envolvidos no projeto em questão, a partir do desenrolar da confiança, pode chegar a se transformar em “amor de si”, ou seja, pelos efeitos de sua prática e pelo aumento de confiança derivado disso, a multidão intensifica sua amplitude desejante, o que, nesse caso, não causa um aumento das contradições internas a ela, ao contrário, complexifica as possibilidades do

que pode desdobrar, já que está em processo de “confiança mútua” e contentamento consigo mesma. Na análise desses sentimentos, Bove, mais uma vez, apresenta a pertinência de pensá-los em relação com a ideia de “desejo sem objeto”, pois trata-se de um poder de decisão derivado das instâncias próprias da multidão que não faz referência a nenhum corpo, objeto ou instituição exterior na resolução das possíveis questões problemáticas internas à multidão (BOVE, 2010, pp. 137-139).

Seguindo, mais uma vez, a crítica à impossibilidade de “um império dentro do império”, Bove faz um levantamento dos diferentes momentos em que Spinoza aborda como um projeto radicalmente democrático estará sempre ancorado na extensão da liberdade natural da multidão (BOVE, 2010, p. 72). Fato importante no desdobramento dessa extensão é compreender que a impossibilidade da criação do “império” citado não pode perder de vista os efeitos práticos que tal ideia inadequada é capaz de gerar. Assim, as mistificações em torno da soberania demandam amor pela liberdade e vigilância ativa de sua manutenção, isto é, a composição com um *conatus* que deriva ideias adequadas, de modo que é justamente isso que aparece em Spinoza, formulado na noção de “direito de guerra”, a saber, uma tensão subjacente a toda ordem constituída que diz respeito à radicalidade do construtivismo coletivo que emana dos corpos em relação. Estamos no âmbito da composição de uma igualdade político-jurídica sempre mais perto da democracia quanto mais longe da liberdade individual que fere a vontade das singularidades em relação numa sociedade dada. O “direito de guerra” é a força viva de a multidão assegurar a contingência na confecção de um Estado dado e, ao mesmo tempo, sua força na possibilidade de transformação desse Estado. Diz Bove sobre tal direito:

Mas em nenhum caso a atividade resistente da *multitudinis potentia*, que não pode se reduzir ao exercício do direito civil, não pode ser tida por um valor guerreiro. Esta resistência é essencialmente, em atos e pelos valores que ela põe – resistir à dominação é desejar e, de igual modo, dizer o valor comum –, um “sim” à vida, à solidariedade entre os homens, à liberdade comum e à paz verdadeira de um mundo verdadeiramente comum (BOVE, 2008, p. 97).

Antes de passar ao próximo autor, importante ressaltar que Spinoza argumenta sempre a partir de uma variedade de exemplos históricos concretos, nunca se satisfaz com puras abstrações, preferindo expressar o que de fato pode envolver uma definição adequada do que está sendo tratado.

Mark Fisher, materialismo gótico e cyberspinozismo

O segundo autor tratado é Mark Fisher, intelectual inglês que nos anos 90 do século passado participou do CCRU,²⁶ o Centro de Pesquisa da Cultura Cibernética da Universidade de Warwick, na Inglaterra. Esse grupo se notabilizou por desenvolver investigações em que correlacionava uma aposta na positividade dos avanços tecnológicos como forma de superar parte dos problemas que o capitalismo causava com a análise teórica experimental da cultura e filosofia de sua época.²⁷ Mesmo após ter saído desse grupo, Fisher seguiu ligado a certos procedimentos ali desenvolvidos. Assim, no rastro do impulso inusual do grupo, a proposta defendida por Fisher trabalhada nesta pesquisa diz respeito à pertinência de produzir um materialismo spinozista eficiente na leitura dos processos desterritorializantes, abstratos e interativos do capitalismo na sua forma atual, tentando estabelecer uma gênese das formas causais de sua atuação, mas também apresentando propostas alternativas ao estado de coisas dado. A ideia encontrada na *Ética* de Spinoza de que tudo é “entidade”, ou seja, de que toda coisa tem alguma força causal de afetar o processo do ser, é peça fundamental desse método de leitura, e foi levada às últimas consequências por Fisher ao formular uma teoria que reconhece a agência dos sistemas complexos que compõem as relações psicossociais do capitalismo em seus pormenores:

Para Spinoza, existe agência em todos os lugares, mas isso nunca pertence a seres humanos. A *Ética*, portanto, não identifica sujeitos (ou objetos); [...] Spinoza desontologiza todas as distinções subjetivas, genéricas e de espécies em uma única classificação gótica: a Entidade. “[Nós] costumamos classificar todos os indivíduos da Natureza sob um gênero, a noção de Entidade, que pertence a todos os indivíduos da Natureza, sem exceção” (ETH, IV, Pref: 153) (FISHER, 1999, p. 15).

Outras concepções spinozistas, tais como do indivíduo como uma multidão determinada de corpos, Postulado 1 do Livro II da *Ética* (2018), e a constituição relacional de afetos entre os corpos como determinantes de outros indivíduos e relações, no Axioma 1 do corolário da Proposição XIII do Livro II, etc., são também de grande importância na construção de seu método de leitura e de sua proposição teórico-política.

A relação conceitual posta em evidência por este trabalho não faz mais do que apresentar algo que já consta no título da tese de doutorado de Mark Fisher, *Flatline constructs: gothic materialism and cybernetic theory-fiction*, de 1999. A novidade da

²⁶ Mais informações podem ser encontradas neste link: <https://www.urbanomic.com/contributor/ccru/>.

²⁷ Pela aposta na superação dos limites do capitalismo a partir do jogo livre das forças emancipatórias supostamente inscritas na tecnologia, foram chamados posteriormente de aceleracionistas (SHAVIRO, 2013).

elaboração diz respeito somente à relação estabelecida, já que o conceito de gótico já fora desenvolvido antes. Logo no início da referida tese, Fisher deixa claro toda sua “dívida” com Gilles Deleuze e Félix Guattari, pois foram eles que, no esforço de levantamento das relações imanentes que compõem o controle do capitalismo, relações que, por sua vez, remetem a certas particularidades das formas de controle sociais pré-capitalistas, lançaram mão de uma nova *grande teoria* acerca do desenvolvimento das estruturas de poder contemporâneas.

No livro *Capitalismo e esquizofrenia*, platô 12, intitulado “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, os autores franceses partem da “prodigiosa ideia de uma vida não orgânica”, usada pelo historiador da arte Wilhelm Worringer²⁸ para nomear as linhas abstratas que alguns artistas utilizavam na composição de objetos estéticos. Os autores, porém, usam a “prodigiosa ideia” para descrever a linha de afecções derivadas da prática da metalurgia, pois consideram que ela se apresenta como força produtiva de corpos complexos cujos elementos, orgânicos ou não, produzem relações vivas e efeitos práticos. Assim, destacando um tipo não orgânico de produtividade ao mesmo tempo material e subjetiva, concebem que “o metalúrgico é o primeiro artesão especializado e, desse ponto de vista, forma um *corpo* (sociedades secretas, guildas, confrarias). O artesão-metalúrgico é o itinerante, porque ele segue a matéria-fluxo do subsolo” (DELEUZE e GUATTARI, 2007, p. 82). Ou seja, há um investimento claro num tipo de relação viva cuja definição não faz referência à organização de um corpo vivo tradicional. Antes, apresenta a força da conjunção de distintos objetos na produção do real, apontando assim para uma teoria da montagem não essencialista que reconhecia certo papel a objetos tidos até então como inanimados. Mais à frente, no mesmo platô, os autores ressaltam outra característica que também será importante para Fisher, o comportamento conflitante interno a essas forças não orgânicas, pois delas derivariam tanto um conjunto de sínteses disjuntivas que escapam aos jogos das identidades fixadas por regras transcendentais dos aparelhos de poder, quanto a possibilidade de apresentarem uma espécie singular de mais-valia para as formas de captura internas às práticas capitalistas (DELEUZE E GUATTARI, 2007, pp. 98-99), visto que uma de suas características diz respeito à colonização das subjetividades a partir das mais distintas estratégias de controle e produção dos afetos.

Desse modo, fazendo jus ao trabalho de Deleuze e Guattari, o materialismo gótico aparece para destravar a possibilidade de reconhecer agência nos sujeitos não humanos, assim como para superar a oposição entre o vivo e o não vivo na formação dos novos circuitos

²⁸ O autor inglês desenvolve sua noção estética de gótico no livro *Abstraction and empathy: a contribution to the psychology of style*, cuja primeira publicação consta de 1908.

“cyberpositivos”, sem, com isso, estabelecer qualquer relação com o sobrenatural (FISHER, 1999, p. 12). O movimento que afasta o gótico do sobrenatural e o coloca em consonância com as diversas relações dos seres orgânicos e não orgânicos, como os objetos técnicos e suas distintas formas de existir e raciocinar, produz o espaço no qual as formas do não vivo, em conjunções com o vivo, possam aparecer em toda sua força de efetivação dos processos reais, sejam eles aspectos das estratégias criadas pela lógica do capitalismo, sejam as potências informais que atravessam tais injunções e podem servir como forças antagonistas a essa lógica.

Como estratégia de ação imanente, Fisher se lança no circuito de blogues e debates políticos utilizando nas suas intervenções teóricas criações do mundo da arte, como os monstros do cinema de David Cronenberg (FISHER, 1999) ou a música pop inglesa (FISHER, 2005), com um objetivo duplo: primeiro, de demonstrar o tipo novo de articulação desenvolvido pelo capitalismo e, depois, apresentar um mapa sintomático coletivo, onde sintomas tais como a desagregação social, que dissemina patologias específicas ligadas ao modo de funcionar do neoliberalismo, como a depressão e a ansiedade (FISHER, 2020, p. 43), além da perda das condições de possibilidade de imaginar um futuro distinto da mera repetição da situação atual – o que vai redundar no que ele nomeia como “realismo capitalista” –,²⁹ sejam apresentados como as formas normalizadas de a sociedade contemporânea disseminar patologias, estabelecendo, assim, uma rede entre a vida psíquica da sociedade e suas formas estéticas, no sentido expandido do termo, ou seja, enquanto ciência do sensível. Nesse percurso, ele se esforça por desenvolver uma teoria na qual os conceitos, e demais ações especulativas, funcionem como uma prática não meramente demonstrativa (como num realismo tradicional), mas como parte de conexões que podem ser designadas de sociotécnicas, pois agregam diferentes formas de sujeitos e sintomas da submissão ao capitalismo para chegar a transformá-los naquilo que ele próprio chama de circuitos “cyberpositivos”, isto é, conjunções que produzam corpos estranhos ao estado de coisas dado, disseminem potências de agir sobre o entorno desses circuitos e tragam a possibilidade de estabelecer as “causas adequadas” para tais determinações, abrindo espaços entre as submissões.

²⁹ *Realismo capitalista* é o primeiro livro de Mark Fisher, lançado na Inglaterra em 2010 pelo selo editorial independente Zero Books, e no Brasil em 2020 pela Autonomia Literária. *Grosso modo*, o conceito visa dar conta do estágio de quase absoluta naturalização da sociedade capitalista e a impossibilidade de superá-la. É também uma aposta num confronto direto com a hiperficcionalidade dessa naturalização.

Importa ficar claro que, ainda como parte da herança da filosofia política derivada de Deleuze e Guattari, Fisher compreende que a forma de ser “monstruosa e infinitamente plástica” do capitalismo depende de seu impulso fundamental em intensificar o jogo artificial e desterritorializante do mundo da vida em sua sanha progressista de transformação controlada. Por conta disso, é fundamental reconhecer que ele próprio também gera constantemente novas formalizações monstruosas e individualizações específicas. O uso e a precisão do gótico estariam, justamente, na capacidade de demonstrar de maneira imanente como os aspectos encantatórios e conectivos das relações capitalistas tomam os corpos vivos e os transformam em meras engrenagens das máquinas de controle, que não se limitam nem à força de trabalho nem à forma tradicional do corpo humano. Nesse caso, o monstruoso é um tipo de operação complexa, viva e “capaz de absolver qualquer coisa”, e não um mal moral que atormenta homens inocentes, ou algo do tipo, menos ainda uma forma metafórica de descrever relações, pois, nas articulações próprias ao jogo de exploração do capitalismo, a relação entre ser vivo e máquina deixa de ser vista como uma simples projeção e extensão dos desejos humanos, para se transformar, usando um exemplo atual, num agenciamento formalizado pelas estruturas das mídias sociais, cujo modo estratégico de funcionamento articula aspectos da subjetividade humana, conscientes ou não, com mecanismos maquínicos e lógicas de participação padronizados por códigos de identificação e produção, promovendo uma inserção interessada no fluxo intenso das informações que animam direcionamentos das subjetividades.³⁰ Habita-se numa espécie de campo acelerado das paixões exteriores produzidas por circuitos econômicos de modulação dos desejos e formação dos afetos. É nesse sentido que Fisher sublinha:

O que é preciso ter em mente é que o capitalismo é *tanto* uma estrutura impessoal hiperabstrata *quanto* algo que não existiria sem a nossa colaboração. A descrição mais gótica do capital é também a mais precisa. O capital é um parasita abstrato, um vampiro insaciável, uma epidemia zumbi; mas a carne viva que ele transforma em trabalho morto é a nossa (FISHER, 2020, pp. 28-29).

É importante lembrar que, a despeito de o circuito tecnológico do nosso tempo aparentar ser mais propício para tais especulações, o autor inglês defende que as articulações entre vivo e não vivo sempre foram os conjuntos constituintes do real, seja como deixa claro

³⁰ Como exemplo concreto, podemos citar: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/10/como-as-redes-digitais-demolem-a-cultura-e-ampliam-a-ansiedade.shtml>. Para uma abordagem mais completa, ver Zuboff (2021, pp. 268-293).

Spinoza no seu conceito já citado de “entidade”, seja no caso um pouco mais ambíguo de Marx, quando este faz uso de uma série de descrições tradicionalmente compreendidas como simples metáforas para o jogo de exploração do capitalismo, falando, por exemplo, do vampirismo na lógica de extração da mais-valia ou do caráter fantasmático da mercadoria (MARX, 2013, p. 146). O próprio Fisher, em uma publicação de 2004 no seu blogue K-Punk não por acaso intitulada “Spinoza, K-Punk, neuropunk”, estabelece o cyberspinozismo como um modo de apreender tal prática monstruosa ao se referir dessa maneira ao conceito de cibernética, ao qual sua teoria estaria ligada:

A cibernética não se refere a máquinas técnicas. Wiener denomina assim o estudo do controle e da comunicação no animal e na máquina (a propósito: por que deixar de fora as plantas?). **Sua principal descoberta é o “feedback”, a retroalimentação, a capacidade de um sistema de refletir e agir sobre a própria performance (FISHER, 2018).**

Se, na tese de doutorado, ele trabalha diretamente na articulação entre o cyberspinozismo e o materialismo gótico, com o passar do tempo, os aspectos do “devir-inumano” vão perder a hegemonia na reflexão do autor, abrindo espaço maior para a análise afetiva desenvolvida por Spinoza. Assim, encontra-se numa postagem de seu blogue intitulada “Engenharia emocional”, de 2004, um Spinoza que antecipa Marx e a psicanálise quando, primeiro, aponta para a superioridade da prática sobre a simples contemplação, deixando entrever a famosa tese de que seria hora de mudar o mundo antes de interpretá-lo e, depois, em relação à psicanálise, quando torna o desejo a figura central na formação dos corpos, expandindo as causas determinantes para fora do racional. Essas causas aparecem, inclusive, como algo passível de ser acessado, lido e, em alguma dimensão, transformado, ainda que não completamente compreendido. Por conta de tais feitos, e outros mais, Fisher chama o filósofo holandês de engenheiro dos afetos, aquele para quem é possível tratar de maneira sóbria e geométrica as emoções, sem, no entanto, reduzi-las a meras sensações individuais, muito ao contrário. Logo em seguida, ressalta o jogo agônico que há entre a afirmação do *conatus*, o impulso natural de todo ser em permanecer no seu esforço de preservação da sua existência, com o fato de ele ser afetado por forças relativamente exteriores a ele que o determinam.

Dessa dinâmica, Fisher depreende a possibilidade de devir uma ética coletiva na formação do sujeito político como complexidade sociotécnica que pode chegar a produzir seus afetos e efeitos relativos, ou seja, não há contradição na parafernália tecnológica que nos devora e a geometria dos afetos desenvolvida pelo filósofo holandês, já que, na esteira de Spinoza, ele defende que “o pessoal e o biográfico são explicáveis apenas em termos

maquínicos e impessoais” (FISHER, 2004), de modo que resgatar essa prática radicalmente materialista que “alia consistência lógica e consistência ética” é de suma importância para a possibilidade de reaver a força da produtividade coletiva de devir soluções para seus próprios problemas diante dos embates políticos com o capitalismo. E Fisher não abre mão de investir nesse jogo, aposta em encontros presenciais para debater a precarização das novas formas de trabalho, milita na renovação do Partido Trabalhista inglês, e segue teorizando com grande intensidade, aparecendo como influência forte para uma geração de jovens que retornam à política institucional, como citado no posfácio escrito por Victor Marques e Rodrigo Gonsalves para o livro *Realismo capitalista*:

Como lembra Alex Niven no obituário de Fisher publicado na *Jacobin*, era o *Realismo capitalista* que estava “no bolso de inúmeros manifestantes dos protestos de 2010, convertendo-se numa espécie de manifesto não oficial da esquerda socialista britânica” (MARQUES e GONSALVES, 2020, p. 164).

A marca profunda do Deus spinozista, a imanência produtiva e infinita, é encarada como solo insuperável para o jogo agônico apresentado por Fisher. Ou seja, o pensador inglês defende a necessidade de construir uma estratégia anticapitalista na qual estejam imediatamente ligadas a produção de subjetividades saudáveis e conflitivas e a intensificação das instituições sociotécnicas nas quais tais subjetividades possam fazer valer sua força de desarranjar o capital com vista à formação de outro mundo.

Assim, não podemos perder de vista a capacidade de acessar a dimensão sempre tensa e em disputa que atravessa a produtividade aberta das conjunções corporais, haja vista que conceber a feitura de um corpo como parte de uma produção artificial nos possibilita vislumbrar a abertura necessária para outras formas e relações causais. Ainda mais, para além do efeito positivo encontrado na produtividade artificial, Fisher defende que o fato de fazer ver a agência como algo tão disseminado quanto propício a constituir projetos coletivos deve funcionar também como aglutinador de relações afetivas entre corpos na produção de noções comuns politicamente relevantes.

Encontros

Como já deve ter ficado claro ao longo do texto, há convergências relevantes entre os autores, apesar da singularidade do trabalho de cada um. Fisher vê no capitalismo atual o uso intenso e deliberado dos afetos, não só para modular desejos de consumo e subjetividades obedientes,

mas também para, conjuntamente, criar corpos depressivos, culpados e, assim, incapazes de agir. Como professor de centros de ensino frequentados por alunos que não permaneciam nos institutos tradicionais, ele pôde presenciar o crescimento do número de jovens com problemas psíquicos, a maior parte deles com depressão. A individualização da doença e a privatização dos cuidados constituem etapas da patologização do social, ou seja, da despolitização dos problemas materiais que ajudam a disseminar tais características como sendo culpa dos indivíduos que não se ajustam às formas de vida e de produção existentes (FISHER, 2020, pp. 37-40 e 43-45). Desse modo, o autor inglês, assim como Bove, também reclama por uma prática clínica que saiba juntar as determinações exteriores – políticas, portanto – que causam deliberadamente tantas patologias, mas associando a esse debate a necessidade de repensar conceitos como os de solidariedade.

Além disso, se, de um lado, o materialismo gótico de Fisher aposta na disseminação produtiva da agência na constituição da substância em Spinoza, em paralelo, encontra-se em Bove a afirmação de que Spinoza abre a “ética e a política para a história, quer dizer, para a prática coletiva e constituinte da própria Natureza” (BOVE, 2012, p. 453). Assim, nos dois casos, a força ativa do desejo tende necessariamente à criação de um tipo específico de coletividade na qual a autonomia aparece como resultado dos efeitos materiais da ação do ser, de modo que, nos dois casos, as forças constituintes do real se entrelaçam em formalizações que dizem respeito a um tipo de ética materialista cuja finalidade deve se confundir com sua prática, ou seja, o fazer monstruoso de Fisher e a entrada do dinamismo temporal dos seres em relação em Bove devem ser encarados como projetos dependentes da potência imanente, prática e infinita dos corpos, humanos ou não.

Conclusão

A defesa da inteligibilidade do real feita pelos autores, e referida pelo texto com a noção de “certa presença”, deveria aparecer como precisão de leitura em relação a aspectos do estado de coisas atuais, mas também como definição do espaço determinado de atuação possível dentro das causalidades corporais e intelectuais existentes. Ou seja, há uma defesa de que o texto dos autores carrega, cada um a seu modo, uma força do pensamento que, mesmo sem ser confundido com noções vulgares do realismo, traria um potencial prático de tradução e produção do real, restabelecendo certa forma de compreender a teoria e a noção do real derivados da filosofia de Benedictus Spinoza.

Com efeito, como também foi o caso no filósofo setecentista, esses autores desenvolvem tal projeto numa contraposição às formas de soberanias transcendentais existentes na atualidade, reivindicando, por isso, uma efetividade prática e política para os efeitos afetivos e desejantes trabalhados em seus textos. Assim, apontam para a potência de excitar a produção de uma racionalidade relacionada à prática de autoconstituição multitudinária como nervura de uma democracia radical.

Conclui-se que, para Spinoza, Fisher e Bove, existe nessa conjunção entre prática intelectual e afetiva de resistência e formação material do corpo multitudinário um desejo forte de repor as condições materiais de existência em conformidade com a própria vida, isto é, com todas as formas de vida em suas singularidades associativas, derivando daí uma irreduzível justiça de todos.

Referências bibliográficas

BORGES DE MENESES, Ramiro Délio. La deconstrucción en Jacques Derrida: qué es y qué no es como estrategia. *Universitas Philosophica*, v. 30, n. 60, p. 177-204, jan.-jun. 2013.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 2, n. 4, dez. 2008.

_____. *Espinoza e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Spinoza e a questão ético-social do desejo. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 24, n. 3, p. 443-472, set.-dez. 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 5.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

F

ISHER, Mark. *Flatline constructs: gothic materialism and cybernetic theory-fiction*. New York: Exmilitary, 1999. Disponível em: <http://exmilitai.re/flatline-constructs.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2022.

FISHER, Mark. No longer the pleasures. *K-Punk*. 2005. Disponível em: <https://k-punk.org/no-longer-the-pleasures/>. Acesso em: 20 dez. 2021.

_____. *Spinoza, K-Punk, neuropunk*. Ser espinosista é, ao mesmo tempo, a coisa mais fácil e mais difícil do mundo. 2018. Disponível em: <https://medium.com/@ababeladomundo/ser-espinosista-%C3%A9-ao-mesmo-tempo-coisa-mais-f%C3%A1cil-e-a-mais-dif%C3%ADcil-do-mundo-9a9a1db3da1d>. Acesso em: 15 dez. 2021.

_____. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FREUD, Sigmund. O id e o ego. *In*: JOLIBERT, Bernard. *Sigmund Freud*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 6.

_____. *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LEMO, Ronaldo. Como as redes digitais demolem a cultura e ampliam a ansiedade. *Folha de S.Paulo*, 16 out. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/10/como-as-redes-digitais-demolem-a-cultura-e-ampliam-a-ansiedade.shtml>. Acesso em: 4 mar. 2022.

MARQUES, Victor; GONSALVES, Rodrigo. Posfácio. *In*: FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

MARX, Karl. *O capital*: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

SHAVIRO, Steven. Sobre o aceleracionismo. *Lugar Comum*: estudos de mídia, cultura e democracia, UniNômade Brasil, n. 41, p. 281-292, set.-dez. 2013.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Tratado político. *In*: SPINOZA, Benedictus. *Obras completas*. São Paulo: Perspectiva, 2019. v. 1

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

VARIA

DISPOSITIVOS TECNOLÓGICOS NA PÓS-MODERNIDADE: DESEMPENHO E VIGILÂNCIA

*Fernanda Krambeck*³¹

RESUMO: Este artigo tem como principal objetivo traçar aspectos relacionais entre o novo regime de informação, a sociedade do desempenho e as fronteiras ontológicas entre humano e digital. Abordamos como perspectivas epistemológicas a relativização da razão, do tempo e do espaço como fenômenos contemporâneos, em autores diversos como Lyotard, Bauman e Horkheimer. A partir desse plano de fundo, buscamos traçar uma representação do novo regime de informação, como expressão de ideias e práticas vinculadas a esse processo histórico do pensamento. Buscamos abordar possíveis paralelos entre a razão instrumental e a sociedade do desempenho, descrita por Byung-Chul Han. Trabalhamos com a hipótese das relações entre razão instrumental, sociedade do desempenho e o novo regime de informação, serem fator elementar para compreender a fragilidade das atuais fronteiras ontológicas entre o humano e o digital.

Palavras-chave: Sociedade do desempenho, regime de informação, ontologia digital, teoria do conhecimento, ciência da informação.

