

HUMANIDADES



EM REVISTA

Revista do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

Reitor

Dr. José da Costa Filho

Diretora da Biblioteca Central

Ms. Ana Carolina Carvalho Petrone

Decana do Centro de Ciências Humanas e Sociais

Dra. Miriam Cabral Coser

Editores

Dra. Miriam Cabral Coser – Coordenação - UNIRIO

Dra. Patricia Horvat - Editora Gerente - UNIRIO

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

Dra. Maria Eichler Sant’Angelo, UNIRIO/Faculdade São Bento/FSB.

Dr. Nilton José dos anjos de Oliveira – Editor Convidado

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

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.

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

J.z 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

Pr. 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 da Imagem da Capa: John Pine (1690-1756), circa 1733. Engraved facsimile of the original text of the Magna Carta, surrounded by a series of 25 coats of hand-coloured arms of the Barons, panel at foot containing notes and a representation (hand-coloured) of the remains of King John's Great Seal, all panels surrounded by oak leaf and acorn borders.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Magna_Carta_-_John_Pine_engraving_1733.jpg

SUMÁRIO**DOSSIÊ HISTÓRIA E EMOÇÕES**

APRESENTAÇÃO - <i>Edson Silva de Lima; Maycon da Silva Tannis</i>	2 - 4
EMOÇÕES E MEMÓRIA NA HISTÓRIA PÚBLICA: NARRATIVAS DE DONA REGINA E SEU LOURENÇO - <i>Edson Silva de Lima</i>	5 - 32
REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917: OLHARES E OPINIÕES EXPRESSAS NOS JORNais ANARQUÍSTAS NA AMÉRICA DO SUL (<i>A PLEBE E LA PROTESTA</i>) - <i>Matheus Barrientos Ferreira</i>	33 - 44
O USO DAS EMOÇÕES POLÍTICAS PELA DIREITA CRUCEÑA NO GOLPE DE 2019 NA BOLÍVIA - <i>Mayara Jardim</i>	45 - 54
A MÍSTICA DE HENRIQUETA LISBOA: ENTRE A POESIA E A METÁFORA - <i>Maycon da Silva Tannis</i>	55 - 69
EMOÇÕES POLÍTICAS EM TEMPOS PRÉ-MODERNOS: A IDADE MÉDIA - <i>Almir Marques de Souza Junior</i>	70 - 84
MÍDIAS E IMAGINÁRIO SOCIAL: OS SENTIMENTOS POLÍTICOS NA ELEIÇÃO DE 2018 E 2022 - <i>Diéssika Costa Silva; Gilberto Cesar de Noronha</i>	85- 97

VARIA

ENTRE O CRIME E O CONSOLO: A CULPA COMO EIXO DO MAL-ESTAR EM FREUD E DOSTOIÉVSKI - <i>Lara Passini Vaz-Tostes</i>	98 -106
AS F(R)ESTAS DE CARNAVAL: UMA REFLEXÃO SOBRE OS AFETOS DAS MASSAS FOLIÃS EXPRESSADOS NA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA - <i>Ana Amélia Silva Carvalho</i>	107 - 121
ENTRE FESTAS E LUTAS: O PALMEIRA CLUBE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA EM ITUIUTABA-MG (1985-1995) - <i>Matheus Barbosa Dias</i>	122 - 138
UM MODELO DE PARTICIPAÇÃO POPULAR PARA EVITAR UMA NOVA CRISE DE GOVERNANÇA NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO NA CAMARA DE VEREADORES DO RIO DE JANEIRO ENTRE 2003 E 2014 (CESAR MAIA E EDUARDO PAES) - <i>Cristiano Trindade De Angelis; Maria Eduarda Menezes Pacheco</i>	139 - 164

DOSSIÊ HISTÓRIA E EMOÇÕES**Apresentação**

*Edson Silva de Lima (CAPES/UERJ – UEG)
Maycon da Silva Tannis (CNPQ/PUC-Rio)*

O presente dossiê traz autores que refletem sobre a vida das emoções, especialmente as emoções políticas. Pensar sobre as emoções é uma necessidade em tempos em que os instrumentos de mediação do mundo se tornam instáveis por conta das profundas e inexoráveis transformações efetuadas ao longo do primeiro quarto do século XXI. A internet e seus suportes permitem um contato com o mundo da vida (*Lebenswelt*) de um modo nunca antes visto: a saber, antes o maior triunfo da tecnologia era a transmissão de informações para um conjunto massivo de receptores. A mídia composta por conglomerados anuncia a eloquente vitória de ser algo além das mídias de massa. Porém, nesse macrossistema moldado na tensão entre espetáculo (Guy Debord, 2007) e emancipação do espectador (Jacques Rancière, 2008) a função comunicativa das mídias de massa ainda eram limitadas na relação A – Informa – B // B – reage à – A. Esta relação se dava em uma relação espaço temporal alongada e as discussões entravam no espaço público e podiam ser amadurecidas ao longo do tempo. Ainda que existisse uma aceleração promovida pela entrada de tecnologias na comunicação de massa, nada se compara com o vivenciado ao longo do século XXI.

A criação de um espaço que ultrapassa a simples definição do virtual e do ciberespaço, como discutido por Manuel Castells (2009), que empresta parte da elaboração literária de William Gibson em *Neuromancer* (1984), define a internet como aquela que se determina pela ligação e conexão entre todos os computadores, onde se organiza uma espécie paralela de cibercultura, ou ainda a definição mais canônica feita por Pierre Lévy (1997), em que se pensa este espaço como uma imediação societária própria; é esperado um espaço público inclinado à coletivização de opiniões e a formação de um senso específico para seus suportes. Ambas as definições pereceram por uma determinação bastante simples. O que se constituiu com a união dos espaços interativos não foi um espaço comum ou público, mas a realização algorítmica de uma comunidade administrada por oligopólios. Pois em nenhum lugar do mundo o Estado desenvolveu a sua “internet”, isto é, não há consenso de como se deve tratar o digital, nem por parte das ciências, nem na tecnicidade do direito.

A lógica do algoritmo corresponde à vontade de realização do Capital em mais este espaço. Fundamentalmente tudo o que é permitido e pensado nas redes concorre contra um

adversário desleal: o lucro. A mobilização do algoritmo, no entanto, age fora do campo de uma racionalidade estrita e objetiva. Ela parte da comoção pública em termos de microcampos de sujeitos agentes de si mesmo, isto é, como afirmou Byung Chul Han (2019), o indivíduo foi convencido de que sua exploração praticada por si mesmo é melhor que a exploração por outrem, ainda que de modo convergente, os destinos da mais-valia obtida na exploração seja a elite da tecno-burguesia. Disto decorrem formas de controle que não precisam exercer uma argumentação puramente racional ou pautada em empiria, mas a auréola funcional de sua retórica é, inicialmente, emocional.

A emoção permite a contradição. Assim, interesses muitas vezes antagônicos, são simplificados em uma retórica que comove as massas, e por outro lado, tenha em sua agência o extermínio de suas liberdades e direitos, ainda assim, esses discursos encontram base e apoio no mundo da vida. E mais, as emoções proporcionam um efeito imediato de transposição da mobilização política feita no terreno digital, para o mundo da vida. Se a nova e potente internet e seus suportes causaram uma extensibilidade metafísica ao sujeito e às vozes e as vontades desse capital pós-industrial, tal unificação vem sob a forma de controle de um imaginário executado, a partir da mobilização de emoções políticas, educadas a partir de uma retórica falseada é baseada no produto destas emoções incompreendidas.

Em livro recente (*O Brasil de Então, agora*, 2023) Luiz Costa Lima afirmou que não esperava ver a comprovação de sua teorização a respeito do controle do imaginário em um suporte tão tecnológico. Para o autor de mais de 80 anos, há a possibilidade real de estarmos vivendo uma reafirmação imperiosa do Controle do Imaginário em sua forma mais eficaz e incontornável. Em sua teorização que parte de finais dos anos 1980, Costa Lima empreende um esforço para definir a ambiguidade que existe quando se fala de controle. Para ele, o chamado controle do imaginário se divide entre *controle negativo*, que de modo geral é a própria impossibilidade de compreendermos algo fora do “sentido” estabelecido pela moralidade vigente e o *controle positivo*, uma forma curiosa, pois necessária para a vida. Como somos criaturas carentes de instintos, parte de nosso arcabouço cognitivo não está preparado para uma visão integradora com o “todo”. Dessa forma, o controle positivo age de modo a reduzir as possibilidades de teorização, unificando a experiência racional com a emoção.

Em vista disso, nos atemos somente à primeira experiência: A localização negativa do controle, onde se fixam quadros normativos em relação ao pensamento e à escrita, o que acarreta, além das restrições, uma série de características que transformam o escrito ficcional na própria capacidade de exercer publicamente um pensamento em uma curva previsível e conformista com a realidade. Essa imediação dura de controle é sempre negativa e cerceadora,

mas também, basilar dos imediatos antropológicos da civilização, por vezes exercido de modo direto, como a censura, comum aos regimes ditoriais, mas também de modo sócio-estrutural. A não teorização é uma forma de controle. Pensar sobre uma sociedade que vive constantemente sob o efeito de comoções políticas baseadas em medo e preconceitos e não pensar sobre o impacto dessas emoções políticas complexas em si mesma, limita a maneira como experimentamos as diversas formações discursivas.

Neste dossiê temos o artigo de Edson Silva de Lima, trazendo uma importante reflexão teórica a respeito do tratamento dado às emoções na História Pública. Apresentamos também as reflexões de Matheus Barrientos sobre a sensibilidade nos olhares jornalísticos que tratam da Revolução Russa de 1917, o artigo de Mayara Jardim empreende uma análise sobre o uso de mídias e a comoção social no campo das direitas políticas. Trazemos também a reflexão sobre emoção e mística feita por Maycon da Silva Tannis em seu artigo sobre Henriqueta Lisboa, o artigo de Almir Marques de Souza Junior nos leva a refletir sobre a questão das emoções na idade média e, por fim Diéssica Costa Silva analisa o papel das emoções no uso das mídias sociais nos movimentos de contestação às eleições e a tentativa de golpe de 8 de janeiro de 2024.

Esperamos que este dossiê não seja apenas uma coletânea de textos, mas que seja, também, um convite, uma provocação à reflexão sobre as muitas possibilidades abertas pelas reflexões que questionam a racionalidade iluminista colocando as emoções como potencialmente avaliativo cognitivas, como assinalado por Martha Nussbaum (2001), isto é, que compreendam que as experiências afetivas nos marcam e nos atravessam histórica e politicamente, que não devem ser vistas como disparate irracional, mas que se alinham a ações politicamente geridas e movimentações apaixonadamente revolucionárias.