PERFORMANCE SOCIETY AND THE NEW INFORMATION REGIME

ABSTRACT: This paper has, as its main goal, to trace relational aspects between the new information regime, performance society and the ontological borders between human and digital. Our epistemological approach is based upon the relativization of reason, time, and space as a contemporary phenomenon, according to authors as diverse as Lyotard, Bauman and Horkheimer. From this background, we seek to trace a representation of the new information regime, as an expression of ideas and practices linked with this historical process of thought. Our approach tries to emphasize the common matters between instrumental reason and the performance society, as described by Byung Chul Han. We also work in accordance with a hypothesis, which presents the relations between instrumental reason, performance society and the new information regime, as being a elementary factor to understand the fragility of the present ontological borders between human and digital.

Keywords: Performance Society, information regime, digital ontology, theory of knowledge, information science.

Introdução

Uma crítica ao novo regime de informação não pode e nem deve ser confundida com uma crítica geral e irrestrita às tecnologias da informação e da comunicação. Faz-se mister reconhecer o progresso e o conforto que determinadas tecnologias trouxeram às nossas vidas.

³¹ Graduada em Arquivologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Estudante de filosofia e ciência da informação.

Dentre elas, à facilitação do acesso à informação, ampla divulgação de conhecimento técnico, científico, artístico e o desembaraço de processos burocráticos antes morosos e custosos. Sob muitos aspectos, o novo regime de informação e suas tecnologias facilitam nosso cotidiano e aproximam ideias, lugares e pessoas. Porém, como pretendemos verificar neste trabalho, competência e desempenho, expressões vinculadas ao pensamento pós-moderno e neoliberal e bastante presentes no novo regime de informação, configuram-se como formas de instrumentalização da razão. Essa forma de razão, largamente disseminada pelo regime de informação e pela ideologia neoliberal, consiste em uma relativização da capacidade crítica e de qualquer forma objetiva de razão. Essa é a concepção de *razão* que nos permite tanto classificar máquinas como inteligentes, por sua capacidade de computar dados e realizar proezas estatísticas e probabilísticas, quanto definir seres humanos como competentes, avaliando sua performance em termos de métricas desempenho. Essa razão instrumental, compartilhada por máquinas e humanos, pode estar comprometendo nossa visão das representações e das fronteiras ontológicas entre humano e digital.

Tempo e pós-modernidade

Pouco antes da virada do milênio, Zygmunt Bauman falava sobre uma transição dos modos de vida mais tradicionais, ou sólidos, para novos modelos, que comportam cada vez maior fluidez, uma “modernidade líquida”. Para o sociólogo polonês (2000) o processo de liquefação, e crescente relativização, das instituições sociais e das relações humanas é indissociável do próprio fluxo civilizatório que caracteriza o fenômeno moderno:

A modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação; quando deixam de ser, como eram ao longo dos séculos pré-modernos, aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca” (BAUMAN, 2000, p. 9).

Nessa visão, a cisão elementar, sob a qual foi erigida a Modernidade é a separação entre tempo e espaço. Esses dois fatores, que antes compunham uma unidade concreta de desvelo da experiência humana, começam a ser tratados como categorias abstratas. O fator humano, passou a ser não apenas decisivo, mas antes, condicionante em relação a dinâmica temporal e suas implicações nas relações com o espaço. “Quando a distância percorrida numa unidade de tempo passou a depender da tecnologia (...) todos os limites à velocidade do

movimento, existentes ou herdados, poderiam, em princípio, ser transgredidos” (BAUMAN, 2000, p. 10)

A consolidação do projeto moderno culmina na dominação irrestrita do espaço e do tempo, por intermédio do desenvolvimento tecnológico. A ciência contemporânea, especialmente no que diz respeito às tecnologias da informação e da comunicação, possibilitam a circulação de informações em tempo real por territórios cada vez mais amplos em um modelo informacional global. O deslocamento de informações na Pós-modernidade é definido em termo de “fluxos”. A informação neste caso, possui propriedade de fluidez contínua, ininterrupta, capacidade de sobrepor distâncias físicas, limites territoriais e culturais. As instituições, portanto, não necessitam mais da presença física ou administrativa para exercer poder de decisão em suas áreas de influência.

Razão instrumental e pós-modernidade

Em âmbito epistemológico, para Lyotard (2009), podem ser chamadas de modernas, as ciências que recorrem a grandes relatos filosóficos, como forma de justificação de suas regras, e de sua própria existência. Essas ciências apresentam-se, recursivamente apoiadas nesses discursos, como expressões de verdade; isso garante a universalidade da comunicação, do entendimento e da aceitação entre os interlocutores. A condição pós-moderna, por sua vez, é caracterizada pela incredulidade nesses metadiscursos, tanto pelo desenvolvimento da própria ciência, como pela crise da filosofia metafísica e suas narrativas. (LYOTARD, 2009, p. 15 - 16). A pós-modernidade, está vinculada ao pragmatismo palpável, praticado como administração dos processos de decisão:

(...) segundo uma lógica que implica a comensurabilidade dos elementos e a determinabilidade do todo. (...) Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia. (LYOTARD, 2009, p. 16)

Essa visão administrativa da vida, está permanentemente focada nos meios, na viabilização, na operacionalização, na execução de tarefas e no desempenho; completamente alheia a objetivos éticos ou metafísicos, que aqui em nada interessam. Na década de 1940, o filósofo crítico Max Horkheimer, observando um fenômeno semelhante, argumentou que:

Esse tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Está essencialmente preocupada com meios e fins, com a adequação de procedimentos para propósitos tomados como mais ou menos evidentes e supostamente autoexplicativos (HORKHEIMER p. 11).

Para o filósofo alemão, a questão dos fins, é neste caso também puramente subjetiva, podendo ser justificada em termos de interesses subjetivos, não tendo qualquer compromisso com alguma forma de razão externa ou universal. Trata-se, portanto, de uma subjetivação absoluta da faculdade racional, uma instrumentalização da razão, que agora está a serviço da justificação de procedimentos de interesse particular, não sendo motivada por uma razão objetiva³², que busque compreender e integrar um conceito de totalidade. Herbert Marcuse (2021), também vinculado à tradição crítica, enxerga essa forma instrumental da razão, como lógica administrativa das sociedades industriais avançadas, e argumenta que esta tornou-se uma ideologia vinculada ao processo de dominação na fase tardia do capitalismo. Essa lógica produtiva e administrativa, seria responsável pelo estabelecimento de um pensamento unidimensional, caracterizado pelo encerramento da linguagem e do pensar ao redor de conceitos unívocos. O interior desse sistema é vedado ao pensamento dissidente, através da utilização de discursos supostamente científicos, baseados na instrumentalização da razão, para estabelecer métricas e parâmetros que para além de corroborar a dominação, a apresentam como essencial. Neste cenário, a contestação dos valores da dominação, é vista como uma atitude irracional, utópica, delirante, e que põe em risco o progresso científico e tecnológico. A dependência do sujeito contemporâneo, em relação à ciência e tecnologia, é encarada como dependência dos meios de produção em sua presente conformação, e serve como justificação dessa existência formal. O desenvolvimento tecnológico apresenta-se, neste caso, como expressão natural dessa sociedade, ao tempo que cria cada vez mais serviços e mercadorias, intensificando progressivamente a relação de dependência do sujeito. (MARCUSE, 2021)

Sociedade do desempenho

Na Pós-Modernidade, os modos tradicionais de controle da sociedade disciplinar, não deixaram de existir, apenas tornaram-se insuficientes para elucidar o estado de coisas. No ensejo de sanar a insuficiência, o filósofo germano coreano Byung Han (2015, p. 23) declara que:

A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições

³² Horkheimer argumenta que razão objetiva e subjetiva sempre coexistiram, como componentes da razão humana, o fenômeno que se evidencia aqui é a forte predominância da forma subjetiva sobre a objetiva.

disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal, se tornaram arcaicos. A analítica do poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho.

Durante o período Moderno³³, o controle social, manifestou-se primariamente, através de um modo de organização social que Michel Foucault (1987) chamou de disciplinar. Um modelo social com limites formais entre os espaços e oposição clara entre dispositivos disciplinares, de onde emana o poder de controle, e o sujeito de obediência “dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticulosa de um poder qualquer” (Idem, p. 148). A sociedade disciplinar é fortemente marcada por um regime de vigilância, exercido por instituições de práticas autoritárias, exemplos destas instituições incluem prisões, hospitais, quartéis, fábricas, escolas. Essa é uma lógica relacional, a contraparte dos dispositivos disciplinares são os sujeitos de obediência: vigiados e regulados a partir dos dispositivos institucionais e suas políticas de regulação da vida. As instituições disciplinares, de rigorosos contornos arquitetônicos, funcionais e hierárquicos, são também instituições de saberes, nas quais se produzem discursos sobre os sujeitos, sobre sua moral, comportamentos e práticas, definindo a contraposição entre obediência como normalidade e desobediência como anormalidade (FOUCAULT, 1987).

Em 1989, Deleuze prenunciava o surgimento de uma sociedade que, extrapola esses limites funcionais do controle disciplinar tradicional e, converte-se em espécie de movimento produtivo contínuo. Uma sociedade de sujeitos integrados, gratos e adaptados, sujeitos de desempenho, homoganeamente imersos no movimento uniforme da produção. Para Deleuze, são traços característicos dessa sociedade, a espontaneidade e a racionalização da submissão dos sujeitos perante os poderes administrativos da vida. (DELEUZE, 2007)

Na perspectiva proposta por Han (2015), a pós-modernidade, produziu uma mudança paradigmática de sociedade disciplinar para sociedade do desempenho. Esse emergente modo de vida, é caracterizado pela produtividade exaustiva e pela autorregulação dos sujeitos. Enquanto na sociedade disciplinar os imperativos negativos, ou seja, a proibição, orientavam o padrão de comportamento, na sociedade do desempenho há um verdadeiro excesso de positividade sob a forma de estímulos. No capitalismo neoliberal, a liberdade individual é a liberdade do capital de se reproduzir indiscriminadamente, de utilizar os seres humanos como hospedeiros, esse entendimento de liberdade relega os seres humanos a

³³ Foucault divide a modernidade em dois períodos: Clássico (séc. XVII e XVIII) e moderno (séc. XIX até meados do séc. XX). Aqui estamos referindo ao segundo período.

condição de “órgão genital do capital” (HAN, 2018, p. 13). A liberdade que, a priori, é uma condição relacional de ser com o outro³⁴, e portanto, só poderia existir coletivamente, perde seu sentido e passa a ser entendida como expressão da oposição entre indivíduo e coletivo, sob a forma de disputa, de subjetividade compulsória, de fomento ao desempenho pessoal irrestrito. Esse excesso de subjetivação converte-se em negação da própria subjetividade, que agora é explorada a nível de objeto, de instrumento do desempenho.

A partir de um olhar mais atento, o quadro descrito por Han, parece revelar algo ainda mais perturbador: a completa homogeneização da vida, sob uma métrica regulatória, que relega ao mesmo nível de existência quantitativa coisas que podem ser de ordens qualitativas completamente distintas. O tempo, tornou-se uma unidade de medida em relação à produção, execução ou consumo de tarefas, de interações, de informações. Para o autor (2015, pp. 69-70) a sociedade do desempenho é também sociedade do cansaço, caracterizada por um excesso de estímulos positivos e pela recusa da negatividade. Um poder ilimitado é declarado como realidade e cabe aos sujeitos tomar posse de tal potencial inesgotável através de uma ação positiva. Indivíduos que, teoricamente, não conhecem mais a impossibilidade e recusam as pausas estariam fadados a se tornarem meros reprodutores hiperativos, perdendo a capacidade de atenção contemplativa e ponderação crítica diante daquilo que lhes é apresentado (HAN, 2015). A informação é também, neste contexto, uma positividade ilimitada, na forma de exteriorização, de abertura, “que por carecer de interioridade, pode circular livremente, independente de contexto” (HAN, 2018 p. 20) Essa crença na cultura da transparência e da livre circulação de informações, gera um imenso potencial de autorrevelação e desinteriorização nos indivíduos, que se dão a conhecer, produzem e disseminam informações voluntariamente, num processo auto justificado, em termos de produtividade e aceleração ilimitadas da comunicação. (HAN, 2018, pp. 19-20). Esse fenômeno possui notáveis semelhanças com aquele descrito por Horkheimer (2007), no qual a razão é mero instrumento de performance dos meios, enquanto os fins estão justificados no próprio desempenho subjetivo, mesmo que esse conduza ao esgotamento físico e mental.

Jonathan Crary (2014), também nos fala sobre essa exaustão característica do tempo contemporâneo, que não pode mais ser considerado linear e tampouco cíclico. O tempo cíclico é o tempo da natureza, dos ritos e significados holísticos, enquanto o tempo linear traz a promessa de progresso, contiguidade e evolução, mas o tempo contemporâneo é coisa aquém:

³⁴ Han argumenta que as palavras alemãs *freund* (amigo) e *freiheit* (liberdade), possuem a mesma raiz indo-europeia e que, originalmente, a palavra liberdade significa “estar com amigos” (2018, p. 11)

é o tempo da lógica $24/7^{35}$. Dias sucessivos, que formam semanas funcionais, que se repetem ao infinito. Esse é o tempo da produtividade e do desempenho do maquinário nas linhas de produção. Tempo aqui é entendido, não como espaço da vivência, mas como métrica do desempenho; não é mais lugar da experiência, mas sim da lógica da eficiência, onde até mesmo o sono é tomado como supérfluo, u indesejável empecilho para a produção (CRARY, 2014).

Ser de desempenho e ontologia digital

Podemos supor que todas as atividades humanas “observadas a partir de um ponto suficientemente distanciado no universo, não mais apareceriam como atividades, mas como processos biológicos” (ARENDRT *apud* HAN, 2015, pp. 42 - 43). Essa configuração, na qual as máquinas integram nosso cotidiano, de modo inextrincável, em que conceitos comuns são utilizados para falar de atividades industriais, computacionais e humanas, pode ser capaz de redefinir a ontologia do humano (TADEU, 2009, p. 11). Desempenho é um termo técnico, em computação, designado aos hardwares³⁶ e produtividade é qualidade de desempenho dos softwares.³⁷ O que nos levar a questionar se poderia o sujeito contemporâneo ser lido como metáfora para a fusão ôntica entre hardware e software, sendo “carne-máquina” e “alma-programa” espécies de ideais ônticos, esperados de homens e mulheres, desumanizados, que agora devem se auto inventar e se autorregular como unidades autônomas de produção. Sendo protagonizado por um ser humano abstrato, cuja cognição é orientada para tarefas de curto prazo, o trecho a seguir revela a construção um modelo, no mínimo enxuto, de inteligência:

A teoria presente vê o homem como um processador de informação (..) um computador é uma instância de processador de informação. Isso poderia sugerir que a frase é uma metáfora: o homem deve ter por modelo o computador digital (SIMON *apud* SFEZ, 2007, p. 46)

A esse conceito genérico, Herbert Simon dá o nome de *racionalidade limitada*, uma razão que conhece apenas objetivos e despreza toda a problemática dos caminhos e decisões, praticamente ilimitadas, concernentes ao percurso. Nessa visão de humanidade, o humano é sujeito de atitudes estocásticas, de ações seletivas, sucessivas e construídas em direção a um objeto único. A idealização do computador digital, como ontologia humana ideal, perpetua

³⁵ Vinte e quatro horas por dia e sete dias por semana.

³⁶ Componente físico integrante de um sistema eletrônico e/ou de computadores.

³⁷ Programa ou aplicativo programado em linguagem computacional e que desempenha determinadas tarefas.

uma fantasia funcionalista de desempenho e eficiência como parâmetros tanto primeiros, como últimos: essenciais e visados para a boa performance. O humano, neste contexto, opera como um SPI (Sistema de Processamento de Informações) “um sistema que consiste em uma memória que contém estruturas de signo, um processador, efetadores e significadores” (SFEZ, 2007 p. 47 - 48). Isso implica, dentre outras coisas, dizer que as concepções humanas são invariavelmente reduzidas a um caráter representativo em relação à uma realidade estruturalmente dada. Uma das problemáticas dessa concepção é que, por ordem axiológica, as representações estão sempre situadas no espaço, são exteriores, e por esse viés julgadas objetivamente como meras réplicas. Porém, o espaço intuitivo humano é também um espaço interno, psicológico, onde nossas representações mentais correspondem e agregam valores subjetivos, que variam de sujeito para sujeito, apesar desta contradição evidente, os sistemas computacionais especialistas (dedicados a funções exclusivas), que circulam hoje no mercado são baseados neste entendimento de *inteligência artificial* (SFEZ, 2007, p. 49).

Originalmente, o computador foi concebido a partir de pressupostos humanos, devendo ser capaz de emulá-los, mas parece haver uma inversão nessa metáfora e agora a máquina digital se apresenta como ideal ontológico em relação ao humano. Nas palavras do autor “o homem novo será indissociável da máquina. Ele não é mais o único senhor do universo. A nova posição do humano está para ser definida.” (SFEZ, 2007, p. 50). O problema aqui advém da concepção enviesada de que as atividades de curto prazo, quando desempenhadas por seres humanos, são meros resultados de uma cognição positiva, uma espécie de razão instrumentalizada, ignorando o bojo cultural, histórico e educacional, onde todas as ações humanas, até as mais pequenas são desenvolvidas e desempenhadas. Deixada também à margem do projeto de construção das inteligências artificiais, está o próprio caráter não racional do seres humanos, que movidos por paixões, afetos e crenças empenham-se em atividades e tomam decisões que escapam completamente ao escopo da redução racionalista. O humano pensou a si próprio em termos racionalistas e funcionalistas, um ideal livre de paixões e limitações, consumou esse ideal na forma do computador digital, agora, o próximo passo consiste em tomar a máquina por modelo metafísico (SFEZ, 2007)

O projeto de desempenho ininterrupto está intrinsecamente relacionado ao ideal produtivo vinculado às máquinas digitais. Modo de funcionamento este reforçado pelas novas tecnologias e seus dispositivos, que vêm operacionalizando e reproduzindo as novas exigências. Para a realização deste projeto, humanos adultos e até mesmo crianças, devem carregar em regime 24/7, seus tablets, notebooks e smartphones como próteses do corpo e do espírito, sempre ligados, conectados, online, *presentes na realidade virtual*, produzindo em

alto desempenho. Rafael Capurro, sobre essa presença virtual, que para o autor está implicada numa *ontologia digital*, diz:

A técnica digital possibilita uma nova forma de atopicidade dos números. (...) os números não têm um lugar fixo ou são atópicos, mas podem estar em qualquer lugar ou, para ser mais preciso, se encontram num lugar, porém não são dependentes do mesmo por natureza. Os números, para dizer paradoxalmente, têm um lugar e são atópicos. Se considerarmos que aos parâmetros de espaço e tempo se soma agora o meio digital, o resultado é a constituição do que podemos chamar o ente digitalizável. (CAPURRO, 2009, s/p.)

Para Heidegger (*apud.* CAPURRO, 2009, s/p), o ser humano é um ente temporal, caracterizado por um estado de presença. Mas qual o sentido contemporâneo de presença, para um ser cuja presença não está mais vinculada ao espaço físico, mas sim a uma condição de conectividade digital? Essa visão, deixa aberta à exploração do pensamento, as relações entre humano e digital a nível ontológico, como as possíveis implicações da alternância de presença e ausência entre o tempo virtual e o tempo natural, o espaço real e o espaço virtual. A partir da conexão digital, os seres humanos manifestam sua presença de modo virtual, nos levando a refletir sobre a modificação das relações entre tempo, espaço e presença na ontologia do homem contemporâneo.

Podemos abordar a ontologia, também enquanto capacidade reflexiva e crítica, do humano de pensar a si enquanto ente, em suas condições essenciais de possibilidade e existência e, portanto, podemos considerar que “cultura e técnica, entendidas como processos formativos simbólicos ou materiais são fenômenos ônticos ou categoriais.” (CAPURRO, 2009, s/p). A técnica e cultura são processos através dos quais o humano forma seu mundo e nesse processo, também, forma e reforma seu próprio interior. O espírito que erige a cultura e que nela se reconhece, também se forma enquanto tal, em sua interioridade, a partir do movimento de sua exteriorização e na percepção desta enquanto realização de seu ser. Capurro nos sugere um caminho, pensando o conceito de cultura em sentido ontológico, e propondo, por via fenomenológica, uma concepção de ontologia digital que leve em consideração a distinção real entre o número e o natural. Assim, o número aqui é entendido como bits, expressão quantitativa, abstração, presença ou ausência de corrente eletromagnética, mas não como unidade do ente (*hen*), a posição (*tópos*) do número é variável e não essencial. A priori, a filosofia clássica separava o número do ente natural (*physis*). Aristóteles, em particular, entendia que “as *mathematiká* são algo extraído dos entes naturais (*physei ónta*). O matemático retira algo de seu lugar (*khóra*).” (ARISTÓTELES *apud.* CAPURRO, 2009, s/p).

Atualmente, nossa sociedade “separa o número de sua relação com o espírito (*nous*) e corpo humano, porém em vez de colocá-los num lugar teológico fazemos deste um lugar tecnológico.” (CAPURRO, 2009, s/p)

O Novo Regime de informação

O conceito de regime de informação foi estabelecido pela primeira vez em 1995, por Bernd Frohmann, em uma tentativa de estabelecer um lócus, socialmente e epistemologicamente mais amplo, para falar sobre políticas informacionais. Na perspectiva de Frohmann, que se vale de conceitos da teoria ator rede de Bruno Latour e Michel Callon, o regime de informação deveria ser uma representação que leva em consideração atores naturais, tecnológicos, humanos e sociais na construção de um regime institucional, por onde circulam informações através de estruturas (tecnológicas e sociais) e sobre a qual atuam políticas e interesses públicos e privados. Nesta perspectiva, o regime de informação está para além do caráter regulatório das políticas de informação, ele inclui também os meios pelos quais circulam as informações, os dispositivos que os seres humanos utilizam para acessar e dar acesso às informações e os discursos produzidos sobre esses meios, com a finalidade de convencer o público, de que esses meios são os mais adequados; essa adequação, porém, está em constante tensão e disputa entre os interesses dos atores, que comportam certa instabilidade e mudança de fatores econômicos, políticos, sociais e tecnológicos (FROHMANN, 1995). Para Arthur Coelho Bezerra, apesar da declarada posição pelo construtivismo social Latouriano³⁸; Frohmann estabelece, na forma do conceito de regime de informação:

um recurso para o estabelecimento de diagnósticos a respeito do ecossistema informacional que se quer investigar, levando em conta não apenas a eficiência informacional – as coisas como são – mas também as desigualdades na distribuição de poderes entre os agentes envolvidos – por que as coisas são como são e não de outra forma (..) (BEZERRA, 2019, p. 35)

Para González de Gómez (*apud* BEZERRA, 2019 p. 35-36) o conceito de regime de informação tem inspiração Foucaultiana³⁹ e nos permite falar a respeito de poder e política, sem nos restringir à esfera do Estado, porém, levando este em consideração. Ao longo dos últimos anos, pesquisadores da área de Ciência da Informação como Maria Nélide Gonzalez

³⁸ Relativo às ideias de Bruno Latour.

³⁹ Relativo às ideias de Michel Foucault.

de Gomez, Sonia Braman, Mark Poster e Arthur Coelho Bezerra, dedicaram-se a adensar e contextualizar o conceito, para pensar como os regimes de informação influenciam nos processos de formação subjetiva, comunicação e interação social e para possibilitar a “análise das práticas que conformam desigualdades e formas de dominação em regimes específicos de informação” (BEZERRA, 2019, p. 38). Podemos pensar, portanto, o regime de informação, não como um conceito fechado em si, mas como um recurso para demonstrar relações sociais, políticas e tecnológicas que envolvem a informação, mas não se restringem a ela. Neste caso, regime de informação é uma representação conceitual, que evoca o conjunto das relações humanas, sociais, tecnológicas e econômicas, em processos que envolvem a informação como objeto.

O termo “novo regime de informação” foi proposto por Bezerra (2017) para referir-se, especificamente, aos regimes de informação contemporâneos, onde a informação é mediada por algoritmos. De acordo com o autor, o fenômeno da digitalização da informação, segue sobretudo tendências econômicas, a fim de reduzir o valor de produção e distribuição de bens culturais para massas, como músicas, filmes, séries, maximizando seu alcance de divulgação e utilizando novas técnicas de publicidade, mais baratas e eficazes.

A professora de psicologia social Shoshana Zuboff (2018, p. 18) denominou “capitalismo de vigilância”, a forma *sui generis*, de capitalismo praticada por essas empresas de tecnologia de dados. Essa forma de negócio está intimamente ligada ao conceito de big data⁴⁰, que além de uma tecnologia, é um processo com origens sociais, que permite às empresas de tecnologia extrair dados a partir do histórico online de seus usuários, buscando “prever e modificar o comportamento humano como meio de produzir receitas e controle de mercado” (Ibidem). O capitalismo de vigilância é uma opção deliberada de modelo de negócios, feita na década de 2000, no vale do silício, preconizada pela Alphabet Corporation - detentora do Google - não devendo de modo algum, ser ingenuamente tratada como um desdobramento natural do desenvolvimento tecnológico de nossa época (ZUBOFF, 2018, 2021). Esta forma de capitalismo, não constitui apenas um modo de produção, mas antes um modo de extração (Idem, 2021). A medida em que interagimos com as interfaces homem-máquina nas páginas da internet, especialmente nas redes sociais, estamos sob vigilância, são coletados dados da nossa “experiência de usuário”, a fim de convertê-los em indicações de

⁴⁰ Termo em inglês, utilizado para se referir a grandes quantidades de dados – Exabyte (10¹⁸ bytes), Zettabyte (10²¹ bytes), Yottabyte (10²⁴ bytes) – provenientes de diversas fontes, em alta velocidade e em formatos variados, estruturados ou não estruturados.

conteúdo, propaganda e conseqüentemente, aumento do nosso tempo online e, para as empresas: lucros.