Referências

- CASTELLS, Manuel et al. *Mobile communication and society: A global perspective*. Mit Press, 2009.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes, 2015.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Editora 34, 1997.
- LIMA, Luiz Costa. *O Brasil então e agora*. Editora Unesp, 2023.
- NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press, 2001.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

**EMOÇÕES E MEMÓRIA NA HISTÓRIA PÚBLICA:
NARRATIVAS DE DONA REGINA E SEU LOURENÇO***Edson Silva de Lima¹*

Resumo: Este estudo investiga as formas pelas quais as emoções estruturam e conferem sentido às histórias de vida narradas por indivíduos de comunidades populares no município de Cáceres-MT, especificamente, a quituteira Dona Regina e o artesão Seu Lourenço. Ao trazer à tona a complexidade emocional presente nas memórias e relatos, o artigo propõe uma análise das dinâmicas afetivas que permeiam o cotidiano dessas personalidades locais. Partindo da metodologia da história oral, a pesquisa dialoga com memórias que revelam emoções e, como elas desempenham um papel crucial na construção da identidade individual desses sujeitos. Esta pesquisa também explora como essas emoções são expressas em um repertório emocional compartilhado, mantendo viva uma memória involuntária. Nossa proposta articula, assim, história pública e filosofia das emoções para compreender como os sentimentos moldam tanto as vivências individuais quanto as histórias coletivas.

Palavras-chave: História pública, Memória, Emoções, História oral.

Abstract: This investigation examines the way emotions serve as a structuring force and convey meaning within the life narratives of individuals residing in low-income communities in the municipality of Cáceres-MT, with a specific focus on the experiences of street food vendor Dona Regina and artisan Seu Lourenço. Through an exploration of the emotional complexities inherent to memories and personal accounts, this article undertakes an analysis of the affective dynamics that underpin the daily lives of these local figures. Employing the methodology of oral history, this research engages with memories that reveal the emotional dimensions of individual experiences and the role of emotions in shaping personal identity. Furthermore, this study examines the expression of emotions within a shared emotional repertoire, thereby preserving an involuntary memory. By integrating public history and philosophy of emotions, this research seeks to elucidate the ways in which emotions inform both individual experiences and collective histories.

Keywords: Public history, Memory, Emotions, Oral History.

Introdução

A vida comum é o lugar da invisibilidade. Entender como ela se articula nas relações individuais e coletivas, nos permitirá lançar alguma luz sobre o que faz desse lugar algo particularmente rico em histórias de vida e memória pessoal. A vida comum tem sido vista como uma necessidade de aproximação ética interessada em aspectos sociais que seriam fundamentais para a coexistência pacífica e dialógica. Aqui nos deparamos com uma compreensão dupla da vida comum: seria ela uma vida simples, sem formas extravagantes de estar no mundo, a existência com foco na sobrevivência, na ideia de atravessar a vida em seu anonimato? Ou seria, de outro modo, a dimensão essencial da vida humana centrada na convivência e, portanto, na relação indivíduo e sociedade? (Todorov, 1995).

¹ Professor de Teorias e Práticas do Ensino e da Pesquisa em História da Universidade Estadual de Goiás - UEG.

Essas duas compreensões não estão separadas, no entanto, é preciso delimitar as fronteiras necessárias ao que pretendemos dizer aqui. Se, por um lado, a vida comum tem como central a cotidianidade e a trivialidade, por outro lado ela também é o lugar de articulação entre alteridade e emotividade, entre o reconhecimento e a dignidade humana. Estas possibilidades abertas pela “vida comum” nos ajudam a verticalizar a maneira mesma como nos relacionamos com o outro. De que forma podemos trazer ao mundo, histórias que não são contadas porque não pertencem a sujeitos “ilustres”? De que maneira podemos colaborar com a tessitura dessas histórias para que elas não se percam no esvair da memória individual sem deixar rastros?

São essas histórias desbotadas que queremos colorir. Não apenas pela sua fortuna social, mas também por sua potência afetiva. Nos interessa, portanto, fazer uma retificação afetiva dessas histórias, recolorir narrativas que escorrem no fluxo do tempo. O que pretendemos aqui é junto a Gayatri Spivak (1994) questionar: quem reivindica alteridade? Segundo ela, é preciso a partir de uma proposta de reconstrução de um projeto de história ou escritura de histórias alternativas, endossar vozes mutantes, isto é, só é possível alcançar algum grau de alteridade e, portanto, sua compreensão, caso estejamos abertos a ouvir outras vozes e, com isso, evitarmos a confusão de saberes, bem como reincorporar ao fluxo da vida em movimento os sujeitos de histórias orais.

Não se trata de imaginar o sujeito/objeto como puramente subalterno, mas como ator de sua própria história de resistência aos processos de subalternização. Em vista disso, nos perguntamos quem tem “permissão para narrar” (Spivak, 1994, p.198). Contar a história do outro, colocar em escritura a partir de sua oralidade é um processo que exige cuidado metodológico, ético e responsabilidade afetiva. Ao recebermos o presente (Santhiago; Almeida, 2023) que é a história de vida do outro para nossas pesquisas e reescrita das histórias alternativas, temos que levar em consideração que não se trata de uma troca, pelo menos não no sentido que se costuma compreender a troca, como um modo de pagamento, mas como uma relação que se constroi com aquele que dita sua vida, que narra enquanto sente e revive aquilo que se sedimentou em sua memória.