O que acessamos, onde, por quanto tempo, com qual regularidade, as conexões que fazemos, o que curtimos, compartilhamos, compramos, assistimos, falamos, escutamos, escrevemos. Absolutamente tudo gera um superávit comportamental⁴¹, que é o conjunto de dados registrados a partir da nossa experiência online (ZUBOFF, 2021). Centenas de bilhões de dados individuais gerados, computados e filtrados por algoritmos capazes de analisar nossos padrões de interação, prever nosso comportamento futuro e modelá-lo a partir de tais interpretações. Através da internet das coisas⁴², a estratégia de marketing das empresas que coletam nosso superávit comportamental tornou-se uma estratégia de marketing individual (Ibidem). O conteúdo e a propaganda customizados para cada sujeito, baseada em dados fornecidos pelo próprio indivíduo, é uma realidade sem precedentes, operacionalizada e monetizada à exaustão pelas empresas que lucram com as mediações algorítmicas do novo regime de informação. A capacidade, ou *conhecimento de dominação*, que tecnologias como o *big data* instrumentalizam, a partir do qual é possível influenciar o comportamento humano é chamada por Han (2018) de *psicopolítica digital*. Essa forma de controle é tão eficiente, porque ao invés de ser caracterizada por imposições, ela é justificada em termos de progresso e desempenho, levando a uma adesão psíquica por parte dos sujeitos. A psicopolítica é a atualização neoliberal da biopolítica, os estudos demográficos clássicos, característicos do capitalismo industrial dão lugar aos estudos psicográficos, que fornecem um mapa da psique à serviço dos dispositivos de dominação. Estímulo e sedução, em oposição à coerção e limitação, são as armas utilizadas para induzir os indivíduos a renunciarem o livre arbítrio em troca de opções personalizadas de serviços e produtos (ibidem). Se na biopolítica as tecnologias de controle plasmam-se aos corpos, na psicopolíticas elas elas se plasmam à psique humano.

Competência em informação e desempenho

Um termo que está vinculado aos discursos produzidos na contemporaneidade, no âmbito dos regimes de informação, é *competência em informação*, uma tradução técnica do inglês *information literacy*, conceito desenvolvido a partir da década de 1970, nos Estados

⁴¹ O termo original em inglês é “behavioral surplus” (ZUBOFF, 2021)

⁴² A sigla em inglês IoT designa “Internet of Things”. Objetos físicos conectados à internet e que produzem dados - telefones inteligentes (smartphones), relógios inteligentes (smartwatches), alexa etc.

Unidos da América, como desdobramento dos estudos em Ciência da Informação e da crescente demanda mercadológica do projeto econômico neoliberal pós-segunda guerra. No protagonismo de tal iniciativa, de acordo com Arthur Bezerra, Marco Schneider e Gustavo Saldanha (2019, p.7) encontrava-se o próprio governo norte-americano, impelido pela crescente lógica neoliberal, e instituições como a American Library Association - Associação dos Bibliotecários Americanos. Neste âmbito, competência em informação significa espécie de letramento técnico e teórico que torna um indivíduo apto a realizar pesquisas, avaliações e usos, no âmbito informacional, tornando-o deste modo distinto em relação a indivíduos incompetentes (Ibidem, p. 11).

O ato de discernir indivíduos pura e simplesmente por competência está vinculado a uma lógica econômica neoliberal, indiferente ao fato de que os indivíduos possuem condições sociais distintas, formações dispare, e diferentes níveis de acesso à educação, informação e tecnologias; e procura pela lógica das “aprendizagens centradas no indivíduo”, relegar aos sujeitos responsabilidade, quase exclusiva, por sua formação (MIRANDA, 2022, p. 40). Em relatório⁴³, divulgado no ano de 1989 pelo Presidential Committee on Information Literacy, competência informacional é explicitada como sendo uma “habilidade de sobrevivência na Era da informação” uma vez que impede os indivíduos de “se afogar na abundância de informação que inunda suas vidas” (ACRL, 1989, *apud* BEZERRA; SCHNEIDER; SALDANHA, 2019, p. 14). Esse modelo de competência, adequa-se às exigências de um ideal ontológico de desempenho quantitativo, que caracteriza e justifica a psicopolítica digital, a cultura *dataísta*⁴⁴ do novo regime de informação. Os conceitos de competência e desempenho, neste caso, não levam em consideração o sujeito diante de um universo digital, que já entrega uma realidade previamente mediada, por plataformas, que excedem o ser em suas possibilidades ontológicas, invariavelmente humanas, de “competência em informação”.

Esse excesso de informação na contemporaneidade, no qual estamos submersos, agora mediado e estimulado por algoritmos, pode ser capaz de gerar uma intoxicação mental, ou *infoxicação* como definiu Alfons Cornellá, físico catalão (WILKE, 2021, p. 10). Tais estados nos quais os estímulos informacionais excedem largamente a capacidade de assimilação, “infoxicações”, podem contribuir para o surgimento de diversas patologias associadas à fadiga física e psíquica, como o burnout⁴⁵, em sujeitos sobrecarregados pelo

⁴³ Integra do relatório disponível em: <https://www.ala.org/acrl/publications/whitepapers/presidential>

⁴⁴ Baseada na coleta e na geração de dados.

⁴⁵ Segundo o ministério da Saúde do Brasil “Síndrome de Burnout ou Síndrome do Esgotamento Profissional é um distúrbio emocional com sintomas de exaustão extrema, estresse e esgotamento físico resultante de situações.

excesso de trabalho e exigências de desempenho (Ibidem). O estado de esgotamento, nestes casos, está associado as tentativas desesperadas de assimilar mais do que se é capaz e ao embotamento dos limites humanos frente aos imperativos da ferocidade da demanda produtiva.

Considerações

Nos dias atuais, podemos experimentar, mediante os novos regimes de informação, uma relativização do tempo, do espaço e da presença, o deslocamento das conexões reais para as conexões virtuais e sobretudo da experiência natural para a experiência digital. Esse fenômeno, além de indicar o crescimento de um ideal ontológico digital, que busca sempre o desempenho, é também produto de uma economia capitalista, que encontrou em sua vertente neoliberal, um modo de transformar cada sujeito, em uma unidade reprodutora da lógica do capital. A razão é instrumentalizada em processos de otimização e desempenho que prescindem de projetos éticos e se justificam pela aceleração do próprio progresso tecnológico e do fluxo da comunicação que cada, vez mais, recusa barreiras físicas e psíquicas. Essa abertura, aparentemente ilimitada do ser ao digital, poderia indicar uma mudança nas relações fundamentais entre tempo, espaço e presença? Em meio a fenômenos relacionados ao novo regime de informação, como a conectividade ininterrupta e a mediação algorítmica da informação, onde se situam as fronteiras entre o humano e o digital? São questões que esse artigo se propôs a colocar e para os quais não há resposta definitiva, esperamos apenas oferecer indicações de caminhos que podem ser percorridos nas fronteiras entre o humano e o digital.

Byung-Chul Han (2022), autor bastante citado neste artigo, publicou recentemente um trabalho no qual aborda diretamente o conceito de regime de informação. Uma leitura minuciosa deste material, que não coube no escopo do artigo, pode revelar em trabalhos futuros, um nível de integração mais profundo entre o regime de informação, a sociedade do desempenho e questões ontológicas.

de trabalho desgastante, que demandam muita competitividade ou responsabilidade”. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/s/sindrome-de-burnout>

Referências:

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BEZERRA, Arthur Coelho. Vigilância e cultura algorítmica no novo regime global de mediação da informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v.22, n.4, p.68-81, out./dez. 2017

_____. Teoria Crítica da Informação: proposta teórico-metodológica de integração entre os conceitos de regime de informação e competência crítica em informação In: BEZERRA, Arthur. Coelho.; SCHNEIDER, Marco.; PIMENTA, Ricardo.; SALDANHA, Gustavo. (Org.) *iKritika: estudos críticos em informação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2019. Disponível em: <<https://www.garamond.com.br/loja/ikritika-ebook>> Acesso em: 22. Mar. 2022

BEZERRA, Arthur Coelho.; SCHNEIDER, Marco; SALDANHA, Gustavo. *Competência crítica em informação como crítica à competência em informação*. Informação & Sociedade: Estudos, v. 29, n. 3, 30 set. 2019. Disponível em <<https://periodicos3.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/view/47337>> Acesso em: 22. Mar. 2022

CAPURRO, Rafael. *Contribuições para uma ontologia digital*. Texto apresentado no III Colóquio Internacional de Metafísica (CIM), 20-24 de abril, 2009, Natal, Brasil, UFRN. Disponível em: <http://www.capurro.de/ontologiadigital_pt.html> Acesso em: 28. Ago. 2022

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. E-book

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-22.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* Petrópolis, Vozes, 1987

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015

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

_____. *Infocracia*. Petrópolis: Vozes, 2022

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: editora Unesp, 2015.

KUNZRU, Hari. Você é um ciborgue: Um encontro com Donna Haraway. In: TADEU, Tomaz. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 17-32.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2021.

MIRANDA, Ana Maria Mendes. Educação e competência crítica em informação: análise a partir da pedagogia histórico-crítica In: BEZERRA, A. C.; SCHNEIDER, M. (Org.). *Competência crítica em informação: teoria, consciência e práxis*. Rio de Janeiro: IBICT, 2022 p. 35-47. Disponível em: <<https://ridi.ibict.br/handle/123456789/1200>> Acesso em: 23 mar. 2022.

SFEZ, Lucien. *A Comunicação*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

TADEU, Tomaz. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

WILKE, Valeria Cristina Lopes. *Pós-verdade, fake news e outras drogas: vivendo em tempos de informação tóxica*. Logeion: filosofia da informação, v. 7, p. 8-27, 2020. DOI: <[10.21728/logcion.2020v7n1.p8-27](https://doi.org/10.21728/logcion.2020v7n1.p8-27)> Acesso em: 22 mar. 2022.

ZUBOFF, Shoshana. Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: BRUNO, Fernanda.; CARDOSO, Bruno.; KANASHIRO, Marta.; GUILHON, Luciana. *A era do Capitalismo de Vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021, E-book E-ISBN 978-65-5560-145-9

DESAFIOS E POSSIBILIDADES PARA SITUAR A MATERIALIDADE DO MUSEU DE ARTE POPULAR DE PERNAMBUCO (MAPPE).

Daniel Vicente Santiago⁴⁶

RESUMO: Com o presente artigo, proponho algumas reflexões sobre os desafios e possibilidades de restituição de materialidade ao acervo do Museu de Arte Popular de Pernambuco (MAPPE), criado em 1955 pelo colecionador Abelardo Rodrigues (1908 - 1971) no Horto de Dois Irmão em Recife e fechado dois anos depois, em 1957. Atualmente, seu acervo compõe o Museu do Homem do Nordeste, da Fundação Joaquim Nabuco (MUHNE/FUNDAJ). A trajetória do MAPPE e de seu acervo, presentes em alguns trabalhos acadêmicos (dissertações de mestrado) e na documentação institucional do MUHNE/FUNDAJ (acervo físico - livro de tombo; e virtual - Arquivo Público da Villa Digital/FUNDAJ), serão analisados como ponto de partida para situar os desafios e possibilidades de atribuir outras narrativas ao museu em tela.

Palavras-chave: Museu de Arte Popular, Acervos, Materialidade, Artistas, Instituições.

ABSTRACT: With this article I propose some reflections on the challenges and possibilities of restoring materiality to the collection of the Museu de Arte de Pernambuco (MAPPE) created in 1955 by the collector Abelardo Rodrigues (1908 - 1971), in Horto de Dois Irmãos in Recife and closed two years later, in 1957. Currently, its collection composes the Museu do Homem do Nordeste, of the Joaquim Nabuco Foundation (MUHNE/FUNDAJ). The trajectory of MAPPE and its collection, present in some academic studies (Master thesis) and in documents of the MUHNE/FUNDAJ (physical collection - heritage register; and virtual - Public Archive of Villa Digital/FUNDAJ), will be analyzed as a starting point to situate the challenges and possibilities of attributing other narratives to the museum on the screen.

Keywords: Museum of Popular Art, Collections, Materiality, Artists, Institutions.

Introdução

Com o presente artigo proponho algumas reflexões acerca das possibilidades de restituição de materialidade⁴⁷ ao acervo do Museu de Arte Popular de Pernambuco (MAPPE) criado em 1955 pelo colecionador Abelardo Rodrigues (1908 - 1971), no Horto de Dois Irmão em Recife e fechado dois anos depois, em 1957. A trajetória do museu e de seu acervo, que

⁴⁶ Mestrando em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); integrante do grupo de pesquisa Núcleo de Documentação, História e Memória - NUMEM (UNIRIO); bacharel em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e tecnólogo em Eventos pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM/SP); Arte-educador social pela Ação Educativa - São Paulo. Educador e Produtor Cultural. E-mail: daniel.santiago@edu.unirio.br

⁴⁷ Para este artigo, considero o texto de José Reginaldo Santos Gonçalves, intitulado de: *Ressonância, Materialidade e Subjetividade: As Culturas como Patrimônios* fundamental para se pensar as múltiplas narrativas possíveis sobre a materialidade do MAPPE. Nesse sentido, o autor defende que os objetos materiais (além das técnicas corporais atribuídas a eles) não precisam ser percebidos como suportes da vida social e cultural, mas entendidos, “em sua forma e materialidade, como a própria substância dessa vida social e cultural”(GONÇALVES. 2005, p. 23). Assim, sendo “classificados como partes inseparáveis de totalidades cósmicas sociais, por outro lado afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, são extensões destes, sejam indivíduos ou coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e social.” (Idem. p. 18).

se desdobra em vários momentos distintos, nos oferece indícios nas documentações analisadas (e mesmo, a falta delas) sobre as dificuldades enfrentadas para sua continuidade e para situar sua historicidade⁴⁸ na contemporaneidade.

Em meio às disputas discursivas na Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE) à institucionalização do MAPPE entre os anos de 1955 e 1958 (o que não ocorreu), a transferência administrativa do seu acervo para o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS, hoje Fundação Joaquim Nabuco-FUNDAJ) em 1966, através de convênio com o Governo do Estado de Pernambuco, poderia sugerir um futuro certo e promissor ao MAPPE. Entretanto, não foi o que aconteceu.

O significativo acervo de “arte popular” do MAPPE, depois de experienciar alguns eclipses e pelejas, antes e na nova instituição, passa a compor o Museu do Homem do Nordeste (MUHNE/FUNDAJ), museu este composto por mais dois outros museus: o Museu de Antropologia (1961-1978) e o Museu do Açúcar (1963-1978), organizado por Aécio de Oliveira (1938 - 2012) em 1979, importante museólogo de Pernambuco, sob inspiração das obras e da pessoa de Gilberto Freyre (1900-1987).

Como se evidencia, a história do MAPPE, além de fragmentada, também está repleta de lacunas narrativas ainda pouco exploradas pelos pesquisadores da FUNDAJ e demais estudiosos do “popular”. Como ficou seu acervo entre os anos 58 e 65? Como foi sua recepção no Instituto e os desdobramentos do convênio? Entre os anos de 67 e 78, como foi potencializada e/ou evitada a temática “popular”? Os anos de ditadura civil-militar (1964-1985) influenciaram sua chegada ao Instituto Joaquim Nabuco? E os artistas populares, como eram representados e lembrados nas décadas de 50 e 60? Enfim, são questões a serem aprofundadas em minha pesquisa de mestrado.

Por agora, com este artigo, pretendo apresentar as dificuldades de se localizar a materialidade histórica do acervo e seus objetos, criando relações entre os fragmentos de sua história apresentados em trabalhos acadêmicos sobre o MUHNE e na própria documentação do MUHNE/FUNDAJ (acervo físico - arquivo institucional, especificamente seu livro de tomo; e virtual - Villa Digital/FUNDAJ⁴⁹), com alguns autores que repensam novas

⁴⁸ A perspectiva de historicidade considerada neste estudo corresponde aos múltiplos aspectos de temporalidades, espacialidades, contextos sociais plurais nos quais os artistas “populares” estavam inseridos, principalmente na elaboração e produção de suas obras que fizeram parte do acervo do MAPPE. Aspectos estes, desconsiderados na invenção das narrativas sobre as artes “populares”. Ou seja, uma História desqualificada de materialidade (material e imaterial).

⁴⁹ Pertencente à FUNDAJ, este equipamento cultural e de pesquisa está vinculado ao Centro de Documentação e de Estudos da História Brasileira Rodrigo Melo Franco de Andrade (CEHIBRA), criado para promoção de pesquisa, preservação e difusão do acervo e da produção científica e cultural da FUNDAJ. Para maiores informações e consulta

abordagens de leitura da sociedade no campo dos museus em confluência com a História, sobre o direito à memória e representações sociais plurais.

Começo por Bruno Brulon, que em seu artigo *Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para re-pensar os museus* nos faz pensar sobre a restituição dos corpos aos discursos museais (especificamente, relacionado à historicidade dos objetos), promovendo assim não só uma restituição discursiva, mas uma significativa e mais complexa leitura de sociedade a partir das chaves interpretativas que o acervo (neste caso, do MAPPE) propicia. Essa abordagem possibilita que os agentes históricos que desenvolveram, a seu modo, artes figurativas de representação social, ou seja, os ditos “artistas populares”, reconhecidos por parte da intelectualidade nacional e local a partir dos anos 1950 no Brasil, possam ser lidos juntamente com os objetos, suas visões de mundo e contextos de vida, que confrontam discursos de instituições públicas ligadas à educação e cultura que, por vezes, limitam sua compreensão em suas complexidades.

A partir da materialidade possível do MAPPE (seu acervo e as marcas de seus artistas) e compreendendo a instituição que o detém no presente (MUHNE/FUNDAJ), que “dependente de uma materialidade para funcionar como instrumento de poder” (BRULON. 2020, p. 21), considera-se que uma possibilidade de fazer emergir outras narrativas seria buscar

Desnaturalizar a matéria sedimentada nas reservas técnicas [...] para imaginar outras materializações possíveis, para além dos regimes normativos que engendraram a museologia que nos foi legada. Descolonizar o pensamento sobre os museus e a museologia implica reimaginar os sujeitos dos museus, bem como os corpos passíveis à musealização. (BRULON. 2020, p.26).

Outro autor que contribui com o debate é Mário Chagas, que parafraseando Mário de Andrade em sua dissertação de mestrado, aponta as ausências de uma “gota de sangue no[s] museu[s]”⁵⁰, um vestígio, um rastro de humanidade, de conflito, de sinal de historicidade, que sem ela, a representação limitada nos museus (e patrimônios de modo geral) continuaria a perpetuar um discurso hegemônico e particular de uma sociedade plural. Vale ressaltar, que em fala recente, no canal Museologia Kilombola sobre o tema: *(Re)definir museus*:

aos seus acervos, acessar o seguinte link: Disponível em: <<https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/sobre-a-villa>>. Acesso em 26.07.2021.

⁵⁰ CHAGAS, Mário. “Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade”. In: Cadernos de Sociomuseologia. Lisboa, v. 13, 1999, p. 19. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/issue/view/30>>. Acesso em 26.07.2021.

perspectivas não hegemônicas, além de reforçar a crítica aos museus, lembra que esta gota de sangue, também é “gota de humanidade, de afirmação da humanidade”.⁵¹ Nesse sentido, faço coro com aqueles que entendem os territórios museais como territórios de disputas, inclusive pelos afetos que abarcam e transmitem para cada vez maior parcela da sociedade.⁵²

Delimitando a tríade de autores referência para este artigo, como maneira de perceber o significativo movimento social de disputas e ressignificações narrativas no campo da cultura (e em outros), está Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes. Em seu discurso, quando outorgado o título de professor emérito da Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP/FFLCH), reflete sobre sua trajetória como pesquisador e professor que perpassa as temáticas de cultura material, museu e patrimônio cultural. Ele nos apresenta um panorama histórico significativo sobre as mudanças na utilização de fontes visuais (o que inclui as artes/cultura material), que devem ser tratadas como processos cognitivos da realidade social e não apêndice das análises, ou mera informação. Um trecho de seu discurso é fundamental para a discussão proposta neste momento:

Os estudos de cultura material tomam por pressuposto a condição corporal do homem e, portanto, a existência de uma dimensão material, física, sensorial, que subjaz à instituição e ao desenvolvimento da vida biológica, psíquica e social. Não apenas temos um corpo, mas somos um corpo, diz o antropólogo Jean-Pierre Warnier. A perspectiva da cultura material, assim, permite, na História, identificar, definir e compreender tal dimensão na organização, funcionamento e dinâmica da vida social na sua inteireza – sem se perder em reducionismos ou determinismos (BEZERRA DE MENESES. 2008, p. 19).

Portanto, buscando-se fugir de reducionismos e/ou determinismos no desenvolvimento de pesquisas sócio-históricas que se preocupem com a dinâmica da vida social em sua inteireza, deve-se evitar cair na trilogia tradicional de produção, circulação e consumo, mas sim, passar a englobar as dimensões sensoriais de algo encarnado nos objetos e sua historicidade. Como compreender uma historicidade sem materialidade?

Em outro texto, defende que uma das principais funções dos museus seja o de “desnaturalizar essa dimensão material do mundo, isto é, mostrá-lo como produto da ação humana, dos interesses humanos, dos conflitos, valores e aspirações humanas – aí se incluindo

⁵¹ Museologia Kilombola. *(Re)definir museus: perspectivas não hegemônicas*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ftHXjYPV7Jo&t=1248s&ab_channel=MUSEOLOGIAKILOMBOLA>. Acesso em 26.07.2021.

⁵² Gostaria de indicar para reflexão um significativo processo de ressignificação e reapropriação do espaço museal, ocorrido no Estado do Rio de Janeiro, que envolveu uma série de agentes sociais, que pode ser visto através do seguinte documentário: Quiprocó Filmes. *“Respeita Nosso Sagrado”*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u_HJ199cRIg&ab_channel=Quiproc%C3%B3Filmes>. Acesso em 26.07.2021.

a natureza culturalizada” (BEZERRA DE MENESES. 2010, p. 13), e assim, apresentar o saber-fazer como memória corporal, de natureza material. Espécie de memória “encarnada (tornada carne)”(Idem.), proveniente de um conhecimento abstrato. Nesse sentido, a inseparabilidade do material e imaterial faz parte do radar analítico de Meneses.

Deste modo, os três autores nos fazem pensar a materialidade e sua historicidade (Bruno Brulon); a gota de humanidade nas representações museológicas (Mário Chagas); e a cultura material e suas implicações no processo cognitivo amplo em museus (Ulpiano de Meneses) das sociedades, que nos oferecem perspectivas outras de análise de acervos e objetos como parte da vida social do humano, sem eximi-lo de corpo (o que seria impossível para sua inteligibilidade), de humanidade (no sentido de que compartilhamos direitos e emoções que nos tornam uma espécie dentre várias outras, singular e plural - ou seja, culturas diversas) e de suas relações dinâmicas e complexas de materialização como forma inclusive de comunicação, de arte, fruição, renda, ritualização, etc. Algo que seria de fundamental importância para se encontrar a materialidade perdida e/ou esquecida do MAPPE e de seu acervo.

Na reflexão de conceitos operatórios plurais: Arte popular?

Antes de tudo, acredito ser importante e necessário apresentar os motivos que me levam a pensar no objetivo deste artigo. Primeiramente, ao longo dos últimos dez anos, em convívio com diversos artistas de Circo (na cidade de São Paulo), Maracatu de Baque Virado e Cavalinho Marinho (nas cidades de Recife, Olinda, Tabajara, Condado e Nazaré da Mata), percebo que no caso dos pernambucanos, mesmo suas “artes populares” sendo reconhecidas como símbolos de uma sociedade pernambucana, “a mais rica culturalmente em linha reta do mundo”⁵³, inclusive, sendo apropriadas pela comunicação oficial de Estado, seus artistas estão impedidos de ascender econômica e politicamente. Quais são as engenharias que fazem com que as desigualdades sociais permaneçam até hoje? O que impede que ocorra mudanças estruturais em suas vidas?

Por outro lado, refletindo sobre a definição da linha de pesquisa *Cultura, Poder e Representação* do curso de Mestrado em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), por ser amplo, sintetiza e também engloba (a meu ver) as relações entre

⁵³ De modo geral em Pernambuco, está convenção culturalmente (assim percebido por este autor) que as pessoas se consideram “a tampa do crush” (refrigerante famoso e símbolo da pernambucanidade por alguns), ou seja, tudo aqui é melhor, maior e incomparável. Essa constatação ainda em análise, rende boas conversas.

os acervos de “artes populares” e os discursos e modos de serem operacionalizados em instituições modernas de pesquisa (neste caso, de museus e universidades). De acordo com o programa,⁵⁴ *cultura* é entendida como um sistema de símbolos compartilhados pelos grupos sociais, também em forma de *representações* (sendo um deles, o discurso), que atribui sentido às ações e estruturam o mundo, construídas (e reconstruídas) de modo individual e coletivamente. Compondo a tríade, o *poder* é tomado através das “construções identitárias, institucionais e sociais que marcam o conjunto das relações entre os grupos nos diversos níveis da sociedade”⁵⁵. Nestas relações sociais, são os modos de negociações e conflitos entre o oficial e o dito “popular”, uma das chaves de interpretação da sociedade ao longo do tempo.

Assim, partindo de algumas percepções de vida (de estudos, de relações de trabalho e de afetos) e da linha condutora do programa do qual estou tomando parte de forma direta como estudante, como perceber e analisar os apagamentos do contexto de coleta dos objetos figurativos de “arte popular” do MAPPE? Signos e sintomas de um passado muito presente, criado para ser herdado (ou apropriado de modo esvaziante de materialidade) como verdade produzida e reducionista, ou seja, “o popular”, que impede de emergir contextos de desigualdades sociais e políticas entre as pessoas que criam tais artefatos e pelas instituições que as apropriam. Bem, é necessário explicar as aspas aplicadas até aqui sobre a ideia de “popular”.

Os equívocos nas denotações institucionais e suas persistências são sentidos de várias maneiras. O artigo de André Leonardo Chevitarese: *A atualidade do estudo das religiões antigas no Brasil: A vida de Cristo nas mãos de Adalton Fernandes Lopes*, é um trabalho interessante que nos possibilita perceber as permanências da falta de precisão conceitual quando a questão se refere ao popular, principalmente, quando determinadas por instituições públicas de pesquisa e cultura e pelos próprios pesquisadores, embebidos também nos dilemas de como operacionalizar suas matrizes teóricas e metodológicas, ou ideológicas - românticas, conservadoras, etc. Como trazer a corporalidade do dito “popular” para as instituições, refinando uma leitura dos objetos figurativos, que poderá vir a ser crítica? Que possa desestereotipar o popular, situando-os criticamente a partir do contexto de onde surgem como manifestações de arte e cultura não hegemônicas? A discussão está superada? Eu acredito que não.

⁵⁴ Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO. **Linhas de pesquisa e Fluxogramas**. Disponível em: <http://www.unirio.br/cch/escoladehistoria/pos-graduacao/ppgh/copy_of_linhas-de-pesquisa-e-disciplinas>. Acesso em 26.07.2021.

⁵⁵ Idem.

Chevitarese se questiona como poderia ser qualificado um artista como “popular” (neste caso, o Adalton Fernandes Lopes), sem analisar de maneira direta sua obra (ou seja, sem a materialidade de seu trabalho)? Sem a trajetória do artista? No caso deste artigo, o questionamento se refere a: como cartografar um acervo de “arte popular” (no MAPPE), sem ao menos se preocupar com a formação de seu acervo em 1950 e sua trajetória até a incorporação (1966) e criação do MUHNE (1979)? Quais os interesses e desinteresses que impedem instituições e pesquisadores de dar corpo a um discurso representativo amplo sem seguir as pistas de sua historicidade? A discriminação do popular se resignificou de tal modo que poderia ter adormecido no esquecimento ou de fato, se tornou irrelevante no meio acadêmico? A questão de perspectiva (micro e macro-história) seria uma resposta aceitável?

O pesquisador de Adalton pôde associar o artista mais a uma teologia erudita medieval católica que a algo genérico categorizado como “popular”. Buscou fugir do preto e branco, e mostrar “os muitos tons de cinza” (CHEVITARESE. 2019, p. 27), segundo suas palavras. Neste momento, não serei tão ousado, pretendendo sim, questionar a ainda frágil historicidade, da materialidade do acervo do MAPPE nos trabalhos que o citam e na instituição que o detém.

O poder da academia na determinação de lugar para certos conceitos, e ao mesmo tempo, sua autorreflexão de seus próprios limites em determinar chaves interpretativas, me faz rememorar aos escritos de Roger Chartier, principalmente quando discorre sobre o conceito de “cultura popular”, apontando que: “os debates em torno da própria definição de cultura popular foram (e são) travados a propósito de um conceito que quer delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à ‘cultura popular’”(CHARTIER.1995, p.179).

A reflexão pressiona para que a academia possa encontrar maneiras de não cometer epistemicídios de outros saberes, modos de ser e poder, limitando os “ditos populares” a ponto de, nas negociações de conflitos, prevalecer a arrogância do saber institucionalizado. As aspas, apesar de cessarem por aqui em parte, não significam que a questão está encerrada por este autor. De toda forma, a partir deste momento “artistas populares” serão tomados como “artistas” e “arte popular” por “arte”, enquanto os próprios artistas, por questões diversas, ainda não estão inseridos nesse debate de modo apropriado.⁵⁶

MAPPE: Fragmentos narrativos na história do MUHNE

⁵⁶ Em 2017 no Recife, lembro de uma apresentação de Cavalo Marinho na Casa de Cultura. O mestre de cerimônia pergunta a Biu Alexandre, mestre e capitão do Estrela de Ouro de Condado: O que seria Cavalo Marinho? Suas palavras de “folgazão” de mais de cinquenta anos foi: um brinquedo! Continuará para o acadêmico: “Cultura Popular”?

Sobre a história do MAPPE, seu acervo e objetos, o que se sabe? Nos trabalhos consultados, e nas partes que tratam sobre a constituição do MUHNE, lhes são reservadas poucas informações. Se restringem a repetições e nenhuma sinalização de aprofundamento futuro. A princípio, foram retomadas leituras de cinco trabalhos: [1] *Museu a seu modo - O museu como dispositivo de validação da teoria social de Gilberto Freyre*, de Gleyce Kelly Maciel Heitor; [2] *Guardiões, memórias e fronteiras: histórias e gestão do Museu do Homem do Nordeste*, de Silvana Barbosa Lira de Araújo; [3] *Educação em Museu: A experiência do Museu do Homem do Nordeste*, de Edna Maria da Silva; [4] *Museu do Homem do Nordeste: a narrativa expográfica de uma região (1979 – 2002)*, de Juliana da Costa Ramos; e [5] *A estratégia Museológica a partir da representação de um Departamento de Museologia no Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, de Manoela Edna de Lima.

Existem outros trabalhos sobre o MUHNE/FUNDAJ consultados,⁵⁷ mas neste momento selecionei dissertações de mestrado de autoras que estão ou passaram pela instituição como servidoras [2 e 3], como terceirizadas [4 e 5, no setor educativo e museologia respectivamente], e prestadora de serviços em consultorias [1] ao setor educativo.

Grande parte das pesquisadoras estiveram em contato direto com o acervo do MUHNE na escrita de seus trabalhos [2, 3, 4 e 5] e viveram de forma muito diversa o cotidiano da instituição. Isso pode ser considerado positivo por um lado, pois estiveram imersas no contexto de seus estudos, ao mesmo tempo que, na análise de seus recortes espaciais, temporais, temáticos e contextuais puderam pôr em práticas o exercício da imersão, ou seja, um afastamento dele, considerando as diversas escalas de perspectivas e temáticas.

Apesar de os temas não estarem exclusivamente ligados ao MAPPE, todas tangenciam a seu modo o acervo e sua chegada ao IJNPS. Na dissertação [1] existe somente uma nota de rodapé de número quatro (4) na página três (3). Se limita a citar brevemente o ano de criação do MAPPE. O trabalho de número [2] reservou um subtítulo no capítulo 2, intitulado *Museu*

⁵⁷ *Catálogo sobre o Museu do Homem do Nordeste*. Banco Safra S.A. 2000; BRAYNER, Vânia. *Uma gota de sangue no Museu do Homem do Nordeste*. In: ESPINA BARRIO, Ángel; MOTTA, Antônio; GOMES, Mário Hélio. (org.). *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*. Recife: Massangana, 2010; *Anais do 2º Seminário Brasileiro de Museologia. Volume 5 (GT14, GT17 e Pôsteres)*. Recife, PE, Museu do Homem do Nordeste, 16 a 20 de novembro de 2015; HEITOR, Gleyce Kelly. CHAGAS, Mário de Souza Org. *O pensamento museológico de Gilberto Freyre*. 1ª edição. Editora Massangana. Recife-PE. 2017; CRUZ, Henrique de Vasconcelos; CASTRO, Eduardo. *Dona Santa e Maracatu Elefante: memórias e musealização de um reinado*. In. ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Tais Valente dos (org.) *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres*. Fundação Joaquim Nabuco - Editora Massangana, Recife, 2016; SANTIAGO, Daniel Vicente. *Revitalização da exposição de longa duração e ações educativas do Museu do Homem do Nordeste - MUHNE (2003 - 2019)*. Monografia de Bacharelado em História. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2020; entre outros.

de Arte Popular de Pernambuco. Com mais detalhes que o anterior, apresenta algumas informações sobre o ano de criação do museu e sua transferência ao IJNPS. Além de mencionar alguns dados de seu acervo:

O acervo era composto de preciosas obras de ceramistas populares como Vitalino, Zé Caboclo, Faustino, Severino de Tracunhaém, Porfírio, brinquedos populares, e uma coleção de ex-votos proveniente da Igreja Santa Quitéria, santuário situado no município de São João, próximo a Garanhuns, Pernambuco, entre outras peças não menos importantes para o patrimônio da Região (ARAÚJO. 2014, p. 43-44.).

Na dissertação de número [3], existe somente uma breve citação direta referente ao MAPPE na página 79, com informações que abrangem, em sete linhas, seu acervo e convênio entre IJNPS e Governo do Estado. Tais dados, segundo a autora, foram retirados do próprio site da FUNDAJ, escrito por Lúcia Gaspar e Albino Oliveira, “pesquisadores da casa”, sobre o MUHNE. A dissertação [4] repete as informações do MAPPE encontradas nas demais. Estão concentradas na página 51 e 52. Todavia, reconhece que, no arquivo da instituição,

A documentação do período, imediatamente anterior [aos anos 50 e 60], em geral se restringem aos boletins informativos do IJN[PS], que apresentam de modo lacunar as informações e os dados mais detalhados sobre o MAP[PE]. Entretanto, o que parece ser consenso entre os contemporâneos do MAP[PE], no IJN[PS] é a percepção da importância à representatividade do acervo de “arte popular”, no geral pertencentes a artistas nordestinos consagrados (RAMOS. 2016, p. 52).

Por fim, a dissertação[5] repete as informações já mencionadas de forma ainda mais resumida - ano de criação e importância do acervo. Um fato que chamou minha atenção, foi o de citar Abelardo Rodrigues como organizador do museu em 1955 (que ocorre no trabalho de número [2], fato que curiosamente não é citado nos trabalhos de número [1, 3 e 4], substituído por “Governo de Pernambuco”).⁵⁸ Aparentemente, Rodrigues não tinha nenhuma ligação direta com o Governo do Estado na década de 1950.

Obviamente, seria necessário realizar outros levantamentos e uma análise de discurso da escrita das autoras de modo mais refinado. De toda forma, acredito ter apresentado um panorama de como o MAPPE está sendo representado nas dissertações aludidas. Deste modo, confirmam-se as limitadas informações e a fragmentação da materialidade do acervo do

⁵⁸ Em preliminar levantamento de informações sobre Abelardo Rodrigues na página eletrônica da Hemeroteca Digital, em consulta a matérias de jornais da década de 1950 (principalmente, do Diário de Pernambuco), até o término de escrita deste artigo, não foi confirmado nenhum vínculo direto dele (como funcionário público) com o Governo do Estado de Pernambuco.

MAPPE, que possivelmente corresponde à documentação da própria instituição (MUHNE/FUNDAJ) e do seu “desinteresse” em aprofundar pesquisas sobre a história daquele museu.

Esta percepção se estende aos outros dois museus (Museu do Açúcar e de Antropologia), mas comparados ao MAPPE, em grau muito menor. Basta que seja observado nas dissertações e em outros trabalhos sobre o MUHNE⁵⁹ produzido até o momento. Teria lugar privilegiado na história da instituição, o Museu de Antropologia, criação do IJNPS (com objetos coletados pelo próprio Freyre) e o Museu do Açúcar, inaugurado com a exposição “O Açúcar e o Homem” de Aloísio Magalhães, no Recife em 1963 (sem contar a temática que abarca - diga-se “a aristocracia açucareira no Nordeste”)⁶⁰?

Outra chave de leitura interpretativa sobre a relação entre MAPPE (e Abelardo Rodrigues e/ou “Governo do Estado”) e o IJNPS (e Gilberto Freyre) pode ser acionada quando se observa a proximidade geográfica entre o primeiro (antigo Horto de Dois Irmão, hoje Parque de Dois Irmãos, localizado no bairro de mesmo nome) e o segundo (que possui duas sedes, uma no bairro de Apipucos e outra no de Casa Forte), cerca de 1,3 km e 3,2 km de distância, respectivamente (segundo dados obtidos através do *google maps*). Essa proximidade poderia facilitar apoio institucional entre ambos, no suporte político, econômico e administrativo das atividades do MAPPE, o que não ocorreu. Até o momento não foram localizados indícios nos arquivos institucionais consultados do MUHNE/FUNDAJ de qualquer relação do Instituto com o MAPPE antes do convênio.

Mesmo que a questão geográfica não signifique absolutamente nada relevante, por outro lado, é interessante observar as relações sociais entre Rodrigues e Freyre, que frequentavam espaços sociais similares, mas que não se desdobraram em parcerias sólidas, principalmente, em apoio mútuo político para a institucionalização do MAPPE. As disputas no campo cultural do Recife inviabilizaram esta “parceria”? O que se encontrou foi um texto

⁵⁹ Ver nota 12.

⁶⁰ “O Museu do Açúcar foi criado pelo Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA) em 1960, no Rio de Janeiro. Idealizado por Gil Maranhão, o Museu tinha como objetivo pesquisar, reunir, organizar e divulgar os elementos sociais, artísticos e técnicos mais representativos da agroindústria açucareira no Brasil e em outros países produtores de açúcar, assim como promover estudos, pesquisas, cursos e concursos, para conhecimento e *valorização da civilização do açúcar*. Sua transferência para o Recife ocorreu em janeiro de 1961, instalando-se provisoriamente na sede regional do IAA. Em outubro de 1963, foi inaugurado a sede própria com a exposição “O Açúcar e o Homem”, de Aloísio Magalhães e Armando de Holanda Cavalcanti. O edifício foi projetado pelo arquiteto Carlos Antônio Falcão Correia Lima, constituído de dois pavimentos (atualmente, sede do MUHNE/FUNDAJ). Na época o pavimento térreo abrigava as exposições permanentes e temporárias e no superior funcionavam a Biblioteca, a Iconografia e a parte administrativa do órgão.” Estas informações constam no arquivo institucional do MUHNE/FUNDAJ, produzidas para a mostra “O Açúcar e o Homem: Museografia revisitada de Aloísio Magalhães” que comemorou os 90 anos do nascimento de Aloísio Sérgio Barbosa de Magalhães, realizada em 2017 na Galeria Waldemar Valente, anexo ao MUHNE. (grifo do autor)

elaborado por Gilberto Freyre e publicado no dia da inauguração do MAPPE, em 29 de janeiro de 1955 no Diário de Pernambuco, que diz:

Muito feliz a iniciativa de acrescentar-se ao Horto de dois Irmãos um Museu de Arte Popular da Região, juntando-se assim a uma das paisagens mais sedutoras do Recife os atrativos de uma arte, como é, em geral, a popular, particularmente ligada, pelos motivos e pelo material de que se utiliza, à natureza regional em suas formas mais espontâneas. Pois quem diz arte popular diz em Pernambuco ou no Nordeste, boneca de pano feita de sabugo de milho, santo feito de pau de cajá, cachimbo feito de barro [...]⁶¹

Por seu lado, Abelardo Rodrigues, por vezes, prestou serviços como paisagista nos jardins do Instituto; como ministrante de palestra sobre cerâmica popular, e apoiou pesquisas sobre artistas populares, mas aparentemente nunca diretamente com Freyre, mas intermediados por outros intelectuais da época que trabalhavam no Instituto (por exemplo, Mauro Mota (1911 - 1984)) ou em outras instituições (como Hermilo Borba Filho (1919 - 1976)). Mas, de fato, sobre o MAPPE nunca avançaram em alianças.

O contato com as informações do acervo do MAPPE, que vem sendo estabelecida desde 2017, quando atuava como educador do MUHNE/FUNDAJ, pesquisando para outro trabalho, ajudou-me a seguir algumas pistas apontadas pela própria documentação fragmentada, que me auxiliam neste momento a pensar as dificuldades e possibilidade de materialidade dos objetos e acervo do museu em tela.

A partir deste momento, pretendo analisar preliminarmente o acervo do MAPPE a partir de informações localizadas no acervo institucional do MUHNE e no banco de dados hospedado no site da Villa Digital/FUNDAJ. Além de realizar uma leitura panorâmica das informações localizadas, pretendo perceber como os artistas e suas obras estão sendo comunicados. Como está sendo tratado a materialidade do “popular” pela instituição?

Quais sintomas o acervo do MAPPE apresenta?

Estabeleci o primeiro contato com a documentação e história fragmentada do MAPPE durante a exposição *Porvir Faustino* na galeria Mauro Mota, local onde são realizadas exposições temporárias pelo MUHNE. A exposição apresentava peças de cerâmica figurativas

⁶¹ Diário de Pernambuco (PE) - 1950 a 1959. *Museu de Arte Popular*, Gilberto Freyre. Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_13&pagfis=25616>. Acesso em 26.07.2021.

modeladas em barro branco, produzidas entre os anos 1930 e 1940 em Canhotinho, agreste de Pernambuco pelo artista Porfírio Faustino.⁶²



Imagem 1: Boi Malhado, Porfírio Faustino.

Fonte: <https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/base-da-villa-digital/museu/item/19907-boi-malhado>

As primeiras peças de Faustino, um total de 26, chegaram ao Instituto através do MAPPE em 1966, após convênio com o Governo do Estado, obrigando o primeiro a conservar e divulgar a “arte popular” do Estado e da Região. A Coleção, aumentada em 1976 (e tombada em 1977), através de doação realizada pela família de Benício Whatley Dias (1914-1976), fotógrafo e intelectual no Recife na época, com 143 novas obras de arte, passou a totalizar 169 peças de Faustino.

Em meio às informações do artista e das peças, na exposição, encontravam-se informações sobre o MAPPE. As pistas que surgiram na busca de maiores informações de sua corporalidade/historicidade podem ser seguidas a partir de um fragmento contido em um dos cadernos expositivos:

Em decorrência de um projeto de lei do Deputado José Francisco Cavalcante, o Museu de Arte Popular de Pernambuco foi inaugurado a 29 de janeiro de 1955, pelo Governador Etelvino Lins no prédio da antiga Escola Primária do Horto de Dois Irmãos [...] Contando com os estímulos de Gilberto Freyre, que o caracteriza também como “escola de arte popular da região”, e a orientação técnica de Abelardo Rodrigues, teve uma fase inicial ativa e promissora, mesmo assim longamente interrompida. [...] Em outubro de 1966, sendo Secretário de Educação e Cultura o Professor Barreto Guimarães, o Governador Paulo Guerra concordou em autorizar a assinatura do convênio (mantido pelo seu sucessor, o Governador Nilo Coelho) que colocou o MAP[PE], depois de dez anos sem funcionamento, sob direção do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. [...] o IJNPS desenvolveu os trabalhos de restauração da sede, *tombamento*, *classificação* e aquisição de peças de arte popular e mobiliário (grifo nosso).⁶³

⁶² Sobre exposição “Porvir Faustino”: Disponível em: <<https://www.fundaj.gov.br/index.php/area-de-imprensa/3436-museu-do-homem-do-nordeste-revisita-seu-acervo-em-nova-exposicao>>. Acesso em 26.07.2021.

⁶³ Arquivo institucional. CA 49, Museu de Arte Popular (1966 – 1971). Apud.. SANTIAGO. 2020, p. 27.

Apesar da superficialidade e imprecisões das informações presentes na citação extraída do arquivo da instituição, para seguir os rastros da corporalidade do MAPPE, poderia optar-se, como perspectiva de pesquisa, entre: “o projeto de lei”; “os feitos políticos do Governador Etelvino Lins”; “a fase inicial ativa e promissora (do MAPPE)?”; “Abelardo Rodrigues”; “os termos do convênio”, etc. Nesse momento, vamos optar pelo seu *tombamento e classificação*.

É importante lembrar que o MAPPE foi inaugurado em 29 de janeiro de 1955. Imerso nos arquivos do MUHNE/FUNDAJ, não localizei nenhuma menção ao suposto primeiro tombamento que, a princípio, “deveria ter sido” feito no ano de sua inauguração. Vale lembrar que o MAPPE foi inaugurado exclusivamente pela vontade e empenho de Abelardo Rodrigues e de seu acervo particular, o que me leva a pensar na inexistência de uma classificação rígida, considerando o já tradicional jargão “ao gosto do colecionador”⁶⁴. Ou seja, supõe-se não ter sido feito qualquer registro sistematizado. Obviamente, nada foi entregue além das peças ao IJNPS após o convênio. Atualmente no arquivo institucional do MUHNE/FUNDAJ consta o livro de tomo promovido na chegada do acervo do MAPPE em 1966/7, registrando o cumprimento de uma das responsabilidades do Instituto.

Na página de número 18, que termina com o tombamento realizado pelo Instituto, consta a seguinte informação: “O número de peças tombadas é 367, devido a um erro na numeração no intervalo dos números 274 a 278 - João [não identificável]. 03/01/1975”. O acervo original do MAPPE tinha aparentemente o quantitativo de peças informado.

Como pôde ser percebido, a assinatura data do ano de 1975, ano este em que se modifica a metodologia de classificação das peças do acervo, realizando um “novo tombamento” (ou melhor, um novo inventário) no mesmo ano, seguindo novas diretrizes. Na página de número 22 consta a seguinte observação, agora assinada pelo museólogo da época e aposentado em 2011⁶⁵ Fernando Dantas Ponce de Leon:

Museu de Arte Popular. Inventário museográfico nº2. Aberto 11/01/1975.
Esse inventário vai das páginas 22 (vinte e dois) a 41 (quarenta e um). No

⁶⁴ No primeiro semestre de 2021, de forma remota, o grupo de pesquisa “Musealização da Arte: poéticas em narrativas (MARTE)”, ligado à Universidade de Brasília (UnB) e Universidade Federal da Bahia (UFBA) organizou seu primeiro colóquio. O segundo encontro contou com a apresentação do trabalho “Para além do ‘suave tédio da ordem’: o acervo do Instituto Ricardo Brennand-Recife/PE em trajetória e outras histórias da arte” de Diego Souza de Paiva (UFRJ), evidenciando a forma particular em que os colecionadores imprimem a sua singular ordem em expor seus acervos, autor da frase “ao gosto do colecionador”. O que a materialidade do MAPPE poderia dizer de Abelardo Rodrigues e suas escolhas?

⁶⁵ Aposentadoria de Fernando: Disponível em: <<https://tcu.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/832030993/aposentadoria-apos-433520112/inteiro-teor-832031112>>. Acesso em 26.07.2021.

primeiro inventário das peças desse museu, foi usado um critério meramente cronológico na numeração; fez-se então necessário novo arrolamento, esse já obedecendo a uma outra orientação, isto é, a numeração tripartida, onde as peças já registradas pelo ano de entrada, [não identificável], coleção, onde cada peça tem o seu número. Recife, 30 de janeiro de 1975. Fernando Dantas Ponce de Leon.

Neste sentido, o código de identificação das peças passa a ser composto por: [1].[2].[3], ou seja, [1] os dois números finais do ano de entrada do objeto na instituição [número 67, por exemplo]; [2] coleção (várias peças de um mesmo artista ou conjunto, exemplo: representação do cortejo de um Maracatu de Baque Virado, com todos os seus integrantes) [número 10, por exemplo - rei, rainha, caboclo, etc.]; e [3] seu número próprio [1, por exemplo].

Intencionalmente ou não, a primeira peça registrada do MAPPE, simbolicamente é a de um dos artistas mais importantes de Pernambuco, Vitalino Pereira dos Santos (Mestre Vitalino, 1909 - 1963), de Caruaru. Representa o festejado “Boi”, identificado com o número “1” no primeiro livro de tombo (1966/67) e no novo inventário de 1975 com a numeração: “67.1.1.”