Michael Frisch em entrevista a Ricardo Santhiago e Juniele Rabêlo (2023) conta uma anedota sobre quando estava entrevistando trabalhadores e foi surpreendido pela seguinte frase: “Cada vez que tenta devolver alguma coisa, me faz sentir que você está pagando. Isso desvaloriza meu presente. Não estou pedindo nada” (Santhiago; Almeida, 2023, p.8). É impactante como o limite entre o encontro de horizontes que acontece nesses momentos são desafios a nossa própria percepção, em uma situação que a nós parece estritamente profissional; aos sujeitos de histórias orais, não é apenas um momento de entrevista, mas de nos presentear

com suas histórias de vida. Se eles são privados de bens materiais, o que tem de mais precioso, eles apenas presenteiam sem exigência de contrapartida.

Na cozinha da história pública a colaboração é fundamental, a autoridade é compartilhada (Frisch, 1990). Isso implica dizer que nesses momentos as hierarquias são suspensas. A afirmação de Spivak parece ornar com esta perspectiva quando disse: “A história não pode voltar atrás ou ser apagada com base na nostalgia. Refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história” (Spivak, 1994, p.199).

Dito de outra forma, memória e história se enlaçam quando as emotividades são colocadas em primeiro plano, quando não é possível regressar ao passado sem que com isso sinta novamente, o que a aproximação entre o “literal” e o “metafórico” produzem é um encadeamento de imagens que combinam memória, lembrança e experiências histórico-sociais, uma memória involuntária que procura de algum modo congratular descontinuidades e crítica. Nas palavras de Spivak: “Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que emergem continuamente no suposto relato do real” (Spivak, 1994, p.205). Não há aqui confusão entre história e história de vida, pelo contrário, queremos pensá-las como um processo de retroalimentação, possivelmente, um transcurso de suplementaridade. Se poderíamos experimentar a história em sua condição de fragmentação é, na tentativa de senti-la, de ressentir como condição última de testá-la, investigá-la e explorá-la na experiência da alteridade que procuramos investir em outras formas de ouvir e narrar.

A escolha pela relação entre história oral e história de vida, bem como a categoria de vida comum tem um porquê que exige explicação. Faremos, sem, no entanto, verticalizar a contento de não tornar um fardo a leitura. Das muitas possibilidades abertas pela história oral, ainda sem consenso quanto a sua condição - método ou abordagem - nos permitimos mobilizá-la como uma maneira de produção de fontes orais, i.e, a partir de entrevistas construir o nosso material heurístico (*heuriskein*), nossas descobertas na exploração das histórias de vida. Antes que haja qualquer confusão, não se trata de uma construção biográfica, mas de um olhar a certa experiência particular que tem aquela (*bios+grafia*) como horizonte, embora não seja o cerne. A *bios* (βίος), portanto, é importante, para o que pretendemos, como a vida vivida.

A historiadora Heike Roselane Kleber da Silva afirma que: “O surgimento do método biográfico nas Ciências Sociais se deu de forma imbricada ao surgimento da história de vida” (Da Silva, 2002, p.28). De todo modo, não se limitaram a serem interdependentes, mas que enquanto a biografia tinha uma vontade de reconstruir a vida individual, “a história de vida teria

a missão de reconstruir a história estrutural e sociológica de determinados grupos sociais” (Marre apud Da Silva, 2002, p. 28). Procuramos, portanto, atacar os flancos de um determinado limite social que, de alguma maneira, nos indicará uma relação suficientemente desenhada, que nos permitirá desviar de certos padrões quantitativos. Isto porque, nossa pretensão está na dimensão subjetiva, nas motivações, percepções, interpretações, em suas emotividades. Em vista disso privilegiamos, enquanto subvertemos, o relato de vida da vida comum e, de certa maneira, um autobiografismo.

Os sujeitos escolhidos para serem entrevistados não foram selecionados a partir de critérios de solução de uma questão primordial. Mas de uma primeira vontade junto aos meus alunos de iniciação científica de ensino médio em parceria com a professora Maria Aparecida da Silva (UNEMAT-Cáceres) de apresentarmos um trabalho na Olimpíada Nacional de povos tradicionais, quilombolas e indígenas & Mostra científica de povos tradicionais, quilombolas e indígenas do Estado de Mato Grosso. Portanto, não havia um direcionamento puramente investigativo, com protocolos e modos de fazer característico de um projeto de pesquisa. Havia uma vontade, dessa vontade foi gerado um diálogo e nele caminhos foram escolhidos.

Dentre eles, conversar com sujeitos que de alguma maneira fossem chave de abertura para história do município de Cáceres-MT e, que tivessem uma contribuição social e cultural. Aqui os critérios se formaram a posteriori, de forma a tomar corpo no percurso e, não anterior a ele. Esta explicação se fez necessária, pois, as entrevistas produzidas foram riquíssimas e geraram dois artigos², duas apresentações em duas edições da Olimpíada Nacional de povos tradicionais, quilombolas e indígenas, do qual contemplou nossos alunos com bolsas CAPES de Iniciação Científica para Ensino Médio (2023/2024). No entanto, ao que parece aquele material, fontes orais, não parecia ter sido esgotado ali. Relendo as entrevistas percebemos que havia mais a ser colhido, que aquelas flores ainda poderiam nos dar mais frutos.

O que os leitores encontrarão daqui em diante são reflexões em três momentos: o primeiro será uma breve incursão sobre a relação entre história pública e história oral; não pretendemos dar cabo desta discussão, mas ela nos ajudará a demonstrar a importância dessa relação que, inicialmente, tem como fundamental o compromisso com a democratização do conhecimento histórico, bem como uma valorização de histórias marginalizadas, se quiser, histórias subalternizadas ou histórias alternativas. Não se trata apenas de mobilizar a história

2 Cf. [LIMA, E. S.](#); SILVA, M. A. . 'Maria faz favor': Dona Regina, uma narrativa de amor com aroma de bolo de arroz. Revista de Comunicação Científica: RCC, v. 1, p. 1-11, 2024; [LIMA, E. S.](#); SILVA, M. A. . Lourenço da Guia Ferreira Mendes e a viola de cocho: um patrimônio, um ofício, uma vida. GEOGRAFIA: Ambiente, Educação e Sociedades, v. 1, p. 1-11, 2024.

oral como receptáculo de coleta e preservação, mas em colaboração com a história pública aproximá-las de um público mais amplo e plural.