N. DE ORDEM	OBJETO	CLASSIFICAÇÃO	MODO DE AQUISIÇÃO				PROCEDENCIA	DATA		FUSSO de CONSERVAÇÃO	OBSERVAÇÃO
			compra	doação	transferência	permuta		dia	mes		
1	Boi (Maracatu)										
2	Aquardocetina (Vitalino)										
3	Alfando castanhas - Vitalino										

Imagem 2: livro de tombo (visão geral)

Fonte: fotografia do autor

N. DE ORDEM	OBJETO
1	Boi (Maracatu) Vitalino
2	Aquardocetina (Vitalino)
3	Alfando castanhas - Vitalino

Imagem 3: livro de tombo - inventário de 1967

Fonte: fotografia do autor

N. DE ORDEM	OBJETO	CLASSIFICAÇÃO
07.2.1	3m (zealhaus) - Vitalino	Vitalino
12.2.1	Aquadulce - Vitalino	Vitalino
12.2.1	Presente Castanho - Vitalino	1103

Imagem 4: livro de tomo - inventário de 1975

Fonte: fotografia do autor

As informações de cada peça, seguem o padrão do livro em ambos os inventários (dos anos de 1967 e 1975). O formato corresponde às seguintes informações padrão: número de ordem; objeto; classificação; modo de aquisição (compra; doação; transferência; permuta); procedência; data (dia; mês; ano); valor; estado de conservação; colocação; e observação.

Apesar de serem importantes, são dados limitados. Somente com pesquisas complementares se poderia chegar a um maior aprofundamento e compreensão dos objetos e dos artistas, mapeando suas historicidades, o que aparentemente não ocorreu até então. Existe uma política de atualização no *modus operandi* da Instituição sobre seus acervos?

Considerando que são apresentados os nomes dos artistas e sua origem, nada é dito sobre suas condições de produção, contexto de vida etc. Não seria esta uma possibilidade de revitalizar uma corporeidade de um acervo? Os mestres e seus descendentes e/ou discípulos não deveriam ser requeridos a esta “empreitada” (tarefa)? Em resignificar as narrativas estáticas? Quais são os receios das instituições públicas em realizar um processo aberto de participação com a sociedade civil na rearticulação dos discursos institucionais? Quem teme o “popular”?

No caso da FUNDAJ, existem excelentes pesquisadores, que produzem significativos trabalhos no campo da cultura. Tais pesquisas são utilizadas para atualização de seus acervos museológicos? Que corroboram em leituras críticas das obras e artistas, que inclusive poderiam retirá-los da generalização do “popular”? Como está a comunicação interna da instituição? Lembro que a FUNDAJ e o MUHNE foram criados na perspectiva de estudar a condição de vida dos trabalhadores do campo do “Norte”, justificativa que legitimam suas institucionalizações. Como algumas de suas pesquisas poderiam aprofundar as condições de vida dos trabalhadores e traduzi-las para uma representação de um Homem do Nordeste ou dos “artistas populares”? Como expor as contradições internas da instituição? E mesmo as sociais contemporâneas?

Em relação ao site da Villa Digital/FUNDAJ, existem poucas informações sobre o MAPPE. Inclusive, quando se realiza uma busca no site procurando peças do “Museu de Arte

Popular” (escrito desta maneira no campo de busca), aparecem somente as peças de Severino Vieira (também conhecido como Severino de Tracunhaém, 1914 - 1965), num total de 15. No campo procedência consta “Museu de Arte Popular”. Nesse sentido, como estão registradas as mais de 367 peças do MAPPE, citadas no livro de tomo de 1967?

Na espécie de “ficha catalográfica” do site da Villa Digital/FUNDAJ, a obra de arte é descrita inicialmente pelo seu número de “identificação” (composto pelo código da obra, tipologia artística [escultura, por exemplo] e título da obra) e sua fotografia, seguidas pelas informações: objeto; código; título - repete-se as informações da “identificação”; autor; marca; origem; classificação; descrição; técnica; material; localização; coleção; aquisição; procedência; conservação; dimensões; grupo cultural e observações.



Imagem 5: Cego e Guia, de Severino Vieira (de Tracunhaém - Cód. 67.180.24)

Fonte: <https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/base-da-villa-digital/museu/item/19894-cego-e-guia>

Quando se compara as informações presentes no livro de tomo e na página eletrônica da Villa Digital/FUNDAJ, pode-se verificar algumas repetições, ao mesmo tempo que algumas diferenças.

No livro de tomo existem duas informações adicionais não presentes na página eletrônica da Villa Digital/FUNDAJ, sendo: data de registro da obra de arte (dia; mês; ano) e valor, que sugerem informações mais internas ao departamento de museologia. Na mesma página eletrônica, os campos que aparecem diferentes do livro são: marca, descrição, técnica, material, coleção, dimensões e grupo cultural, o que sugere um pouco mais de detalhes sobre as obras e artistas. Entretanto, são informações ainda muito superficiais, e por vezes, não preenchidas (algo recorrente).

Relacionando livro de tomo (67 e 75) e a página eletrônica, chamo atenção para dois aspectos que acredito serem fundamentais para se perceber como o acervo do MAPPE não é devidamente historicizado: [1] as informações de “procedência” dos objetos registrados pela instituição e [2] a falta de sincronia entre elas (acervo físico e virtual).

No livro de tomo de 1967, no campo “procedência” é informado a cidade e o Estado de origem das obras, que se repetem em 1975. Já na página eletrônica, estas mesmas informações são mencionadas no campo “origem” da peça. Em relação à “procedência”, as informações apresentadas referem-se a qual instituição ou coleção particular a peça corresponde. Por exemplo, algumas peças de Porfírio Faustino, com código iniciado pelo número de “67” (que remete ao ano de entrada da peça na Instituição, ou seja, pertencente ao MAPPE), tem sua procedência informada na página eletrônica como “não identificada”.

Interessante perceber que, outras peças do mesmo artista que iniciam-se com outra numeração, por exemplo “87”, tem a “procedência” da peça informada como pertencente à coleção Benício Dias, como dito anteriormente, doada em 1972. Assim, todas as peças de Porfírio Faustino, com códigos iniciados por “67”, mesmo que não esteja informada sua “procedência” no site da Villa Digital/FUNDAJ pertencem ao MAPPE. Ou seja, seguindo uma lógica de coerência na organização do acervo de Faustino, em “origem” no site da Villa Digital/FUNDAJ deveria ser mencionado: Canhotinho, Pernambuco (o que ocorre); e “procedência”: MAPPE (o que não ocorre), em todas as peças que se iniciam com o número “67”, ano de sua chegada ao Instituto e inventariadas em 1967. As duas imagens a seguir expressam essa constatação.



Imagem 6: Homem com Motocicleta (67.203.1)

Fonte: <https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/base-da-villa-digital/museu/item/19936-homem-com-motocicleta>



Imagem 7: Cavalinho (Cód. 87.7.48)

Fonte: <https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/base-da-villa-digital/museu/item/29882-cavalinho>

Em relação à falta de sincronização entre as informações do livro de tombo e do site, podemos considerar o exemplo da imagem 5, referente a obra “Cego e Guia”, de Severino Vieira de Tracunhaém. Na página eletrônica da Villa Digital/FUNDAJ consta sua identificação com o código: “67.180.24”, ou seja, peça registrada no ano de “19‘67”, da coleção de número “180” (provavelmente agrupada como peça de Tracunhaém e/ou do artista), com número próprio de “24”. Já no livro de tombo de 75, a mesma obra “Cego e Guia” aparece com o “número de ordem” (que correspondente ao “código” do site), a numeração “67.44.24”. Aparentemente, o número “44” corresponde ao agrupamento das peças no momento do novo inventário em 1975 da peça em questão, em uma coleção.

Essa mudança na referência da coleção (presente no livro de tombo: “44”, para o do site: “180”) compromete a identificação das obras como sendo do MAPPE? Quem alimentou o site não tinha essa informação? Se o primeiro e terceiro número do código tripartite se repetem em ambos os registros (livro e site), sugere-se que, no momento de alimentar o site com as informações, se tinha conhecimento do livro de tombo. Por que deixar a procedência dos acervos de “67” “não identificados” ou “não disponíveis”, o que compromete a identificação da procedência dos objetos do MAPPE e a busca de sua corporalidade?

Seguir as informações corretas de procedência das peças, conectando-as ao acervo correspondente, são passos iniciais importantes para se buscar a historicidade das obras e artistas, evitando que os rastros do MAPPE na instituição sejam pistas falsas.

Em relação a outras peças, a questão torna-se um pouco mais complexa, sendo que o Museu de Antropologia por exemplo, na década de 60, quando o MAPPE chega no IJNPS, também adquirira peças similares de “arte popular”, o que faz tais peças serem registradas com o código de identificação também com “67”, ou seja, o ano de entrada da peça no acervo da instituição.



Imagem 8: Operação - 3 médicos e um paciente, Mestre Vitalino.

Fonte: <https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/base-da-villa-digital/museu/item/19770-operacao-3-tres-medicos-e-um-paciente>

É o caso desta obra de Vitalino (imagem 8), registrada no site da Villa Digital/FUNDAJ com o número de “67.150.1”. Quando localizada no inventário de “75”, o número não é compatível com a obra. Esta numeração está localizada na página 36 do livro de tombo e corresponde a um “cachepot”, do qual não consta nenhuma outra informação. O que confirma realmente que esta obra de Vitalino não pertence ao MAPPE.

Para além da falta de sincronização das informações dos objetos e dos artistas entre “acervos” (físico e virtual), e as informações simplificadas das procedências das peças, como seria possível avançar sem dar uma solução para esta questão básica na busca de corporalidade do acervo do MAPPE? As obras no site da Villa Digital/FUNDAJ com códigos iniciados por “67”, que aparecem no livro de tombo do MAPPE (por vezes, as obras possuem os mesmos nomes, por exemplo: “boi malhado”, mesmo com procedências distintas), poderiam ter sido confundidas com as de outras instituições (Museu de Antropologia e/ou Açúcar), coleções específicas etc., apagando a procedência correta? Por que não consta a procedência em algumas peças de “67”? Quais os motivos das imprecisões?

Considerações finais

As pistas falsas aos pesquisadores, provocadas pelas mudanças de procedimentos sem metodologia rígida (que, por vezes, representam a busca natural do aperfeiçoamento) e a falta de comunicação interna na instituição, além de provocar equívocos no tratamento das obras de artes ditas “populares”, contribui e dificulta que seja perseguida sua corporalidade, sua historicidade, neste caso, do MAPPE. Por que não encarar estas questões? Seria intencional a instituição tratar a historicidade de seus acervos desta forma? Seria falta de recursos ou de profissionais?

O Instituto, e posteriormente a Fundação, ao longo de sua história pôde contribuir com o campo da museologia de maneira expressiva, principalmente através dos trabalhos de Aécio de Oliveira⁶⁶ que experimentava formas de musealização outras. Neste sentido, e pensando o contexto atual, em que, por um lado, as políticas públicas voltadas para a Cultura e Educação estão sendo sucateadas, mercantilizadas e queimadas (e.g., incêndio criminoso da cinemateca,

⁶⁶ OLIVEIRA, Albino; RUOSO, Carolina. *A festa do objeto: os signos da participação presentes no Museu do Homem do Nordeste*. Cadernos do CEOM - Ano 27, n. 41 - Museologia Social. 2014.

2021)⁶⁷ e, por outro, a pluralização de vozes e corpos em espaços institucionalizados, antes impedidas de existirem também enquanto narrativa histórica, conseguiram fincar suas presenças no cenário público (ainda em processo, vide os ataques aos diferentes povos), exigese a continuidade de novas práticas nos museus e instituições de patrimônio.⁶⁸

Esses movimentos de negociações e conflitos não deveriam ser caminhos para se dar corporalidade a um acervo com as temáticas de “arte, cultura e artistas populares” em instituições públicas como o MUHNE/FUNDAJ? Que relevância as instituições terão nos próximos anos se não transformarem-se na busca de serem plurais (ou, ao menos respeitá-las)?

Existem algumas alternativas com estes propósitos: efetiva simbiose das diretrizes de cultura imaterial e dos espaços materializados dos museus; contato direto com artistas e/ou linguagens (cerâmica, por exemplo) de forma não subalternizada? As instituições estão dispostas politicamente a atualizar as narrativas e procedimentos, levando em consideração a sociedade (o que expande a própria vida dos diversos seres)?

No caso dos museus, alguns estão buscando ressignificar suas coleções e modos de criar narrativas, abrindo-se ao debate com a sociedade. Não seria esta a oportunidade da instituição (neste caso, o MUHNE/FUNDAJ) seguir promovendo pesquisas e intensificando as relações com a sociedade, como instituição pública?

Referências documentais

DIÁRIO DE PERNAMBUCO (PE) - 1950 a 1959. *Museu de Arte Popular, Gilberto Freyre*. Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_13&pagfis=25616>. Acesso em 26.07.2021.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO - FUNDAJ. *Arquivos: Museu do Homem do Nordeste MUHNE/Divisão de Estudos Museais e Ações Comunitárias/Coordenação de Ações educativas: ARQUIVO INSTITUCIONAL. CA 49, Museu de Arte Popular (1966 – 1971); Documentos do Museu de Arte Popular (1958 – 1966); Documentos Diversos (1962 – 1966);*

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. *Exposição Porvir Faustino*: Disponível em: <<https://www.fundaj.gov.br/index.php/area-de-imprensa/3436-museu-do-homem-do-nordeste-revisita-seu-acervo-em-nova-exposicao>>. Acesso em 26.07.2021.

⁶⁷ AGÊNCIA SENADO. *Incêndio na Cinemateca é resultado de descaso do governo, apontam senadores*.2021. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/07/30/incendio-na-cinemateca-e-resultado-de-descaso-do-governo-apontam-senadores>>. Acesso em: 29/7/2019.

⁶⁸G1. *São Paulo tem monumentos de mais de 40 personalidades controversas, aponta levantamento*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/08/01/sao-paulo-tem-monumentos-de-mais-de-40-personalidades-controversas-aponta-levantamento.ghtml>>. Acesso em: 02/08/2021.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. *Villa Digital*. Disponível em: <<https://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/sobre-a-villa>>. Acesso em 26.07.2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Família Zé Caboclo mostra sua arte no Centro Nacional de Folclore e Cultura*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/2027/familia-ze-caboclo-mostra-sua-arte-no-centro-nacional-de-folclore-e-cultura>>. Acesso em 26.07.2021.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UNIRIO. *Linhas de pesquisa e Fluxogramas*. Disponível em: <http://www.unirio.br/cch/escoladehistoria/pos-graduacao/ppgh/copy_of_linhas-de-pesquisa-e-disciplinas>. Acesso em 26.07.2021.

SISTEMAS DE BIBLIOTECAS DA UNIRIO. Webinar: como elaborar um artigo científico. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qZCloyDPsqc&ab_channel=SistemadeBibliotecasdaUNIRIO>. Acesso em 26.07.2021.

TRIBUNAL DE CONTAS DA UNIÃO. Aposentadoria de Fernando Dantas Ponce de Leon. Disponível em: <<https://tcu.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/832030993/aposentadoria-apos-433520112/inteiro-teor-832031112>>. Acesso em 26.07.2021.

Referências audiovisuais

MUSEOLOGIA KILOMBOLA. *(Re)definir museus: perspectivas não hegemônicas*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ftHXjYPV7Jo&t=1248s&ab_channel=MUSEOLOGIAKILOMBOLA>. Acesso em 26.07.2021.

QUIPROCÓ FILMES. *Respeita Nosso Sagrado*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u_HJ199cRIg&ab_channel=Quiproc%C3%B3Filmes>. Acesso em 26.07.2021.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Silvana Barbosa Lira de. *Guardiões, memórias e fronteiras: histórias e gestão do Museu do Homem do Nordeste*. (Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste). Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife. 2014.

BANCO SAFRA S.A. *Catálogo sobre o Museu do Homem do Nordeste*. 2000.

BEZERRA DE MENESES, U.T. *Da Arqueologia Clássica ao Patrimônio Cultural: os sentidos da cultura material e seus desdobramentos*. Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. 2008, p. 17-35. Disponível em: <<https://bit.ly/2Kadw1f>>. Acesso em: 29/7/2021.

BEZERRA DE MENESES, U.T. *A comunicação/informação no museu: uma revisão de premissas*. In: I Seminário Serviços de Informação em Museus. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2010, p. 11-21.

BRAYNER, Vânia. *Uma gota de sangue no Museu do Homem do Nordeste*. In: ESPINA BARRIO, Ángel; MOTTA, Antônio; GOMES, Mário Hélio. (org.). *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*. Recife: Massangana, 2010.

BRULON, Bruno. *Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para repensar os museus*. ANAIS DO MUSEU PAULISTA São Paulo, Nova Série, vol. 28, 2020, p. 1-30.

CHAGAS, Mário. *Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade*. In: *Cadernos de Sociomuseologia*. Lisboa, v. 13, 1999, p. 19. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/issue/view/30>>. Acesso em 26.07.2021.

CHAGAS, Mário de Souza. *Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade*. 2 ed. rev. e atual. Chapecó, SC: Argos, 2015.

CHARTIER, Roger. *“Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico*. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995, p. 179.

CHEVITARESE, André Leonardo. *A atualidade do estudo das religiões antigas no Brasil: A vida de Cristo nas mãos de Adalton Fernandes Lopes*. In: Org. MORAIS DA SILVA, Érica Cristhyane; ALEXANDRINA DA SILVA, Roberta; VENTURA DA SILVA, Gilvan. *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória - Espírito Santo. EDUFES. 2019.

COIMBRA, Silvia Rodrigues; MARTINS, Flávia; Duarte, Maria Letícia. *O Reinado da Lua. Esculturas populares do Nordeste*. 4ª Edição. Recife: Caleidoscópio, 2010.

CRUZ, Henrique de Vasconcelos; CASTRO, Eduardo. *Dona Santa e Maracatu Elefante: memórias e musealização de um reinado*. In: ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos (org.) *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres*. Fundação Joaquim Nabuco - Editora Massangana, Recife, 2016.

FLORES-PEREIRA, Maria Tereza. DAVEL, Eduardo. ALMEIDA, Dóris Dornelles de. *Desafios da corporalidade na pesquisa acadêmica*. *Cad. EBAPE.BR*, v. 15, nº 2, Artigo 1, Rio de Janeiro, Abr./Jun .2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cebape/a/c5fBYxLbytK9xK34BrDPkzn/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 26.07.2021.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios*. *Artigos Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/wRHHd9BPqsbsDBzSM33NZcG/?lang=pt>>. Acesso em 26.07.2021.

HEITOR, Gleyce Kelly Maciel. *Museu a seu modo - O museu como dispositivo de validação da teoria social de Gilberto Freyre*. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio).

Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCT. Rio de Janeiro. 2013.

HEITOR, Gleyce Kelly. CHAGAS, Mário de Souza Org. *O pensamento museológico de Gilberto Freyre*. 1ª edição. Editora Massangana. Recife-PE. 2017.

LIMA, Manoela E. de. *A estratégia Museológica a partir da representação de um Departamento de Museologia no Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio). Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCT. Rio de Janeiro. 2017.

OLIVEIRA, Albino; RUOSO, Carolina. *A festa do objeto: os signos da participação presentes no Museu do Homem do Nordeste*. Cadernos do CEOM - Ano 27, n. 41 - Museologia Social. 2014.

RAMOS, Juliana da Costa. *Museu do Homem do Nordeste: a narrativa expográfica de uma região (1979 – 2002)*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife. 2016.

SANTIAGO, Daniel Vicente. *Revitalização da exposição de longa duração e ações educativas do Museu do Homem do Nordeste - MUHNE (2003 - 2019)*. Monografia de Bacharelado em História. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2020.

SEGUNDO SEMINÁRIO BRASILEIRO DE MUSEOLOGIA. *Anais do 2º Seminário Brasileiro de Museologia. Volume 5 (GT14, GT17 e Pôsteres)*. Recife, PE, Museu do Homem do Nordeste, 16 a 20 de novembro de 2015;

SILVA, Edna Maria da. *Educação em Museu: A experiência do Museu do Homem do Nordeste*. Dissertação (Mestrado em Gestão pública para o desenvolvimento do Nordeste). Centro de Ciências Aplicadas. Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife. 2014.

QUEM FALA NO SILÊNCIO? VIVÊNCIAS E SIGNIFICAÇÕES ENTRE SUJEITOS SOLITÁRIOS NA PANDEMIA

Gabriel Barth da Silva⁶⁹

RESUMO: O presente artigo pretende explorar pontos centrais na vivência de sujeitos que residiram de forma solitária, sem compartilhar o ambiente domiciliar, durante a pandemia do Covid-19 no Brasil durante os anos de 2020 e 2021. A pesquisa se deu a partir de entrevistas de cinco participantes, que descreveram, além das transformações de seus cotidianos pela pandemia, suas significações sobre os momentos de estar em silêncio, desde suas concepções sobre o que é estar em silêncio até sobre a função desses momentos em suas vidas. Foi percebido como a experiência do silêncio pode modificar as perspectivas que os sujeitos formavam sobre a própria identidade, e como houve uma reconfiguração de si a partir desse fenômeno. Também foi percebido como, para vários entrevistados, a prática musical se demonstrou central para a experiência do silêncio. Com o trabalho, pretende-se fomentar o debate e promover pontos para o desenvolvimento de possíveis investigações acerca da vivência do silêncio, que foi em geral percebido de forma positiva, e suas potencialidades, na realidade contemporânea. É proposto, também, um debate sobre os limites do que pode ser considerado estar em silêncio.

Palavras-chave: Silêncio; Cotidiano; Estudos culturais; Covid-19; Solidão.

WHO SPEAKS IN SILENCE? EXPERIENCES AND MEANINGS AMONG LONELY INDIVIDUALS IN THE PANDEMIC

ABSTRACT: This article aims to explore central points in the experience of subjects who lived alone, without sharing the home environment, during the Covid-19 pandemic in Brazil during the years 2020 and 2021. The research was based on interviews with five participants, who described, in addition to the transformations of their daily lives due to the pandemic, their meanings about the moments of being silent, from their conceptions of what it is to be silent to the function of these moments in their lives. It was noticed how the experience of silence can change the perspectives that the subjects formed about their own identity, and how there was a reconfiguration of the self based on this phenomenon. We also noticed how, for several of the interviewees, musical practice proved to be central to the experience of silence. The aim of this work is to encourage debate and promote points for the development of possible research into the experience of silence, which was generally perceived positively, and its potential in contemporary reality. It also proposes a debate on the limits of what can be considered being silent.

Keywords: Silence; Everyday life; Cultural Studies; Covid-19; Loneliness.

⁶⁹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná, Mestre em Sociologia pela Universidade do Porto e Graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Atua principalmente em temas envolvendo práticas culturais e emoções. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil. Atua principalmente em temas envolvendo práticas culturais e emoções".

Introdução

O presente trabalho busca compreender como foi vivenciado e quais foram os sentidos atribuídos sobre a vivência de silêncio gerado a partir dos confinamentos da pandemia do Covid-19 em Curitiba-PR, no Brasil. Focalizando em sujeitos que residem de forma solitária na cidade, sem partilhar sua casa com outros indivíduos, busca-se perceber como o silêncio se manifestou na vida da pessoa, quais foram os mecanismos de *coping*⁷⁰ empregados, e quais significados foram atribuídos. Para isso, na sequência será apresentada uma breve revisão de literatura sobre os possíveis significados que podem ser atribuídos à experiência do silêncio, sobre o que o caracterizaria e sobre as diferentes perspectivas que podem ser pensadas sobre o fenômeno. A revisão proposta embasou as questões que serviram de guia para as entrevistas realizadas na coleta de material empírico para a análise. A pesquisa objetiva compreender quais são as características atribuídas ao silêncio pelas próprias pessoas que participaram da entrevista, percebendo qual é a teoria que está sendo produzida e experienciada pelos sujeitos no seu cotidiano.

O silêncio, apesar de algo tão intrínseco na vivência cotidiana, de forma central que atravessa todos os sujeitos, ainda é pouco discutido e explorado no campo acadêmico. É advogado por Corbin (2018) como o silêncio, mais que a abstenção de barulho, foi esquecido pela sociedade, sendo um tema e objeto de medo, sofrendo processos de enfraquecimento de seu significado religioso. O autor percebe a dificuldade do estar em silêncio atualmente, impedindo ouvir reflexões internas, algo aceito em geral na sociedade.

A necessidade de silêncio é reiterada por Fallon (2015) já que, para haver qualquer funcionamento no mundo, deve-se ignorar muito do que se vê e ouve, a concentração, música, poesia, sonhos só existem por conta do silêncio. O silêncio, portanto, de acordo com o autor, demonstra-se de forma fundamental em duas maneiras: de uma abertura subjetiva para os sons presentes sem buscar intenção sobre eles, ou o cessar de sons que não quer ouvir, permitindo ouvir o que se deseja.

A perspectiva do músico John Cage sobre o fenômeno do silêncio pode ser percebida, de início, a partir de sua participação no documentário de Miroslav Sebestik, no qual Cage (1992) expressa como a música possui uma qualidade de comunicação direta para ele, diferentemente do som das ruas e dos automóveis, que ele não percebe a enquanto transmissão de uma fala organizada direcionada para alguém, mas que é um som que possui outras

⁷⁰ Em tradução livre, o termo está relacionado com mecanismos para lidar com determinada situação.

qualidades e funções. O silêncio dialoga, de acordo com sua perspectiva, principalmente pelo tráfego, pela qualidade de nunca ser o mesmo e ser apenas som, algo inerente sobre a vida se considerar seu experimento na *Harvard anechoic chamber*⁷¹, em que, ao cessar todo o som do ambiente, ainda havia o som de seu próprio organismo, revelando como o som é inerente ao silêncio (Cage, 2019). Em sua obra intitulada 4' 33", Cage (1960) também explora o silêncio a partir de uma composição que consiste nos músicos, em qualquer composição de instrumentos, ficarem em silêncio durante o tempo no título, dando o enfoque nos sons que surgem do ambiente.