No segundo momento faremos uma reflexão sobre a imaginação empática e as emoções, enquanto categorias discursivas, sua construção e sua potência narrativa, como possibilidade de apreender as emotividades por meio das narrativas orais: enfatizamos, com isso, seu movimento, sua instabilidade, mas também, sua dimensão cognitiva.

Investimos, portanto, na tentativa de dar forma a este artigo, em uma parte analítica das entrevistas com a quituteira Dona Regina e o artesão Seu Lourenço. A partir delas empreendemos um esforço de acessar as dimensões subjetivas e, por conseguinte, afetivas que estão subscritas e, muitas vezes, invisibilizadas nas fontes por não aparecerem como um vocabulário afetivo, em uma linguagem clara sobre as expressões emocionais que derivam da experiência individual e coletiva, se quiser, de uma consciência histórica emotiva.

O que pretendemos em decorrência desta investigação é analisar como as emoções e emotividades estruturam e dão significados às narrativas de vida de indivíduos que fazem parte de comunidades populares, isto é, queremos evidenciar a complexidade emocional histórica e filosoficamente. Apostamos, assim, na perspectiva de buscar e mostrar como as emoções podem delinear as experiências individuais a partir de narrativas emocionais.

História Oral e História Pública

Desafios à História Pública

Das muitas facetas da história pública, sua relação com a história oral nos parece ser de longa data. Talvez antes mesmo do termo ser colocado na arena de debates historiográficos (Shopes, 2016). Historiadores que se colocaram a pensar sobre a maneira mesma de articular o que é e como funciona a história na perspectiva da história pública (Almeida; Roval, 2011) perceberam que não se tratava efetivamente de algo realmente novo, isto é, um exercício diferente do que já havia produzindo em termos da pesquisa histórica, evidentemente, aquela relacionada a história dos excluídos, dos subalternos, vista de baixo (Perrot, 2017; Chakrabarty, 2010; Sharpe, 1992).

Jill Liddington trouxe o percurso da história pública de forma bastante contundente, pela pergunta: O que é história pública?³ O que dela se pretendia quando de sua intenção no espaço acadêmico e os anseios que a ela implicava devido às necessidades, ora profissionais, ora socioprofissionais. Se por um lado creditava-se alguma salvaguarda de um mercado de trabalho para historiadores que não se limitasse a cadeiras universitárias ou/e a educação básica, por outro, mostrava-se um excelente instrumento de investigação de representações populares. A promessa advinda dessas possibilidades abertas seria “uma sociedade na qual um público amplo participa na construção de sua própria história” (Grele apud Liddington, 2011, p.35).

É intrigante que essa vontade de trazer o público para dentro da escrita da história, que não o limitasse a ser um objeto, mas partícipe, envolve um questionamento ético e mesmo, a necessidade de trazer algum contorno ao que estes historiadores públicos compreendem como público. Um amplo debate que não pretendemos dar cabo aqui, apenas acentuar que se a história como ciência, como forma de articulação entre fontes, métodos e escrita seria capaz de proporcionar algum conforto àqueles que ao permitir contar suas histórias, também, tenham instrumentos para compreensão do que ali o historiador procurou narrar.

Evidentemente, não se trata de transpor a fonte como mera cópia, há um exercício teórico-metodológico, hermenêutico que implica escolha de estilo, de forma, de modo de apreensão e apresentação dessas narrativas. A consequência possível que podemos pensar agora, seria o inevitável questionamento à própria escrita da história: enquanto linguagem, representação e escritura, se quiser, expressão literária. Penetrar mais fundo nesta provocação a escrita da história⁴ nos exigiria um espaço que aqui não seria possível, gostaríamos apenas de dizer alguma coisa sobre a dimensão ética que aponta certo cuidado com a dimensão escrita.

Das muitas fontes possíveis para confecção da história pública - patrimônio, arquivos históricos, mídias digitais etc. - os leitores desde logo sabem que nos interessa a história oral e, logo falaremos com mais atenção sobre esta relação de convergência. É sabido dos historiadores profissionais e iniciados no nosso ofício que nos deparamos com muitos desafios éticos para escrita da história, alguns deles já se tornaram menos perigosos (anacronismo), outros ainda são bastante arriscados (revisionismo). Poderíamos falar ainda do tema da imparcialidade, da objetividade e da natureza expositiva do conhecimento histórico, como aquele capaz de dizer

3 Para uma compreensão introdutória, ampliada e reflexiva sobre as diversas camadas da história pública no campo da história, sugiro. Cf. LIMA, Edson Silva de. Todas narrativas contadas sobre nós, devem ser recontadas? História Pública e Ensino de História. Revista Transversos. Dossiê: Memória, Histórias de Vida e Ensino de História. Rio de Janeiro, nº. 31, 2024. pp. 162-181.

4 Sobre o tema da escrita da história Cf. LIMA, E. S.. História e ficção: Um convite a dotar a vida de formas complexas de sentir. In: Carlos Luiz Felipe Bantim; Maria Cristina Bohn Martins. (Org.). Escrita, teoria e metodologia da história. 1ed.Vassouras/RJ: Universidade de Vassouras, 2024, v. 1, p. 169-202.

do mundo o que ele realmente foi, e ser possível observar uma lógica previamente dada, portanto, passível de ser coletado *quasi* como dados puros da natureza.

No mundo contemporâneo temos enfrentado com alguma dificuldade e, possivelmente sem horizontes de vitória, os revisionismos e as *fake news*. Grupos de extrema direita pouco ou nada preocupados com alguma honestidade intelectual tem produzido “histórias paralelas”, histórias que procuram promover um protagonismo da opressão, uma necessidade patológica pelo “direito de oprimir”. Para tanto utilizam todas as ferramentas disponíveis. Seu principal, mas não único, foco está na produção massiva para redes sociais. Atualmente, também, tem penetrado com alguma força nas escolas privadas com material duvidoso que conta uma história marcada pelo engano (*apate*) e pela persuasão (*peithó*). Para nós historiadores que temos como paradigma fundamental a verdade, colocamos em suspeita estes materiais, seja para dar propriedade de fidedignidade ao nosso fazer, seja para, de alguma maneira, nos aproximarmos do nosso horizonte de realidade e efetividade. Há uma querela quanto a esta condição última da história, no entanto, ainda não encontramos um historiador que sendo um profissional articulado ao modo científico de produzir conhecimento histórico tenha na inverdade, na inautenticidade e na falsidade seu princípio de atuação.

Esta breve digressão se deu para que possamos dizer o seguinte: a história pública não pode contornar as bases da escrita da história. Tendo como central a autoridade compartilhada, isto é, horizontalizando sua jurisdição enquanto especialista, sem perder sua competência para seu exercício, é preciso a articulação de sua ética profissional a disposição para o exercício da imaginação empática - um mecanismo de orientação das afetividades que diz respeito à compreensão e à afinidade das experiências do Outro (Nussbaum, 1997); isto, porque, a imaginação empática possibilita uma aproximação necessária com o outro sem pretensão hierarquizante.

Se o que dissemos até aqui tem alguma serventia para nosso argumento central, é que, para a história pública, questões éticas e epistemológicas colocam em relação os lugares de narrador e pesquisador encadeando, de alguma forma, memórias, narrativas e identidades, em última análise, ela “está ligada a como adquirimos nosso senso de passado (...) e o modo como esses passados são apresentados publicamente” (Liddington, 2011, p.33-34).

O conceito de público é bastante complexo. Renata Schittino nos alerta para os sentidos diversos que ele pode carregar. Ao historicizá-lo, ela afirma: “um caminho que me parece claro é esse que vou chamar de ‘via moderna’” (Schittino, 2016, p.45). No entanto, endossa que ainda que concorde com a ideia de esfera pública, para história pública seria mais rico “aquela noção de público como compartilhamento - como mundo comum” (Schittino, 2016, p.45). O que

chama atenção nesta aposta da historiadora é a possibilidade de não limitar o público a seu caráter puramente político. Este não se perde de vista, mas não se torna o corolário da vida pública, i.e., como palanque de reunião de homens com poder deliberativo sobre o coletivo. O contrário disso é o vínculo compartilhado, o mundo comum. Partindo desse entendimento fica mais claro a compreensão do papel que o público exerce na história pública, como elemento democratizante do conhecimento histórico, mas, também, como uma forma de estabelecer uma maneira de diálogo com a diversidade de públicos que compõem o mundo comum.

A História Oral nos limites da História Pública

Dos tracejados que estamos dando nesta tela, chegamos ao ponto em que os contornos vão tomando alguma forma ou efeito, ou seja, vamos começar a nos aproximar da experiência mesma do todo. Ricardo Santhiago disse o seguinte: “A história oral é provavelmente o ramo do conhecimento histórico que mais e melhor se associou à história pública” (Santhiago, 2011, p.97). Esta afirmação é de extrema importância, e como ele faz, poderíamos recorrer a uma miríade de exemplos e historiografia da história oral para reafirmar esta sua assertiva. Mas não é nosso propósito reproduzir o que já foi dito, queremos aqui pensar com o autor, não o emular.

Em vista disso, a história oral nos desafia a pensar sobre nosso lugar no mundo, que espaços ocupamos e porque eles são enraizados de uma maneira e não de outra. Queremos dizer com isso que a história oral, seja como campo, seja como método, nos desloca do lugar de uma suposta superioridade frente a produção de conhecimento. As histórias de vida não são “fontes mortas”, elas estão em movimento, são voláteis, nos incitam a pensar diferente, fazer diferente. Nos permite, conforme Santhiago, mobilizar a subjetividade como encontro de emotividades, diz ele: “histórias de vida possuem um conteúdo emotivo apto a atrair e encantar que, em princípio, independente do interesse de apreensão intelectual” (Santhiago, 2011, p.98).