Apesar dessas definições, Fallon (2015) reconhece a dificuldade de definição de silêncio em seu contraponto com barulho, já que barulho, ao passo que pode matar alguém em uma vibração de valores em decibéis elevados, também pode permitir o silêncio, possibilitando um estado de concentração do sujeito quando em manifestações específicas. Como apresentam Van Assche e Costagioni (2012), o silêncio atua como forma de dar completude e vazio, limitando ou gerando uma possibilidade de sentido.

Por conta dessa multiplicidade, é ressaltado por Meyer (2016) como há diversas formas de se fabricar e vivenciar silêncio, seja na política, na religião, na música, na linguagem, etc. Diversos elementos culturais e políticos que atravessam a definição e a vivência de estar em silêncio. Ao discutir, no caso da migração, por exemplo, Levin (2013) resalta como o silêncio possui um fator central na constituição identitária do sujeito, já que ele representa o que ele quer ser representado, o que quer levar do lugar anterior, ou não, sendo sua ausência e presença de significância central na constituição subjetiva do sujeito.

Considerando essa complexidade em torno do termo silêncio, a presente investigação busca compreender os sentidos atribuídos pelos indivíduos em relação a esse conceito pois ele por si só não necessariamente atribui uma qualidade de estado ou sentimento como "tranquilidade", já que é uma correlação que não necessariamente pode ocorrer na experiência cotidiana com estar em silêncio e sentir-se em paz. Contemplar essa complexidade e multiplicidade de significados que atravessam o fenômeno do silêncio é central ao contextualizá-lo na contemporaneidade, em um mundo que se reconfigura após a pandemia do Covid-19.

Como Manzano et al (2021) apresentam, os confinamentos decorrentes de decisões governamentais que buscavam evitar a proliferação do vírus no local geraram um esvaziamento

⁷¹ Uma câmara anecoica consiste em uma sala projetada para isolar fontes externas de ruído enquanto, simultaneamente, busca conter reflexões de ondas sonoras e eletromagnéticas.

das vias públicas da cidade, principalmente pelos incentivos de “ficar em casa”, gerando uma mudança no ambiente acústico das cidades, que diminuíram seus índices de barulho. Além desse fator de maior silêncio na via pública, Corvo e De Caro (2020) ressaltam como os confinamentos transformaram as vidas cotidianas pela presença cada vez maior de casos de solidão, por conta do afastamento de amigos e parentes, sem várias atividades de lazer que envolviam sociabilidade, em conjunto com maior incerteza sobre o futuro.

A pandemia do Covid-19 manifestou diversos fatores que afetaram a vida da população de forma direta no Brasil. O trabalho de Werneck e Carvalho (2020) resalta como houve diversos problemas no enfrentamento da crise sanitária, seja por diferentes estratégias empregadas a nível estadual ou federal, pela crise de emprego ou pelos cortes de gastos públicos e sociais decorrentes de anos anteriores ao da pandemia, houve uma grande fragilização, desinformação e desunião acerca do combate à pandemia. Essa perspectiva é corroborada por Campos (2020), que resalta como o presidente Jair Bolsonaro, durante a pandemia, se opôs ao isolamento da população e contra diversas práticas indicadas por agências sanitárias pelo mundo, como a vacinação, dificultando a atuação de estados e municípios em suas medidas de proteção da população por não haver respaldo federal.

Caponi (2020) resalta como as populações de maior vulnerabilidade social sofreram mais os impactos na realidade brasileira, explicitando como a primeira morte identificada da doença foi de uma empregada doméstica, e da necessidade de solidariedade e apoio social na realidade para proteção e reconstrução social. É explicitado por Silva, Jardim e Santos (2020) como houve uma subtestagem da população durante a pandemia, gerando dados falsos sobre o número de mortos, estimando ser significativamente maior do que o notificado, o que, junto ao fenômeno das *fake news* que ocorreram no país, como estudado por Galhardi et al (2020), levou a um descrédito de pesquisas científicas e instituições de saúde oficiais. No Brasil, houve maior dificuldade por parte da população mais pobre por conta dos impactos econômicos e da insegurança de sustento, como foi apontado por Bezerra et al (2020). Acerca da população que entrou em isolamento social, Lima (2020) ressaltou como houve um grande aumento de mal-estar psicológico, havendo maior demanda de busca por psicólogos e apoio geral em decorrência do impacto na saúde mental.

Metodologia

A pesquisa é de caráter qualitativo, principalmente por conta do seu caráter exploratório acerca de um fenômeno previamente delimitado, como apresenta Creswell (2014). O fenômeno

em questão diz respeito a como o silêncio é vivenciado em momentos que o sujeito encontra-se sozinho, durante a pandemia do Covid-19, a partir da escassez de dados acerca desse objeto de estudo, permitindo levantar questões para aprofundá-las em estudos futuros. Foi estruturado como método de coleta de dados a entrevista semiestruturada, seguindo os princípios de não naturalização do diálogo e da relação social estabelecida no momento da entrevista, o estudo prévio sobre o tópico para obter um maior domínio dos conteúdos que poderiam vir a surgir no diálogo, e no foco de perguntas simples e diretas sobre os tópicos delimitados para coleta dos dados (THOMPSON, 1992; BOURDIEU, 1996).

Não dispondo dos recursos para uma pesquisa de longo prazo focalizada na análise do discurso acerca da perspectiva de sujeitos cotidianos sobre seus momentos em silêncio, foi delimitada uma amostra por intensidade, como defende Patton (1990), para explorar o fenômeno de forma aprofundada a partir de um menor número de indivíduos entrevistados. Para realizar esse objetivo, foi determinado enquanto público-alvo para investigação indivíduos que residem de forma solitária (sem agregado familiar e sem compartilhar residência com qualquer outra pessoa) em Curitiba-PR durante a pandemia do Covid-19.

O método para análise foi estruturado em torno das diretrizes propostas por Yin (2001) para estudo de caso, sendo que a análise das entrevistas realizadas seguiu o guia de entrevista semiestruturada. O convite para participação da pesquisa se deu por *posts* em redes sociais, nomeadamente no Instagram, e contato via Whatsapp em caso de indicações realizadas para os investigadores. Antes da realização da entrevista, foi explicado seu propósito de forma clara, sendo requisitada a autorização para gravação desta, tratamento dos dados coletados e consequente publicação da investigação, sendo possível optar pela alteração de seu nome para garantir o anonimato quando preferível. Cada participante foi entrevistado separadamente na plataforma de comunicação audiovisual Zoom.

Resultados

Foram efetuadas cinco entrevistas no total, com entrevistados que residem principalmente na região Sul e Sudeste do Brasil. Todas as entrevistas foram realizadas com a aprovação dos entrevistados, sendo respeitado o direito de ter o nome anonimizado. Os perfis dos entrevistados podem ser percebidos na Tabela 1.

Tabela 1. Caracterização dos entrevistados.

Entrevista	Caracterização
1	Alana (nome anonimizado), mulher de 24 anos, que possui ensino superior completo, é estudante, reside em Curitiba-PR, é solteira autoidentificou como branca de classe média.
2	Giovana (nome anonimizado), mulher de 29 anos, que possui mestrado incompleto, é psicóloga, reside em São Paulo-SP, é solteira e se autoidentificou como branca de classe alta.
3	Sofia (nome anonimizado), mulher de 32 anos, que possui ensino superior completo, é designer, reside em Curitiba-PR, é solteira autoidentificou como branca de classe baixa.
4	João (nome fictício), homem de 20 anos, que possui ensino superior incompleto, é estudante, reside em Curitiba-PR, r ealizando, no momento da entrevista, um intercâmbio em Parma, na Itália, é solteiro e se autoidentificou como branco de classe média.
5	Miguel (nome fictício), homem de 21 anos, que possui ensino superior incompleto, é estagiário, reside em Itapema-SC, é solteiro e se autoidentificou como branco de classe média-alta.

O debate acerca dos conteúdos das entrevistas seguirá a linha condutora estabelecida pelo roteiro de entrevistas, a partir de pontos centrais nos discursos dos entrevistados. Após a apresentação desses pontos pelos excertos de falas transcritos, seguir-se-á discussão, que pretende explorar alguns pontos possíveis de investigação para compreensão da vivência do silêncio na realidade contemporânea.

Cotidiano antes da pandemia

Os entrevistados, na sua totalidade, moravam sozinhos antes do início da pandemia do Covid-19 ocorrer no Brasil, o que possibilitou a compreensão de seus cotidianos antes dos confinamentos. Até a data de realização das entrevistas, todos os entrevistados moravam a sós há, pelo menos, dois anos.

Acerca dos cotidianos pré-pandêmicos, foi possível identificar que, de formas diferentes, todos eram atravessados por contatos com outras pessoas rotineiramente, seja por trabalho ou lazer. Essa intencionalidade do contato social, e suas diferenças, podem ser percebidas a partir dos relatos de Giovana e Sofia:

Eu passei 2018 e 2019 atendendo em um consultório de sublocação, então eu saía de casa quando eu tinha que atender nesse consultório, mas eu

basicamente trabalhava sozinha né? Eu estudava em casa porque como não tinha consultório meu, então eu ficava em casa. E enfim, eu saía com os amigos fins de semana, não eram todos os fins de semana, sei lá, vamos dizer que eu saí ali duas, três vezes por mês, e eu saía sozinha também. Eu saía bastante sozinha no cinema, para almoçar, jantar, enfim, eu sempre almocei em restaurante, odeio cozinhar, então eu sempre tive essa experiência de almoçar fora, então por mais que eu estivesse sozinha, eu tava sempre vendo pessoas, assim (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

Eu tinha tipo convivência com muitas pessoas por sempre ter morado dividido, né? Saí de casa com 21, hoje tenho 32, então já fazem uns dez anos aí pelo menos que eu saí de casa, fui morar, passei com outras pessoas, então aquilo movimentava amigos, movimentava tudo, e trabalho também, né? Saía de casa pra trabalhar, a vida se movimenta e tal, a gente nunca tá assim completamente sozinho, e a minha vida foi sempre movimentada, cheia de gente também. Claro que eu tinha meus momentos de ficar sozinha porque é bom, eu gosto, sempre gostei de ficar sozinha em algum momento, tipo passar às vezes no final de semana em casa, mas isso não era regra, sabe? (Sofia, entrevista realizada em Julho/2021).

Sobre os contatos de forma virtual, havia uma maior tendência de falar com pessoas que estavam impossibilitadas de falar de forma presencial, principalmente, no caso dos entrevistados que moravam em cidades diferentes da família ou de pessoas significativamente afetivas. Sofia e Giovana responderam de forma diferencial sobre esse caso, demonstrando tendências opostas sobre esse hábito:

[Sobre manter contato virtual] Com algumas pessoas específicas. Com a minha mãe a gente já fazia chamadas, e eu tenho três amigas que quase sempre moraram em lugares diferentes dos meus. Eu tenho uma que mora em Porto Alegre, tem uma que eu conheci em Floripa (Florianópolis) na faculdade, mas ela atualmente mora no Rio de Janeiro, já tava antes da pandemia, e uma outra amiga minha desenvolve pesquisa no Japão. Então, com essas pessoas, eu já falava virtualmente com bastante frequência, mas só com elas (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

Eu não tinha muito hábito de falar com pessoas assim não, por WhatsApp sim, por Instagram principalmente, aquela conversa meio superficial assim, mas não tinha esse hábito de videochamada de tal, eu achava meio nada a ver (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

É uma coisa que foi escalando assim, né? Nas nossas vidas, e com certeza, falava bastante com as pessoas virtualmente (Sofia, entrevista realizada em Julho/2021).

Essas perspectivas e vivências são importantes para pontuar e mapear como as sociabilidades dos sujeitos entrevistados estruturavam-se antes das mudanças decorrentes da pandemia do Covid-19. A partir delas, é possível perceber como as relações com outras pessoas afetivamente significativas se davam cotidianamente com proximidades e

distanciamentos de contatos físicos. Essa compreensão é importante para, em seguida, elaborar as transformações do cotidiano a partir dos confinamentos.

Mudanças pandêmicas

Acerca das mudanças de rotina, o relato de Alana permite perceber como vários de seus contatos sociais de forma rotineira foram afetados pelo confinamento:

Acho que o que eu mais sinto falta é de aula presencial, dessa rotina de sair de casa, sair sabendo qual aula que eu vou ter, qual livro que eu devia ter lido. Essa rotina me faz muita falta. E aí, fora disso, dança de salão mesmo, porque por dez anos dançando forró, quase toda sexta-feira, e aí de repente você não pode mais sair (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

No caso de Giovana, há uma correlação muito maior com sentimentos de solidão decorrentes da pandemia, seguindo uma tendência que vinha desde antes do início da pandemia, como expressa:

Eu acho que “solidão”. E acho que mais do que solidão assim, é um total encarceramento assim nele, eu me senti bastante encarcerada [...] eu acho que foi um encarceramento autoimposto, não sei, acho que também tem um pouco a ver com todo o momento que eu vinha, que eu vinha vivendo anterior sabe? Eu acho que de alguma forma também pra mim funcionou como uma desculpa pra pra me manter protegida de algo. No final do ano eu tava muito, muito, muito internalizada, o carnaval foi quase que um retiro espiritual assim pra mim, eu fui pra praia e tipo eu ficava dentro do quarto assim, então tava tipo muito, muito internalizada mesmo, e aí era o momento que eu tava tipo voltando pro mundo e veio a pandemia. Então eu tava nesse movimento de retomar um movimento pra fora e veio a pandemia, e eu acho que eu me acomodei nisso, sabe? (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

É expressado por Sofia que houve sentimentos derivados do medo em decorrência da pandemia, seja pela doença ou por notícias vinculadas sobre o Governo Federal, se afetando de forma mais incisiva sobre o tópico:

Fiquei com medo da doença assim, tipo, fiquei preocupada em pegar, ou passar pra outras pessoas, então esse sentimento às vezes era muito forte, assim. Senti muitas coisas também como a questão política, você tá na inércia assim em muitas informações o dia todo, o que te faz diferente da nossa forma de lidar antes, muito por conta de não nos impactar, né? Por muitas coisas não nos impactavam diretamente, então a gente não se sentia tão afetado assim (Sofia, entrevista realizada em Julho/2021).

Além disso, é mostrado por Sofia como a realidade é criada a partir dos diálogos entre sujeitos, e como essa dinâmica não é transmitida para a realidade virtual:

Eu acho que tem um pouco, assim da nossa da construção de si e no poder da palavra de transformar as coisas, né? Então quando você tá nessa vida em que você tem um convívio com as pessoas, você acaba falando muito, e você vai tipo falando sobre si, ouvindo, sobre os outros, e você vai construindo coisas com as pessoas, né? Tipo as ideias e movimentações e coisas que vocês vão fazer juntos, e tal, que não acontece no online (Sofia, entrevista realizada em Julho/2021).

No caso de João houve uma maior aproximação de contatos virtuais que não ocorriam previamente, porém, isso não se deu de forma equivalente em comparação aos contatos antes da pandemia:

Eu acho que aumentou com certeza um contato com pessoas que eu tinha na faculdade, num ambiente acadêmico, aumentou via WhatsApp, qualquer coisa que eu não conversava antes passei a conversar por aplicativos, mas conversar de ligar e botar o papo em dia, fofocar, falar de interesse, ter esses momentos, diminuiu (João, entrevista realizada em Julho/2021).

Percebendo esses momentos diferentes, as conversas seguiram para compreender, no cotidiano, o que seria identificado enquanto momentos em silêncio e, em sequência, suas possíveis significações para os entrevistados.

Conceitualização de silêncio

No caso de Alana, seguindo a linha que a entrevistada estabeleceu a partir de sua relação com dançar, a vivência de música surge como um fator central na definição de silêncio na sua vida. Ela explica:

Ou é um silêncio de ausência total de som, que é algo que acontece raríssimas vezes, mas é algo que ainda dá pra se botar nessa situação, ou é um silêncio relacionado com ausência de música, são os dois lugares que eu penso em silêncio. Ou é ausência total, ou é ausência de música, porque aí eu considero tipo essa conversa aqui que nós estamos tendo, mesmo desconsiderando as nossas vozes, eu não considero um momento em silêncio porque eu ainda tô ouvindo a chuva, o ônibus na rua e as minhas gatas (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

Isso é explorado ao definir em que momentos que considera estar em silêncio na sua vida, que é definido por:

Quando não tem música, quando eu não tô com nenhuma mídia, ou pelo menos ativamente com nenhuma mídia, sabe? Tipo, eu não fui lá e decidi uma música ou decidi conversar com alguém isso, uma mídia que envolva os ouvidos, vou botar assim que eu acho que é melhor, né? Quando não tem nenhuma mídia que envolva os ouvidos, e quando eu me sinto calma. Depois que a gente marcou de conversar eu fiquei pensando sobre isso, né? Quando que eu me sinto em silêncio, e tipo, eu não me sinto em um tipo de silêncio quando eu tô lendo, por exemplo, porque veio uma pessoa ali pra estar comigo, eu me sinto calma mas não em silêncio. Mas quando eu tô tipo só

existindo na casa, não tem nenhuma mídia, eu tô ouvindo os sons do universo, mas eu tô calma e sem nenhuma coisa eu me sinto em silêncio (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

Enquanto isso, Giovana possui uma perspectiva voltada para a cognição ao definir estar em silêncio, estando atrelada, principalmente, sobre como seu fluxo de pensamento se dá. Isso pode ser percebido na citação a seguir:

Eu não sei o que é silêncio, porque eu não sei se minha cabeça fica em silêncio em algum momento, sabe? Mas eu acho que silêncio talvez seja um fluxo de pensamentos não caótico, sabe? Eu acho que é isso, eu acho que é um fluxo ordenado de pensamento [...] eu acho que assim, o que determina o silêncio é a ausência de fala, então é preciso ter um comportamento, ou um não comportamento no mundo, né? Que é o não falar, mas eu acho que o silêncio absoluto, sem qualquer tipo de pensamento, ele é a morte, daí ele não existe. Então eu acho que é isso assim, eu acho que é tipo não ter um desordenamento gigante dentro da cabeça a ponto de se perder, sabe? (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

Apesar desse início de não saber o que é, no desenvolvimento de seu discurso, além de mapear melhor sua relação com silêncio, Giovana pontua outro fator que surgiu na fala de Alana, mas que no caso dela é utilizada como ferramenta para estar em silêncio: a música. É elaborado:

Eu não sei se eu fico em silêncio, eu acho que eu tô sempre buscando, não que eu esteja buscando conflito, mas eu tô sempre me questionando alguma coisa que necessariamente gera alguma atenção, e eu tenho medo um pouco do silêncio. Por mais que eu seja uma pessoa que mora muito tempo sozinha e tenha passado muito tempo sozinha, o silêncio não acontece. Aliás acontece, quando eu ouço música eu silêncio, eu desligo (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

No caso de João, a música também surge em seu discurso de definição sobre o silêncio, mas ela atua principalmente enquanto um exemplo de estímulo intencional gerado pelo sujeito, que impediria gerar um estado de silêncio pessoal. Isso fica expresso em:

Eu acho que silêncio é um momento que às vezes acho que é difícil ter, mas não é só a ausência de conversar com outra pessoa, de ficar só no teu pensamento, eu acho que talvez é também ficar sem escutar nenhuma música, sem ficar, não sei, sem sons, sabe? Atividades que de certa forma você tá pensando racionalmente, eu definiria silêncio como aquele momento que tá realmente só eu e o ambiente [...] um momento onde a mente fica de certa forma uma maneira seguindo um fluxo natural dela, e não um fluxo induzido de uma outra fonte. (João, entrevista realizada em Julho/2021).

Após contemplar essas definições, foi explorado como esses momentos, então, atuavam na vida cotidiana pandêmica.

Função dos momentos em silêncio na vida pessoal

No caso da Alana, o silêncio torna-se um local de organização pessoal, parando e percebendo a si mesma. Isso pode ser percebido em:

O silêncio é um lugar de descanso pra mim, de respirar, de voltar a entender como tem alguma coisa na cabeça que não para, e tal. Então pra mim o silêncio ele tem esse lugar de conforto mesmo (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

Ao ser indagada se sentia-se enquanto a mesma pessoa de momentos estando ou não em silêncio, a entrevistada elaborou:

Eu me percebo muito parecida de modo geral assim, mas agora que você perguntou eu lembrei do passado, e no passado eu sentia isso. Antes da pandemia eu acho que eu tinha isso. Eu acho que eu até falava que eu era outra pessoa quando eu ia acampar, por exemplo, quando eu ia fazer uma trilha assim. Eu acho que eu sentia isso de uma forma muito mais impactante do que agora, agora eu consigo entender porque que eu sou do jeito que eu sempre fui quando eu penso em silêncio, porque eu sou do jeito que eu sou agora em silêncio, e porque eu sou do jeito que eu sou quando eu não tenho silêncio. Parece que é mais coerente, sabe? (Alana, entrevista realizada em Julho/2021).

O relato de Miguel remete suas experiências pré-pandêmicas ao falar sobre o que, para o entrevistado, caracteriza estar em silêncio. Ao seu ver, estar em silêncio está muito vinculado com contatos sociais, acima dos estímulos externos. Isso é explicitado na passagem:

Eu acho que é quando a gente não tem contato com ninguém, quando a gente tá meio isolado assim, tanto fisicamente quanto emocionalmente [...] eu tomo café da manhã sozinho, eu almoço sozinho, eu ando sozinho, eu assisto minhas aulas sozinho, eu vou caminhar domingo na praia sozinho, eu saio pra comer sozinho, então já é basicamente o meu dia a dia (Miguel, entrevista realizada em Julho/2021)

Essa diferença de vivência pode ser percebida quando o entrevistado pondera acerca da sua vivência do silêncio antes de dormir, durante seu cotidiano antes do confinamento, em que revela uma maior apreensão e sentimento de “falta”:

Cara, eu sentia falta de alguma coisa. Sentia falta de talvez alguém pra conversar, eu não sei se é porque eu era ou eu sou o tipo de pessoa que conversa, que gosta de estar em contato com todo mundo, que gosta de saber que os outros sentem a minha presença, seja por mensagem, seja postando uma foto, seja fazendo alguma coisa, sabe? E eu sempre era assim, muito dependente, eu acho, da atenção dos outros [...] eu acho que na verdade é um aprendizado, a gente tem que aprender, e depois que tu aprende assim é

prazeroso, chega a ser prazeroso, sabe? (Miguel, entrevista realizada em Julho/2021).

Essa vivência do silêncio gerou, para Miguel, um maior sentimento de independência, pela via do contato consigo mesmo, como ele elabora:

Eu acho que foi um processo, né? Veio a pandemia a gente ficou mal, pelo menos eu fiquei mal, fiquei, a gente ficou isolado, e os primeiros meses foram muito ruins, eu tentava pensar que: “ai, vai durar só uns meses, uns dias aí, umas semanas”, e depois eu vi que não ia durar, e piorava só, e piorava, e cada vez mais sozinho, daí a gente vira uma chave, né? Na cabeça, tipo assim: “cara, vai ser isso aqui”. Outros se acostumam, outros, sei lá, voltam pra casa dos pais, e eu me obriguei a me acostumar, e nesse processo todo eu me descobri uma pessoa muito mais independente. (Miguel, entrevista realizada em Julho/2021).

No caso de Giovana, retomando os temas previamente apresentados, a entrevistada relata como, a partir da música, há uma organização dos seus fluxos de pensamento a partir da atenção na canção. Em contraponto, outra forma de entrar em silêncio é a partir da expressão pela escrita, expressando o que está sendo continuamente vivenciado na sua cognição. Isso é externalizado em:

Eu acho que quando eu tava muito caótica por dentro, muito não em silêncio comigo, eu ouvia música, e música meio que vai me desligando assim, sabe? Eu começo muito prestando atenção lá na música, até que eu já não sei mais o que que eu tô ouvindo. Então eu acho que esse foi um recurso assim que eu usei bastante na pandemia, que talvez eu use desde sempre, pra desligar mesmo assim a cabeça, sabe? [...] acho que na pandemia eu passei a escrever mais, e aí eu acho que junta as duas coisas, a música e a escrita. Porque a escrita é um jeito de gritar, então é um jeito de sair desse silêncio, mas é também gritando que o silêncio é possível, porque a partir do momento que eu tiro o que precisa sair de dentro de mim que eu posso me concentrar em outra coisa e viver esse silêncio assim, porque já não tem nada gritando dentro, sabe? (Giovana, entrevista realizada em Julho/2021).

No caso de Sofia, os momentos em silêncio se dão a partir de um contato consigo mesma, como um diálogo. De acordo com a entrevistada, esse diálogo pode ser positivo ou negativo, dependendo dos conteúdos que o sujeito possui para dialogar, como fica perceptível em:

Eu crio imagens, e tem uma voz interior. Então, eu tô o tempo todo falando internamente, mas eu não sei lá. Tipo, isso é positivo se você tem uma cabeça boa pra vida, seus próprios pensamentos, né? Mas pode ser negativo [...] Por exemplo, no meu caso eu não tô sofrendo tanto assim sabe? Tem sido uma experiência que eu tô tentando viver da melhor forma, e tipo, parece que hoje em dia virou uma subversão você respeitar esse momento (Sofia, entrevista realizada em Julho/2021).