O impulso que leva um pesquisador a fazer história oral, e não é exclusividade do historiador, nem sempre tem como motivador uma questão dourada. Pode vir de diferentes circunstâncias, quase sempre relacionada a curiosidade ou algum tipo de engajamento (Shopes, 2016). Esta última afirmação tomamos, também, como responsabilidade nossa. Ao nos depararmos com pesquisas em história oral é muito latente a intencionalidade de trazer a público alguma história que a outros mais distantes parece não ter importância ou valor. Algumas vezes mostra a necessidade de manutenção de uma memória específica que acredita-se fundamental para uma comunidade ou um grupo. Outras vezes aparece como uma tentativa de preservar a história privada ou/e familiar. Michael Frisch (Santhiago; Almeida, 2023) conta em entrevista

que um aluno o havia procurado ansioso para fazer sua disciplina sobre história oral como uma maneira de acumular instrumentos para entrevistar o avô. Ele disse que não havia vaga para o rapaz, no entanto, o incentivou dizendo para que fosse e entrevistasse seu avô. Afinal, não se trata de se deter as normas puramente metodológicas, mas antes de ter o desejo de ouvir. Don Ritchie disse algo interessante quanto aos historiadores orais que nos parece importante para entender o que Frisch disse ao estudante, vejamos:

Nem todos os historiadores públicos são historiadores orais, ou vice-versa, mas existe um laço especial entre eles. Os historiadores públicos envolvidos na história oral parecem ter adotado uma visão mais ampla sobre a história pública. E do público, eles têm a responsabilidade de compartilhar o produto com a comunidade (DON RITCHIE apud SANTHIAGO, 2011, p.98).

Entre a vontade de aprender e a vontade de fazer tem um interstício. Neste poro entre um e outro temos o desejo e o anseio, isto é, o exercício da história oral não se limita a ser uma ferramenta de mineração de memórias, mas carrega consigo uma disposição particular em se doar para o outro, estar aberto a ouvi-lo, oferecer o interesse em sua vida e, quase sempre será um misto de lembranças, memórias e esquecimentos. Evidentemente dependendo da maneira como o historiador conduzirá a entrevista. De todo modo, o que vemos naquele aluno é uma vontade de preservação, diferente de historiadores públicos orais que carregam o apetite pelo diálogo (desejo) e a responsabilidade de compartilhar (anseio). David King Dunaway ao falar sobre as mudanças no campo da história oral, disse que:

Não estão mais enxergando a história oral tal qual ela foi apresentada para mim, quando eu era um jovem, que é a analogia dos mineradores: eu sou o pesquisador, então eu tenho uma picareta; você é o objeto de pesquisa, então você tem o minério. Eu vou até aí e começo a martelar, e acabo com alguns fragmentos do seu conhecimento; eu os guardo na minha mochila e os levo embora (DUNAWAY apud SANTHIAGO, 2016, p.210).

Esta ideia de coleta depois da mineração já não dá mais conta de demonstrar as potencialidades da história oral e, é notória que sua aproximação com a história pública a revestiu, se assim é possível conceber, levando em consideração esta relação comutativa, de uma responsabilidade pública. Não se limita, portanto, aos muros da universidade. Santhiago mostra que há outros espaços em que o encontro delas pode produzir a difusão da história e da memória para um público não acadêmico. Segundo ele, “um dos consensos no campo da história oral é a formulação de que ela não equivale à mera gravação de vozes faladas, nem à prática de entrevistas realizada pelo jornalismo noticioso” (Santhiago, 2011, p.100).

Linda Shopes, aponta outros consensos importantes a esta aproximação, entre elas: a relação entre história social e história cultural; a definição de suas audiências; a memória e a

revolução digital (uso das novas mídias) (Shopes, 2016). Ela parte de uma abordagem evolucionista em que as origens são seu ponto central de argumentação para aproximar ambos os campos por pontos de afinidades e integração, sem que com isso dissolva suas fronteiras. É certo que não pretendemos discutir cada um desses pontos, mas deixar claro, que esses nódulos convergem para que tenhamos uma concordância parcial com a autora na seguinte assertiva: “o acesso amplo aumenta exponencialmente as chances de má interpretação, intencional ou não. Não podemos impedi-la, mas podemos ajudar as pessoas bem-intencionadas a compreenderem os materiais a que lhes damos acesso” (Shopes, 2016, p.84).

Este postulado nos parece ter um teor de controle das narrativas possíveis geradas no interior de sua própria produção, entretanto, ter alguma gerência desse material e a maneira como ele será “consumido” e/ou acessado pode ter um lado positivo. De todo modo, o que se verifica é que entre a história oral e a história pública há convergências e divergências que enriquecem o debate de ambos os campos permitindo a ampliação, a crítica e o estabelecimento de compadrio necessário a esta relação.

A indisciplinada memória ou memória involuntária

Em vista desses consensos a memória será de grande importância para o que pretendemos aqui, mas não nos interessa os sentidos mais canônicos de pensar a memória como mobilizada para efeitos de realidade a historiografia, aquilo que Jacy Alves de Seixas chamou de memória voluntária, “como o meio privilegiado de acesso ao verdadeiro conhecimento” (Seixas, 2004, p.39). Este que fecundou toda tradição platônica e neoplatônica enquanto memória-conhecimento. De todo modo, nós historiadores, pelo menos aqueles que produziram a partir do início dos anos 80, compreendemos este relacionamento como “uma relação de conflito e oposição, [mais] do que de complementaridade” (Seixas, 2004, p.39). Evidenciando um certo patamar privilegiado da “história como senhora da memória” (Seixas, 2004, p.39).

Seixas nos mostra que a memória foi se tornando “prisioneira da história ou encurralada nos domínios do privado e do íntimo, transformou-se em objeto e trama da história, em *memória historicizada*” (Seixas, 2004, p.41). Segundo ela, a maioria dos trabalhos historiográficos se apoia na sociologia da memória de Maurice Halbwachs (1925), sobretudo sua formulação quanto à centralidade da memória coletiva nas relações sociais e na construção de representações sociais. Ao indicar a influência dessa sociologia da memória nas reflexões de Pierre Nora, aponta que é nele que os contornos de uma “divisão e oposição entre memória e história” (Seixas, 2004, p.40) ganhará uma robustez, assinalando com certa propriedade que

“memória e história: longe de serem sinônimas, tomamos consciência de que tudo as opõe” (Nora apud Seixas, 2004, p.40).