Para João há a utilização do silêncio enquanto ferramenta, bem como utiliza-se da música, também, como instrumento para atingir certos estados de humor e pensamentos:

Como eu tava escutando bastante música italiana por causa do intercâmbio, eu botava e, assim, foi um período um pouco frustrante, que eu tava sempre pensando: “eu preciso passar nesse programa de intercâmbio”, daí depois foi: “eu preciso resolver o visto”, depois: “eu preciso conseguir viajar”. tipo. diversas ansiedades. Em um sentido às vezes bom de ansiedade, de você ficar ansioso pra alguma coisa, mas às vezes num sentido ruim. E a música italiana de alguma forma condicionava o meu pensamento a: “não, vai dar tudo certo” ou em alguns momentos: “você tá ferrado, precisa resolver isso”. Então se escutava outro ritmo de música, era condicionado pra um outro modo, e em silêncio, com certeza pelo menos eu pensava de um modo diferente, talvez, deixa eu ver se eu consigo colocar em palavras, no modo mais harmonioso, às vezes (João, entrevista realizada em Julho/2021).

De acordo com João, esses momentos de busca por silêncio aumentaram por conta da pandemia, principalmente pela falta de transições entre espaços físicos, como em momentos no carro, que permitiam exercitar essa ferramenta. O entrevistado elabora:

Quando eu tô mentalmente estressado e cansado, eu acho que a rotina normal, saindo de casa propiciava momentos de não exatamente silêncio mas de um relaxamento mental, tipo, dirigindo até a universidade, dirigindo até o mercado, em transporte. Eu acho que nesses momentos eram momentos que eu conseguia relaxar e focar no que tava em volta, também no que eu tava pensando. Eu acho que ficando muito tempo em casa, vivenciando sempre a mesma paisagem da casa, sempre a mesma janela, era sempre as mesmas cores. Eu sinto que tem momentos que eu penso que ou vou deitar, me alongar, fazer alguma coisa que eu consiga só ficar parado, né? Olhando pra nada, e eu sinto que essa necessidade aumentou (João, entrevista realizada em Julho/2021).

Estando atualmente em um intercâmbio, o entrevistado discorreu sobre as diferenças entre o silêncio em Curitiba e em Parma, na Itália, que são acompanhados de maiores tensões:

Acho que em Curitiba os momentos de silêncio eram mais momentos de conforto, eu tava no meu apartamento, na minha casa, que era 100% meu. Eu já tava acostumado, e acho que aqui os momentos em silêncio às vezes são também confortáveis, necessários, mas às vezes serve um pouco pra ecoar dentro da mente algumas coisas. Eu cheguei fazemos duas semanas, e eu tava pensando muito em fazer amizades, porque o meu irmão fez intercâmbio e pra ele foi uma experiência super boa, ele como uma pessoa extrovertida relatava amizades e como importante tinha sido bom pra ele. Em alguns momentos eu penso: “mas será que eu não devo sair de casa?” Conhecer pessoas, essas coisas (João, entrevista realizada em Julho/2021).

Por fim, foi relatado também como há um fator tecnológico sobre a existência ou não de momentos em silêncio. Isso foi descrito por João acerca de sua relação com música, central na sua vivência cotidiana, como foi explicitada previamente, pela falta, por exemplo, de caixas de som:

Eu escutava a música o dia inteiro, e aqui eu me obrigo a escutar só no fone de ouvido, então quando eu canso, eu me obrigo a ficar num silêncio sem

música. Em alguns momentos eu sinto me obrigar a ficar num silêncio que eu não tava acostumado, numa quantidade de tempo que eu não tava acostumado, que é devido à falta uma tecnologia às vezes (João, entrevista realizada em Julho/2021).

Considerando essas leituras individualizadas acerca do silêncio, e da sua função na vida subjetiva, as entrevistas foram finalizadas com relatos acerca de como sentem que o seu meio social vivencia os momentos em silêncio.

Discussão

São diversos os pontos de análise possíveis acerca do material disposto na presente investigação. Em uma multiplicidade de vivências, com pontos comuns e divergentes, é possível perceber como a percepção acerca do que é silêncio e como vivenciá-lo, ou apropriá-lo na realidade cotidiana, é diversa e multifacetada a partir da experiência do sujeito.

Alguns elementos narrativos podem ser identificados como potenciais de investigações. No caso de Alana, ao estruturar no seu discurso que sentia que antes tornava-se uma outra pessoa nos seus momentos de silêncio, mas que atualmente sente ser a mesma pessoa, é um ponto de início possível para estruturar um debate acerca de como o silêncio permite ao indivíduo entrar em contato com a multiplicidade identitária. No silêncio houve uma nova ressignificação na sua relação consigo mesma, percebendo no ato narrativo de si uma diferença com uma imagem própria no passado. Essa imagem no passado é criada para distanciar um si mesmo atual de alguém que deixou de ser. Cria-se uma identidade, portanto, não apenas de uma diferença para outras pessoas, mas também a partir de uma narrativa de si passada que se transforma a partir do ato de silêncio que abre a possibilidade dessa constituição narrativa. Há novas possibilidades e significações possíveis para o eu, abrindo novas possibilidades identitárias por conta desse ato que se dá a partir do silêncio.

Em conjunto com esses relatos, a multiplicidade identitária que surge no silêncio pode ser identificada no relato de Miguel, em que sempre há uma dinâmica entre o “a gente” e o “eu”. Essa dinâmica pode ser percebida ao longo dos excertos de sua fala, o que reitera os aspectos de multiplicidade identitária defendido por Hall (2021), em que a identidade concisa e finalizada é uma fantasia, havendo diversas identidades possíveis que são continuamente negociadas pelos próprios indivíduos.

Além desses fatores, a música surge como um ponto central em alguns discursos. Seja pela música que organiza o fluxo de pensamento para estar-se em silêncio, como no caso de Giovana, ou como forma de atingir humores específicos para lidar com suas vivências, como

apresenta João. Por conta disso, os trabalhos de DeNora (1999, 2000, 2017) auxiliam na elucidação desse fenômeno, já que a pesquisadora percebe as potencialidades do uso de música enquanto ferramenta, seja para constituição identitária ou para chegar a humores específicos.

Como previamente explorado por Cage (1992, 2019), os ambientes das casas dos participantes, sejam os quartos em que realizaram as entrevistas pela via *online* ou que vivenciam no seu cotidiano, também possuem qualidades específicas de som, que surgem de forma orgânica e são vivenciados e significados pelos indivíduos. Seja o som do próprio organismo ou da rua, diversos sons atravessam e configuram a vivência desses sujeitos, ocorrendo, portanto, a instrumentalização de diversas ferramentas para chegar na sua própria concepção de silêncio. A organização dos sons pela via da música é, nesse caso, um exemplo possível.

Um importante contributo para compreender essas dinâmicas em torno do resultado que advém dos sons não organizados, tidos como barulho, pode ser identificado no trabalho de Thompson (2014), ao perceber que o barulho não surge como algo que perturba um estado prévio de calma e paz, mas como ele é exatamente um princípio para a organização de sentido. Os ruídos cotidianos podem ser vivenciados, nesses casos, com maior atenção, considerando os diversos elementos dessa categoria existentes no cotidiano que muitas vezes não são ouvidos ou percebidos. Considerando as dinâmicas mais propícias para ouvir esses barulhos e, conseqüentemente, entrar em um estado de silêncio, é possível realçar o potencial dessas dinâmicas em torno do sentido originado desse estado. Essa perspectiva realça as conclusões realizadas por Voegelin (2010), em que o silêncio, não é a ausência de som, mas o começar a ouvir verdadeiramente, percebendo sons a partir da própria subjetividade junto ao ambiente, não buscando percebê-los ou julgá-los por outra compreensão, evitando sua tradução de uma perspectiva prévia, mas produzindo sentido pela sua forma própria. Considerando os significados atribuídos pelos entrevistados, essa pode ser uma forma de compreender um ponto comum a partir de suas diversas vivências e concepções de silêncio.

Perceber essas atividades musicais e as dinâmicas de som no espaço privado da pessoa é de imensa importância, como ressalta Flügge (2020), pois permite perceber a participação consciente da pessoa em moldar os sons de seu ambiente em uma atividade mental e corporal, significando um espaço cada vez mais vivenciado em decorrência dos isolamentos sociais. As novas tecnologias, como apresentam Pontara e Volgsten (2017) permitem maiores possibilidades criativas e de invenção no cotidiano, gerando uma experiência individualizada pessoal e flexível para as demandas do indivíduo.

Independente do caso, o silêncio torna-se um local de organização e deparar-se consigo mesmo para todos os entrevistados. A vivência pandêmica gerou uma maior dificuldade inicialmente em vivenciar e dialogar com esse silêncio, porém, no decorrer do tempo, há uma perspectiva de que esse fenômeno permitiu um maior contato com conteúdos próprios, seja nomeando-o como harmonia ou organização. O silêncio, em geral, é percebido como algo indispensável na vivência cotidiana, ao mesmo tempo que esse silêncio é conceitualizado, muitas vezes, enquanto algo que envolve uma atividade, como a prática musical, divergindo de propostas teóricas como as de John Cage enquanto qualidade de nunca ser o mesmo e de não ser organizado, como ocorre nas apresentações da obra 4'33". Mais do que gerar um debate sobre se o silêncio foi experienciado ou não, a depender da conceitualização gerada acerca desse fenômeno, é importante promover a reflexão sobre quais são os referenciais que estão sendo construídos nas experiências das pessoas sobre o que é estar em silêncio, e como esse silêncio pode constituir a realidade cotidiana. Deve-se ir além de partir de marcos teóricos gerais para analisar a realidade a partir de um encaixe da teoria no material empírico, e sim perceber como as próprias teorias são formuladas e vivenciadas pelas pessoas no seu dia a dia.

Considerações finais

É possível perceber como, a partir do presente estudo, o silêncio demonstra-se como potencial de investigação da realidade contemporânea. Atores sociais conceitualizam e vivenciam o silêncio a partir de diversos traços que compõem sua história de vida e, conseqüentemente, sua perspectiva social. Portanto, ressalta-se a importância do desenvolvimento de investigações que contemplem outras populações e identidades, de outras regiões e traços sociais, para auxiliar na elucidação de como o silêncio é representado, interpretado e compreendido nas diversas realidades brasileiras.

Independente do caso, o silêncio é apropriado como força criativa cotidiana, de imensa relevância para os atores sociais. As formas de vivenciar o silêncio são multifacetadas, junto com suas definições, porém, independente do caso, demonstra-se uma importância singular na sua vivência como forma de organização dos conteúdos que provém da realidade e vivência social. O silêncio nunca é vazio, e nele falam as diversas experiências que atravessam a realidade social dos sujeitos que o vivenciam.

Referências

- BEZERRA, A. C. V., SILVA, C. E. M. D., SOARES, F. R. G., SILVA, J. A. M. D. 2020. Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25, 2411-2421.
- BOURDIEU, P. 1996. Understanding. *Theory, Culture & Society*, 13(2), 17-37. <https://doi.org/10.1177/026327696013002002>
- CAGE, J. 1960. *4' 33"*. New York: Edition Peters.
- _____, J. 1992. *Écoute*. Direção de Miroslav Sebestik. Paris: JBA Production.
- _____, J. 2019. *Silêncio: Conferências e escritos de John Cage*. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó.
- CAMPOS, G. W. S. 2020. O pesadelo macabro da Covid-19 no Brasil: entre negacionismos e desvarios. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18.
- CAPONI, S. 2020. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. *Estudos Avançados*, 34, 209-224.
- CORBIN, A. 2018. *A history of silence: from the renaissance to the present day*. John Wiley & Sons.
- CORVO, E., DE CARO, W. 2020. COVID-19 and spontaneous singing to decrease loneliness, improve cohesion, and mental well-being: An Italian experience. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 12(S1), S247. <https://doi.org/10.1037/tra0000838>
- CRESWELL, J. W., CRESWELL, J. D. 2017. *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage publications.
- DENORA, T. 1999. Music as a technology of the self. *Poetics*, 27(1), 31-56. [https://doi.org/10.1016/S0304-422X\(99\)00017-0](https://doi.org/10.1016/S0304-422X(99)00017-0)
- DENORA, T. 2017. *Music-in-action: Selected essays in sonic ecology*. Routledge.
- _____, T. 2000. *Music in everyday life*. Cambridge University Press.
- FALLON, M. 2015. The Other Side of Silence. *New England Review (1990-)*, v. 36, n. 4, p. 159-171. <https://doi.org/10.1353/ner.2015.0137>
- FLUGGE, E. 2011. The consideration of personal sound space. *Journal of Sonic Studies*, 1(1).
- GALHARDI, C. P., FREIRE, N. P., MINAYO, M. C. D. S., & FAGUNDES, M. C. M. 2020. Fato ou Fake? Uma análise da desinformação frente à pandemia da Covid-19 no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25, 4201-4210.
- HALL, S. 2021. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina.
- LEVIN, I. 2013. Silence, memory and migration. *Journal of Comparative Family Studies*, v. 44, n. 6, p. 715-723. <https://doi.org/10.3138/jcfs.44.6.715>
- LI, H. 2001. Silences and silencing silences. *Philosophy of education studies yearbook*, p. 157-165.

LIMA, R. C. 2020. Distanciamento e isolamento sociais pela Covid-19 no Brasil: impactos na saúde mental. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 30.

MAJORS, Y. 2017. Silence as Indicator of Engagement. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, v. 61, n. 1, p. 91-93. <https://doi.org/10.1002/jaal.673>

MANZANO, J. V., PASTOR, J. A. A., QUESADA, R. G., ALETTA, F., OBERMAN, T., MITCHELL, A., KANG, J. 2021. The “sound of silence” in Granada during the COVID-19 lockdown. *Noise Mapping*, 8(1), 16-31. <https://doi.org/10.1515/noise-2021-0002>

MEYER, M. 2016. A space for silence: exhibiting and materialising silence through technology. *cultural geographies*, v. 23, n. 2, p. 321-336. <https://doi.org/10.1177/1474474015588708>

PATTON, M. Q. 1990. *Qualitative evaluation and research methods*. SAGE Publications, inc.

VOLGSTEN, U., PONTARA, T. 2017. Domestic space, music technology and the emergence of solitary listening: Tracing the roots of solipsistic sound culture in the digital age. *Svensk tidskrift för musikforskning*, 99(1), 105-123.

SILVA, G. A., JARDIM, B. C., SANTOS, C. V. B. D. 2020. Excesso de mortalidade no Brasil em tempos de COVID-19. *Ciencia & saude coletiva*, 25, 3345-3354.

THOMPSON, M. S. 2014. *Beyond unwanted sound: noise, affect and aesthetic moralism*. Tese (Doutorado) - Newcastle University, Newcastle.

THOMPSON, P. R. 1992. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VAN ASSCHE, K., COSTAGLIOLI, F. 2012. Silent places, silent plans: Silent signification and the study of place transformation. *Planning Theory*, 11(2), 128-147. <https://doi.org/10.1177/1473095211421086>

VOEGELIN, S. 2010. *Listening to noise and silence: Towards a philosophy of sound art*. Bloomsbury Publishing USA.

WERNECK, G. L., CARVALHO, M. S. 2020. A pandemia de COVID-19 no Brasil: crônica de uma crise sanitária anunciada.. *Cadernos de Saúde Pública*, 36(5).

YIN, R. K. 2001. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Bookman.

OS ELEMENTOS DO RELEVO COMO FRONTEIRAS NATURAIS NA DEFINIÇÃO DE LIMITES TERRITORIAIS

Marcio D'Arrochella⁷²

RESUMO: O relevo é um elemento da paisagem privilegiado na geografia pelos estudos geomorfológicos. Relacionar os elementos da paisagem ao comportamento das sociedades é uma tarefa que requer muito rigor, para não se basear no determinismo da Geografia Tradicional alemã. No entanto, é perceptível que há relações diretas, não determinantes, mas complexas, na forma de uso e ocupação do solo pelas diferentes sociedades, gerando povos e nações diferentes, demarcando territórios e fronteiras. Tanto na Europa como nas ex-colônias da América, África e Ásia, limites territoriais se apoiam em elementos do relevo, seja em Estados nacionais, províncias e municípios. Tais fronteiras resultam de expansões ou retrações territoriais, algumas vezes facilitadas pela forma como se utilizou dos elementos do relevo. O presente estudo busca refletir sobre as possíveis relações entre relevo, poder e territórios nas escalas nacionais, trazendo a discussão política.

Palavras-chave: Fronteiras Naturais; Território; Política Estatal.

ABSTRACT The topography is an element of the landscape privileged in geography by geomorphological studies. Relating landscape elements to the behavior of societies is a task that requires a great accuracy, in order to escape from the Traditional German Geography's determinism. However, it is noticeable that there are direct, non-determining, but complex connexions made by the ways of different societies used those lands, engendering different folk and nations, demarcating territories and borders. Both in Europe and in the former colonies of America, Africa and Asia, territorial boundaries are based on topography elements, whether in national states, provinces and municipalities. Such borders result from territorial expansions or retractions, sometimes facilitated by the way topographic elements were used. This essay considers the possible connexions between topography, government power and territories on national scales, bringing the political discussion.

Key-words: Natural Borders; Territory; State Policy.

Introdução

De acordo com Ferrari (2014) a noção de fronteira natural surge na França iluminista no século XVII, tentando fugir à vaguedade de um traçado retilíneo em um mapa, dando mais rigor às definições territoriais a partir de rios, montanhas e mares. A autora também relembra que Raffestin (1993 *apud* Ferrari, 2014) explicitava, que, como resultado de uma divisão social, cultural e política, toda fronteira é de fato artificial.

Ainda assim, fugindo a uma definição administrativa ou cartográfica, é inegável que existam fronteiras naturais, seja por mares, rios e montanhas. Leal (2013) mostra essa

⁷² Prof. Dr. Marcio Luiz Gonçalves D'Arrochella- Pesquisador de Pós Doutorado em Geografia no Laboratório Espaço de Sensoriamento Remoto e Estudos Ambientais da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

perspectiva apresentando o termo fronteira florestal que, mais do que uma linha, se apresenta como uma barreira, exemplificando o caso brasileiro com a Amazônia.

Tal ideia já era defendida por Ross (1983) ao enfatizar que muitos Estados nacionais utilizaram elementos do relevo para definição de suas fronteiras, como cadeias montanhosas, vales, rios e mares. Em unidades federativas intra nacionais como estados, províncias e municípios, muitas vezes essa lógica é mantida.

A reflexão sobre a relação entre poder e relevo deve ser feita com bastante cuidado para não nos remetermos ao Determinismo Geográfico. Embora possamos entender a importância da Geografia Tradicional alemã, influenciada pelo romantismo e pelo positivismo, cunhando na obra *Antropogeografia* de Friederich Ratzel, a sua institucionalização enquanto ciência se deu sob esse aspecto, mas o presente estudo pretende, justamente refletir sobre estratégias de ocupação territorial, e não, para validar o Espaço Vital como conceito, que foi rapidamente assimilado pelo poder e utilizado a legitimar o expansionismo alemão (MORAIS, 2003).

O Espaço Vital era a noção que incitava a existência de um tamanho mínimo para uma nação se desenvolver economicamente e politicamente, a partir da exploração de seus recursos naturais. Tal ideia tinha como suporte o Determinismo Geográfico, em que os povos resultavam das características naturais dos lugares em que habitavam (MOREIRA, 2017).

O próprio conceito de Território advém da raiz “terra” (em alemão *boden*), não permitindo dissociar as relações de poder ao solo (SOUZA, 2006). Mesmo com o Possibilismo Geográfico, emergente da escola francesa de Geografia, em que a natureza oferece possibilidades, não se retirou o espectro natural do território. Sun Tzu (2019) em *A Arte da Guerra*, indicava que para dominar o território inimigo era necessário conhecer seu campo de batalha.

A história de formação de territórios nacionais é riquíssima em exemplos da relação entre poder e relevo, em que vitórias, derrotas e resistências, se deram a partir do conhecimento ou desconhecimento das formas do terreno (TZU, 2019). O isolamento de povos pelas formas do relevo contribuiu para diferenciações culturais, de formas de ocupação, de geração de oligarquias, de relacionamento com outros povos, com o tamanho territorial, etc.

Mesmo em países em que os limites territoriais parecem ter sido feitos com uma régua no mapa, isso não acontece em todo o território (MOREIRA, 2010). Até em países que foram colônias na África e América, boa parte das fronteiras resultam de disputas locais em que o relevo foi uma variável importante a ser considerada.

Jorge (2011) já fazia uma ligação entre relevo e política urbana, quando tratando sobre desastres naturais, como pode ser observado no trecho:

é notório como a geomorfologia (ciência que estuda as formas do relevo) tem um papel nas políticas urbanas, porém, ela acaba sendo só acatada após a ocorrência de desastres, principalmente com a perda de vidas humanas. Não é raro verificar que muitos impactos repercutem nas políticas urbanas após os desastres que ocorreram no passado (JORGE, 2011, p. 135).

Nesse sentido, mais uma vez, a análise se faz não na intenção de afirmar que territórios, poderes e políticas são determinados pelo relevo, mas sim, não desassociá-los dos processos sociais. Isso é bem perceptível quando tratamos de bacias hidrográficas. No Brasil e em outras partes do mundo existem comitês de bacias hidrográficas, constituídos de conselhos consultivos e deliberativos autônomos às escalas de poder do pacto federativo, tendo por base os limites da bacia e definindo todo o uso dentro dela (BOTELHO e SILVA, 2010). Dessa forma, nas palavras de Moraes *et al.* (2018, p. 245):

também conhecidos como “Parlamento das águas”. São órgãos colegiados, consultivos e deliberativos, e podem ser constituídos de bacias de rios de domínio estadual ou federal. Em sua composição estão as representações da sociedade civil organizada, dos setores usuários da água e do poder público. As Agências de Bacias, ou Agências de Água, são entidades criadas para dar apoio administrativo, técnico e financeiro a esses comitês de bacias hidrográficas.

Algumas Unidades de Conservação também são definidas pelas formas do relevo para sua constituição, bem como sua delimitação, como é o caso do Parque Nacional da Tijuca, demarcado a partir da cota de 100 metros de altimetria no Maciço da Tijuca no Rio de Janeiro (MALTA e COSTA, 2009).

Mesmo não sendo consideradas como territórios, muitas regiões intra estaduais no Brasil são definidas pelas formas do relevo, que geram interações próprias das populações locais com os aspectos naturais, demandando do poder estatal diferentes formas de investimento e intervenção, exemplo: Região Serrana do Rio de Janeiro (MARAFON *et al.*, 2005).

Gomes (2006) defende a região como um meio e não como um produto, portanto os elementos naturais estão inclusos nessa perspectiva. Hartshorne (1939) já trazia à tona, quando a definia como a interação entre o visível e o oculto. Não é à toa que é um conceito também utilizado na Geologia (D'ARROCHELLA, 2010).

Na adoção da Região como objeto de estudo pelos geógrafos franceses, os elementos naturais eram presentes na diferenciação das áreas, e atentando ao fato de que as regiões serviriam à administração pública (GOMES, 1995), portanto, a gestão territorial.

Desde a emergência das questões ambientais durante os anos de 1970, não cabe mais estudar os processos geo-biofísicos desconectados das relações sociais e de produção (CAPRA, 2006), fazendo com que mudanças ocorressem também na Geografia de modo que o Geossistema (BERTRAND, 1972; SOCTHAVA, 1979) passa a ter destaque. Os estudos de Christofolletti (1979; 1982; 1983; 1987; 1999) são belos exemplos de como pensar no arranjo espacial de fenômenos geográficos tratando elementos naturais e sociais de maneira integrada.

Esta pesquisa busca refletir sobre as relações entre sociedade e relevo na definição de territórios, mas tendo por base o Possibilismo Geográfico e a visão sistêmica, para que possamos construir conhecimentos que abarquem a complexidade dessa relação (MORIN, 2006).

Metodologia

Explicitando que este estudo é de natureza teórica, algumas análises serão feitas a partir de imagens de satélite pela plataforma *Google Maps*, mas a proposta não é criar mapas temáticos, tampouco adentrar em discussões cartográficas.

Para tal optou-se por seguir a linha metodológica baseada no GTP (Geossistema-Território – Paisagem) avaliando as condições ambientais e variáveis antrópicas em conjunto, incluindo questões subjetivas, como proposta de Costa *et al.* (2012). No entanto, não foi privilegiada a construção de nenhum modelo, já que a intenção é construir uma linha argumentativa entre a imagem e o histórico de ocupação e formação dos territórios.

A pesquisa bibliográfica foi escolhida de acordo com cada caso explicitado, na escala dos Estados nacionais e suas dadas fronteiras, que têm por base aspectos do relevo.

Resultados

Em se tratando de territórios surgidos pelo isolamento e diferenciação cultural, por conta de fronteiras naturais, existem inúmeros exemplos no mundo em diversos continentes.

Na Península Ibérica localiza-se a cadeia montanhosa dos Pirineus, e nela, encontra-se a república de Andorra (Figura 1), que de acordo com Juan (2005) tornou-se legitimamente

um Estado por ter um povo próprio, de origem ibérica, com 2000 anos de história de ocupação, mas com elementos da cultura fenícia, grega e cartaginense, os Sedetanos.

Moral e Peláez (2006) afirmam que desde o período romano a área era de disputa entre franceses e espanhóis por causa da exploração de pedras preciosas em minas locais, tendo o direito de exploração pelos franceses, mediante pagamento de impostos ao governo local e parte à Espanha. Desse modo Andorra, enquanto república, nasce da disputa do povo local pela legitimidade de recolher tributos pela exploração de suas terras, não sendo Espanha e nem França, mas fazendo acordos com ambos.

Figura 1: Localização de Andorra.



Fonte: Adaptado de Burgueño (2002) e Google Maps⁷³.

Assim como Andorra, outros Estados nacionais pequenos e montanhosos se estabeleceram na Europa, com processos históricos próprios, nos quais há influência da posição no relevo. Isso é perceptível em Liechtenstein e San Marino. Essas duas repúblicas também se localizam em regiões montanhosas isoladas, sendo resquílios territoriais do sistema feudal.

Situação quase semelhante podemos encontrar na constituição da Etiópia (Figura 2) no continente africano. O país tem suas raízes históricas no reino de Salomão e a fusão com o Império do Mali (SILVA, 2016), tendo sua capital no alto do Planalto da Abissínia. Tal localização, junto às resistências locais e as negociações diplomáticas, permitiu ao império

73

<https://www.google.com.br/maps/place/Andorra/@42.5424329,0.4763216,225016m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x12a5f52e989ef095:0x7c93ed778ea7f92!8m2!3d42.506285!4d1.521801?hl=pt-BR>

etíope resistir ao neocolonialismo dos séculos XIX e XX, sendo considerada a única nação autóctone da África.

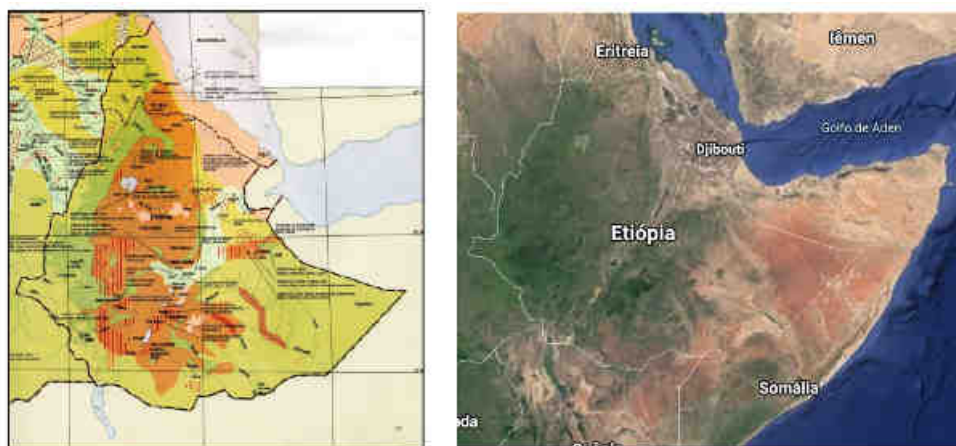
De acordo Schneider (2010) em 1875 os britânicos já estavam desgastados com a luta pelo domínio do Canal de Suez e os egípcios foram derrotados pelo exército etíope, que mais tarde, resistiu em 1889, ao expansionismo da colônia italiana, sendo vitoriosos. No entanto, o império perdera quase toda sua saída para o litoral, pela formação da Somália e a islamização de Djibuti, para no final do século XX perder por completo seu litoral em outro território islamizado, a Eritreia (EMERECIANO, 2015).

Mesmo com uma nova investida italiana em 1934 contra os etíopes, que se consolidou em 1939, dominar o espinhoso e inóspito território montanhoso para depois administrá-lo gerou tantos custos, que somados com a derrota na Segunda Guerra Mundial, permitiu em 1947 a retomada territorial pelos etíopes (MARQUES, 2008).

A questão das características do relevo como fator de resistência e isolamento também é levantada por Branco (2015), quando se refere à permanência cristã em relação aos avanços do islamismo à volta da Etiópia. É perceptível no trecho:

A maior parte do território do reino da Etiópia estava inserida em área cuja altitude é superior a 1000 metros e este fator geográfico teve também um papel preponderante em todo o desenrolar da sua história, muito particular, mas ainda sujeita a muitas investidas por parte dos povos que rodeavam o seu território, os quais eram aderentes – e ainda o são- do credo muçulmano (BRANCO, 2015, p. 64).

Figura 2: Localização da Etiópia.



Fonte: Adaptado de Pontes (2020) e Google Maps.

É necessário salientar que todos os autores citados, enfatizam que o poder bélico etíope era bastante inferior ao de seus adversários, utilizando-se de armas praticamente medievais.

Mesmo com baterias aéreas na investida vitoriosa italiana sobre Adis Abeba (capital da Etiópia) de 1934, dominar de fato o território montanhoso do Planalto da Abissínia não foi possível a nenhum outro povo. Atualmente as fronteiras da Etiópia são definidas pelos próprios limites do planalto.

Não se tratando de situações de guerra, mas o relevo se tornando uma barreira para ocupação, fazendo com que um mesmo colonizador tenha que fazer frentes diferentes de ocupação, temos o exemplo de Chile e Argentina (Figura 3) na América do Sul.

Mesmo ambos tendo sido colonizados pela Espanha, formaram-se povos e culturas diferentes, isolados pela Cordilheira do Andes. Em várias colônias espanholas, as fronteiras dos países atuais eram as das jurisdições, mas no caso Chile/Argentina, a própria jurisdição era separada pela cordilheira, o que gerou problemas justamente no extremo sul do continente (HEINSFIELD, 2019).

Figura 3: Fronteira Chile Argentina.



Fonte: Adaptado de Rock (1987) e Google Maps.

De acordo com Alves e Wachholtz (2018) a colônia espanhola mantinha administrações diferentes para o que hoje são Argentina e Chile, sendo o Virreinato del Rio de la Plata na Argentina e a Capitania General de Chile, tendo a Cordilheira dos Andes como referência mais ou menos imprecisa de cada território. Isso gerou inúmeros conflitos nos séculos XIX e XX, só havendo a paz em 1970. Podemos supor que a cordilheira, de alguma forma, pode ter contribuído para o isolamento e geração de povos com identificações nacionais diferentes, inclusive em sua vertente voltada para o oceano Pacífico.

Entre 1880-1886 é que começaram a se definir de fato as fronteiras entre ambos os países. De um lado da cordilheira estava o Chile e do outro a Argentina. Ao sul, onde

conhecemos como Patagônia, era uma área ocupada fortemente por povos originários, e mesmo sendo de interesse de ambos os países, a posição da Argentina à leste da cordilheira facilitou sua expansão para sul (SEIXLACK e POMPEU, 2017). As autoras indicam ainda que isso também influenciou de certa forma, no expansionismo do Chile para o norte, que junto ao interesse pelo nitrato (SQUEFF, 2016), gerou a Guerra do Pacífico.

Ambos os autores salientam a grande diferenciação cultural entre Chile e Argentina, e desses dois, com Bolívia e Peru, gerando disputas pelo estabelecimento de fronteiras no altiplano. No caso argentino e chileno com desconfianças concretas para acordos de paz e, em uma mágoa profunda, de bolivianos sobre chilenos.

Benedetti e Salizzi (2014) enfatizam que o interesse argentino por ocupar toda a área baixa a leste das cordilheiras para expansão de lavouras foi tamanho, que gerou conflitos de delimitação territorial com Uruguai e principalmente com o Paraguai. Sua outra frente de interesse era ocupar a Patagônia a sul, entendendo que o território chileno seria a faixa continental voltada para o Pacífico. Os autores deixam isso evidente no trecho a seguir:

(...) en 1881 Argentina y Chile firmaron el primer tratado de límites, por una serie de diferendos su demarcación se demoró algún tiempo. Ese tratado que estableció, por un lado, definitivamente la orientación atlántica de Argentina y pacífica de Chile, y por el otro, a la cordillera de los Andes como divisoria territorial, y convalidó la incorporación de la Patagonia oriental a Argentina— se realizó en un contexto en el que Chile se encontraba concentrando su esfuerzo bélico en el control de la zona de Atacama⁷⁴ (BENEDETTI e SALIZZI, 2014, p. 126).

Ainda se tratando de fronteiras na América, as Montanhas Rochosas (América do Norte) resultantes dos dobramentos derivados do contato entre as placas Norte Americana e do Pacífico, formaram uma fronteira preponderante para a ocupação do norte do Canadá, com os limites entre a província de Yukon e o Alasca (inicialmente pertencente à Federação Russa e depois vendido aos Estados Unidos da América).

Os limites entre Yukon e o Alasca (Figura 4) são definidos por uma linha reta baseada na longitude 168°58'30" O, desde a compra pelos Estados Unidos em 1867 (VECCHIOLI, 2017), entretanto, antes disso, era uma área não ocupada pela colonização inglesa.

74 “em 1881, Argentina e Chile assinaram o primeiro tratado de fronteira; em uma série de disputas, sua demarcação foi adiada por algum tempo. Esse tratado - que estabeleceu definitivamente, por um lado, a orientação atlântica da Argentina e do Pacífico do Chile e, por outro, a cordilheira dos Andes como uma divisão territorial e validou a incorporação da Patagônia Oriental na Argentina - foi realizado em um contexto em que o Chile estava concentrando seu esforço de guerra no controle da área de Atacama”(Tradução livre).

Figura 4: Fronteira Alasca e Yukon.

Fonte: Adaptado de Neufeld (2011) e Google Maps.

Tal área, de acordo com Melatti (2016), resulta da resistência de povos esquimós perfeitamente adaptados aos ambientes árticos montanhosos e insulares, que os ingleses tiveram tanta dificuldade de ocupar. Ainda que tenha se formado o Canadá, ao norte ocorreram poucas ocupações, resultando não em províncias, mas sim em territórios de autonomia nacional limitada. Isso culminou em 1999 com a criação de Nunavut, como província semi-autônoma derivada da fragmentação dos Territórios do Norte e todas as ilhas do arquipélago de Baffin. O território de Yukon na divisa com o Alasca também só fora ocupado por volta do fim do século XIX pelas disputas marítimas para domínio do Ártico (VECCHIOLI, 2017).

O Alasca, nunca ocupado pelos ingleses ou espanhóis acabou sendo colonizado pelos russos a partir da criação da Companhia Russo-Americana em 1799, resultante do expansionismo do Czar Pedro I, expandindo o território russo para a Sibéria, Ilhas Aleutas e ao Alasca, para exploração pesqueira e comercial (SHEILIKINOV, 1971). A venda do Alasca se deu pelos custos de administração de um território tão longínquo e de relevo acidentado, que não teve uma ocupação russa superior a 40 mil habitantes (MARKOV, 1974).

Podemos perceber que indiretamente, o relevo das Montanhas Rochosas, somado ao clima polar e a resistência esquimó, dificultou a ocupação inglesa nos limites entre os atuais territórios do Yukon (Canadá) e o estado do Alasca (EUA). A ocupação russa se deu pelo litoral do Alasca a partir das ilhas Aleutas, também não se expandindo até o Yukon.

Santos (2008, p. 7) ao tratar da ocupação do oeste norte-americano, desde a Califórnia até o Alasca, enfatiza o papel das condições físicas do relevo e clima para entender a baixa ocupação populacional do domínio da Montanhas Rochosas nos Estados Unidos, como podemos ver no trecho:

O Oeste distinguiu-se dos demais territórios estadunidenses por sua menor concentração populacional combinada com uma grande diversidade étnica. A

região espalha-se em um conjunto de planícies, planaltos e montanhas, uma região árida e dotada de flora e fauna específica, climas extremos no verão e no inverno, ventos, período vegetativo curto, tempestades de areia, pragas de gafanhotos e outros obstáculos a uma colonização rápida e fácil. Além disso, a história de sua ocupação foi marcada pela violência que impregnava a vida cotidiana (SANTOS, 2008, p. 7).

Na Ásia quatro países são limitados pela Cordilheira do Himalaia em suas fronteiras: Índia, China, Nepal e Butão (Figura 5). Nesse caso, podemos mais uma vez, identificar o que ocorre em Andorra, tendo Nepal e Butão isolados no alto dos divisores da cordilheira, enquanto Índia localiza-se a jusante da vertente sul e China a montante da vertente norte.

Figura 5: Fronteira entre Índia, Nepal, Butão e China.



Fonte: Adaptado de Ribeiro (2015) e Google Maps.

Gomes (2013) ao estudar o papel de Butão na ordem geopolítica mundial, o classificou como Estado Tampão, pois apresenta posição geográfica que garante, que mesmo mais fraco militarmente ou economicamente, tenha sua autodeterminação e sua independência. Isso se deve à constituição de sua identidade nacional e sua posição no alto da cordilheira, que passa a ser um entrave para o comércio e transporte entre China e Índia.

O autor enfatiza a relação entre relevo e identidade nacional a partir do isolamento no trecho a seguir:

Praticamente inacessível, de tal forma se encontra crivado na vertente meridional do trecho oriental da cadeia dos Himalaias, estendendo-se entre o vale do Assam a Sul e a Sudeste e encontrando-se com o Tibete a Norte, o Butão encerra as suas tradições ancestrais numa existência isolada, à margem do grande panorama político. O país comporta uma área total de 46.500 quilômetros quadrados. O terreno é montanhoso e denso, coberto de neve e de glaciares a Norte. No centro, erguem-se altas montanhas e no Sul os picos dos Himalaias são caracterizados por montes e planícies subtropicais, sendo que o ponto mais alto, Kulha Gangri, atinge os 7.554 metros. Os rios que percorrem o país são numerosos, em grande parte navegáveis, fornecem água para irrigação, e geram energia hidroelétrica (GOMES, 2013, p. 45).

Em se tratando dos conflitos entre China e Índia da década de 1960, Ribeiro (2015) enfatizava que uma das vantagens dos chineses sobre os indianos era justamente o fato de estarem no planalto, dominando as montanhas. Podemos perceber no trecho:

Os chineses possuem vantagens nas armas leves (fuzis e metralhadoras), nas peças de artilharia (obuseiros e lançadores múltiplos de foguetes) e na mini-artilharia portátil que acompanha a infantaria e a milícia primária, o coeficiente de atrito poderia ser bastante elevado, dado o grau de letalidade dos armamentos, o grau de informatização da guerra e o terreno montanhoso, propício a emboscadas e intempéries (RIBEIRO, 2015, p. 75).

Isso corrobora justamente com as ideias de Tzu (2019) sobre as características do terreno como variável a se levar em consideração em uma batalha. Nessa linha de raciocínio, Reyner (1965) ao estudar os conflitos pela demarcação de fronteiras no Himalaia, explicitava que, diferente das tensões da China com Índia, Butão, Paquistão e Burma, o Nepal era uma área inóspita coberta majoritariamente por gelo de terreno tão declivoso, que os chineses não viam interesse em ocupar ou reivindicar para si esse território. Nesse sentido poderíamos supor que o relevo garantiu aos nepaleses sua soberania frente ao domínio do Planalto do Tibete pelos chineses, ficando evidente quando afirma que “A China não tem queixas contra o Nepal no momento, tendo recebido uma escarpa do Monte Everest em 1960, quando umas 500 milhas de fronteiras foram demarcadas” (REYNER, 1965, p. 73).

O mesmo autor atribui ao relevo papel preponderante para o surgimento de uma identidade territorial própria no Himalaia quando afirma:

Contudo era o Himalaia mais do que uma mera barreira. Ligava civilizações periféricas e funcionava como região geográfica com características próprias. Sua elevação e isolamento tendiam a fundir povos e culturas que vieram em diferentes épocas e de muitos lugares (REYNER, 1965, p. 70).

Assim sendo, podemos afirmar que de certo modo, os limites territoriais desses quatro países tendo por base a Cordilheira do Himalaia, não são meras coincidências e, que fronteiras naturais, eram percebidas e contribuíram para que cada nação tivesse o próprio entendimento de seus limites. Isso gerou resistências e disputas com aquelas, que por outros interesses, queriam as dominar.

Considerações Finais

Ficou evidente que em todos os casos, as características do relevo montanhoso, contribuíram para a formação de culturas e identidades próprias derivadas do isolamento.

É necessário salientar que os cinco casos estudados, correspondem a continentes diferentes, com processos históricos e políticos muito variados, tendo as montanhas como variável constante na análise por indicação dos próprios autores citados. Esses, de diferentes ramos científicos, nos casos citados, identificaram o relevo como definidor de fronteiras naturais, não sendo apenas um elemento da paisagem utilizado como referência, mas sim uma variável espacial que contribuiu para a formação territorial.

Referências Bibliográficas

ALVES, V. C. e WACHHOLTZ, M. D. A. F. A força binacional Cruz del Sur e a evolução da confiança entre Argentina e Chile. **Revista da Escola de Guerra Naval**, Rio de Janeiro, V. 24, nº 1, p. 14 – 38, 2018.

BENEDETTI, A. e SALIZZI, E. Fronteras em la construcción del territorio argentino. Cuadernos de Geografía – **Revista Colombiana de Geografía**. Vol. 23, nº 2, 2014. ISSN 0121-215X (impreso) · 2256-5442 (en línea).

BERTRAND, G. Paisagem e Geografia Física Global: Esboço Metodológico. **Cadernos de Ciências da Terra do Instituto de Geografia da USP**, São Paulo, n. 13, 1972.

BOTELHO, R. G. M. e SILVA, A. S. Bacia Hidrográfica e Qualidade Ambiental. In: VITTE, A. C. e GUERRA, A. J. T. (Orgs.) **Reflexões sobre a Geografia Física no Brasil**. – 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRANCO, A. M. V. Do Reino de Axum ao Reino da Etiópia (Século I d.c. ao Século XVII): a força e o isolamento do cristianismo na África do Norte e Nordeste. **Millenium**, 48 (2015). Pp. 63-74.

BURGUEÑO, J. El mapa escondido: las lenguas de España. **Boletín de la A.G. E.** N.º 34 - 2002, págs. 171-192.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. – São Paulo: Cultrix, 2006.

COSTA, J. J.; FONTES, A. L.; SOUZA, R. M. O GTP (Geossistema – Território – Paisagem) na Planície Costeira Sergipana, Brasil. **REVISTA GEONORTE**, Edição Especial, v. 1, N.4, p. 46 – 58, 2012.

CHRISTOFOLETTI, A. **Análise de Sistemas em Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1979.

_____. As perspectivas dos estudos geográficos. In (Christofoletti, A. Ed.) **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 11-36, 1982.

_____. Definição e o Objeto da Geografia. **Geografia**, 8 (15-16): 1 – 28, 1983.

_____. **Modelagem de Sistemas Ambientais**. 1ª edição – São Paulo: Editora Blucher, 1999.

_____. Significância da teoria de sistemas em Geografia Física. **Boletim de Geografia Teorética**, 16-17 (31-34): 119-128, 1987.

D'ARROCHELLA, M. L. G. **Compartimentação Geomorfológica da Bacia do Piabanha, Petrópolis, RJ**. 81 f. Monografia (Especialização em Geologia do Quaternário) –Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

EMERENCIANO, C. V. **Soberania nos estados fracassados: o caso da Somália**. 87 f. Dissertação (Mestrado em Direito Internacional). Universidade Católica de Santos, Santos, 2015.

FERRARI, M. As noções de fronteira em Geografia. **Revista Perspectiva Geográfica**. ISSN 1981- 4801, UNIOESTE, v. 9, nº 10, 2014.

GOMES, P. C. C. O conceito de região e sua discussão. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. A. (Orgs) **Geografia Conceitos e Temas** – 8ª edição – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

GOMES, P. S. F. **O Butão na ordem mundial: do reconhecimento da sua identidade nacional à influência nas relações externas**. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais). Instituto de Investigação e Formação Avançada, Universidade de Évora, Évora – Portugal, 2013.

HARTSHORNE, R. **The Nature of geography: a critical survey of current though in the light of the past**. AAAG,1939.

HEINSFIELD, A. Argentina x Chile: fronteiras e corrida armamentista no Cone Sul no final do século XIX. **História Debates e Tendências**. Passo Fundo, V.19, N. 3, P. 531 -548, 2019.

JORGE, M. C. O. Geomorfologia Urbana; conceitos, metodologias e teorias. In: GUERRA, A. J. T. (Org) **Geomorfologia Urbana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JUAN, F. J. G. Los Íberos em la comarca de Andorra – Sierra de Arcos. **Caja de Aborros de la acumulada**, Zaragoza, 2005.

LEAL, C. Fronteiras Florestais. **RCC Perspectives** , nº. 7, Novas Histórias Ambientais da América Latina e do Caribe (2013), pp. 51-58.

MALTA, R. R.; COSTA, N. M. C. Gestão do uso público em unidades de Conservação a visitação no Parque Nacional da Tijuca – RJ. **Revista Brasileira de Ecoturismo**. v. 2, n. 3, 2009, p. 273-294.

MARAFON, G. J.; RIBEIRO, M. A.; SILVA, C. M. A.; SILVA, E. S. O.; LIMA, M. R. O. **Regiões de governo do estado do Rio de Janeiro – uma contribuição geográfica**. Rio de Janeiro – RJ. Gramma, 2005.

MARKOV, S. N. **Iukonskii Voron**. Yaroslav, 1974

MARQUES, A. K. **A questão ítalo-abissínia: os significados atribuídos à invasão italiana à Etiópia em 1935, pela intelectualidade gaúcha**. 263 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MORAIS, A. C. R. **Geografia Pequena História Crítica**. 20ª edição – São Paulo: Anablume, 2003.

MORAIS, J. L. M.; FADUL, E.; CERQUEIRA, L. S. Limites e desafios na gestão de recursos hídricos por Comitês de Bacias Hidrográficas: um estudo nos estados do Nordeste do Brasil. **READ – Revista Eletrônica de Administração**. v. 24. n.1, 2018. p. 238-264.

MORAL, P. Z. e PELÁEZ, M. J. Historia del derecho de minas em al Rosellón, Andorra y Cataluña. **Revista de Estudios Histórico- Jurídicos**. ISSN Impreso: 0716-5455 Número XXVIII, 2006 Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

MOREIRA, R. **O que é Geografia**. 2ª edição. – Brasília: Editora Brasiliense, 2010.

_____. Da Região, à rede e ao lugar: a nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo. **etc..., espaço, tempo e crítica**. Nº 1(3), VOL. 1, 2007, ISSN 1981-3732.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Editora Sulina, 2006.

NEUFELD, D. Learning to drive the Yukon River: Western Cartography and Athapaskan Story Maps. Source: **RCC Perspectives** , N. 4, Big Country, Big Issues: Canada's Environment, Culture, and History (2011), pp. 16-43

PONTES, B. M. S. A guerra entre a Etiópia e a Eritreia. **Revista de Geopolítica**. V. 11, nº 2, p. 56 – 71, 2020.

RIBEIRO, E. H. **A rivalidade e a cooperação nas relações China e Índia: o contexto asiático e o caso de Mianmar**. 226 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Estratégicos Internacionais). Programa de Pós Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

REYNER, A. S. A questão da fronteira Sino-Indiana. **Portalseer** – UFBA, 1965 (Mímeo).

ROCK, D. **Argentina, 1516 – 1987: from spanish colonization to Alfonsín**. University of California Press, Los Angeles, 1987.

ROSS, J. L. S. Considerações a respeito da importância da Geomorfologia na questão dos limites territoriais. **Revista do Departamento de Geografia**. Periódicos USP, 1983.

SANTOS, E. P. A riqueza cultural e mitológica do oeste estadunidense. **Revista Literatura em Debate**. V. 2, n. 3, 2008.

SCHNEIDER, L. G. **O papel da guerra na construção dos Estados Modernos: o caso da Etiópia**. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SEIXLACK, A. G. C. e POMPEU, A. C. G. Fronteiras em Perspectiva: um debate sobre os limites territoriais do sul da Argentina no século XIX. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, ISSN 1679-1061, nº. 22, p. 86-117, 2017.

SHELIKHOV, G. I. **Rossiskogo kuptsa Grigoriia Shelikhova stranstviia iz Okhotskapo Vostochnomu okeanu k Amerikanskim be regam**. Khabarovsk, 1971.

SILVA, G. **A desconstrução do imaginário africano nas escolas: propostas de ferramentas pedagógicas para a aplicação da Lei 10.639/03 no ensino de geografia**. 63 f. Monografia (Especialização em Ensino de História e Cultura Africana e Afro Brasileira). Instituto Federal do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

SOTCHAVA, V. B. O estudo dos geossistemas. **Métodos em Questão**. São Paulo, n. 6, 1977.

SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. A. (Orgs.) **Geografia Conceitos e Temas** – 8ª edição – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

TZU, S. **A arte da guerra**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

SQUEFF, T. A. F. R. C. Por um olhar geopolítico às disputas territoriais na América Latina. **Caderndo de Relações Internacionais**, vol. 7, nº 13, 2016.

VECCHIOLI, V. **As relações EUA- Rússia relevante à questão Ártica**. 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais). Faculdade de Ciência Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2017.