Em suma, ao que parece, ele empresta de Halbwachs a seguinte compreensão, explica Jacy Alves de Seixas: “A memória coletiva, sendo sobretudo oral e afetiva, pulveriza-se em uma multiplicidade de narrativas; a história é uma atividade da escrita, organizando e unificando numa totalidade sistematizada as diferenças e lacunas” (Seixas, 2004, p.40). Esta assertiva indica uma relação de dependência da memória à história, isto é, a memória coletiva só pode tomar forma coerente e, portanto, sentido, a medida em que sofre decantação dos procedimentos científicos historiográficos. Em consequência disso a história-ciência tornaria a memória sua refém. De certa forma, Nora teria decretado a morte da memória, seu argumento, de acordo com Seixas seria:

A memória tece vínculos com a tradição e o mundo pré-industrial, a história, com a modernidade; neste sentido, a história-memória é sobretudo conservadora; a história-crítica é subversiva e iconoclasta. Tudo aquilo a que chamamos hoje de memória, conclui Pierre Nora, já não o é, já é história” (SEIXAS, 2004, p.41).

Considerando isso, o que temos são tentativas de quebrar estas correntes de dependência, autonomizando a memória via estudos e pesquisa empíricas, sobre a égide do campo da história oral. A historiografia anglo-saxônica tem feito esta investida, sem muito sucesso. Ao fazer uma aproximação em demasia da história com a memória incorre, em forma diversa, de recair “por aplicar aos procedimentos e mecanismos da memória, aqueles que reconhecemos de longa data como historiográficos” (Seixas, 2004, p.41). Tudo indicava que a memória não caberia sua própria construção de sentido, sua independência ou, pelo menos, algum grau de autodeterminação. Ao fim e ao cabo, o caráter espontâneo e natural seria sobrepujado pela norma, pelo sistema e pela asserção política.

Em todo caso, não se trata de continuarmos desfiando os argumentos da autora, mas atentar para alguns pontos que nos chamaram atenção e que são importantes para nossa argumentação. O primeiro já colocamos, se refere a possível subordinação da memória aos parâmetros historiográficos, o segundo, nos parece, bastante contundente com nosso percurso, é a vulnerabilidade teórica com que a memória é tratada, i.e., “não se discutem (...) os mecanismos de produção e reprodução da memória, seja ela coletiva ou histórica” (Seixas, 2004, p.43), entenda-se há uma preocupação em trazer suas características como importante ao desígnio do paradigma historiográfico, ratificando a “positividade e a voracidade” (Seixas, 2004, p.43).

A afirmação de Jacy Alves Seixas denota que haveria uma condição para aproximação com a memória e, esta, não se deixaria se vincular a sua instabilidade, sua indeterminação, sua vocação para o involuntário: “Tudo se passa como se a memória só existisse teoricamente sob os reflexos da própria história, postura que não resiste a uma observação mais atenta e descentrada” (Seixas, 2004, p.43). Em verdade, esta necessidade de controle articula a vontade de ordenamento e produção de sentido que não escape à demanda por gerenciamento de narrativa.

Desses pontos levantados pela historiadora, o mais importante, para nós, é a dimensão afetiva e a função criativa da memória, que ela intitulou de memória involuntária. Não desenvolveremos longamente, apenas nos apropriar de alguns elementos interessantes para nós em sua argumentação. Para tanto, a seguinte assertiva nos ajudará a aclarar o nosso caminho, diz ela: “se buscamos refletir sobre as relações entre memória e história, penso ser necessário iluminar a memória também a partir de seus próprios refletores e prismas” (Seixas, 2004, p.45).

O que podemos discorrer sobre esta proposição, considerando os pontos anteriores, é a necessidade de estarmos atentos ao fluxo indisciplinado da memória. Dito de outra maneira, se enquanto pesquisadores/entrevistadores nos colocamos no lugar daqueles que detém a narrativa de antemão, o controle que advém disso é puramente sistematização do que se quer construir como confirmação de uma questão anterior a própria entrevista, isto em relação ao método mais rígido da história oral escolhido pelo pesquisador. Qual seja, aquele em que direcionamos as perguntas procurando respostas condizentes com a nossa hipótese. Quando não alcançamos esta resposta, procuramos fazer cercamentos temporais e espaciais que nos levem a ela com questões focais, diretas e, em alguns casos, direcionadas.

Tudo indicando a necessidade de sucesso da pesquisa. Evidentemente, que não somos de todo livres para fazer pesquisas em que o resultado seja a negação ou impossibilidade de responder às questões propostas. A academia não está preparada para isto, embora diga que sim, mas este é outro assunto. Importa dizer que o controle sobre a memória desvanece o que há de mais humano, se nos permitem esse essencialismo: suas emoções.

A própria singularidade do conceito denota certo comando sobre o que dele podemos administrar para construir a narrativa. Jacy Alves, no entanto, ressalta que Marcel Proust e Henri Bergson, já haviam nos alertado quanto a importância da ênfase a pluralidade, de considerarmos “as memórias (e esquecimentos) desiguais e de estatutos diversos que ocupam lugares diferentes nos diversos planos que constituem a memória em seu percurso” (Seixas, 2004, p.45). Exemplo prático que amplia ao mesmo tempo em que nos faz navegar por outras

possibilidades da memória enquanto produto e produtor de memórias, é a polêmica em torno do filme *Ainda Estamos Aqui* (2024).

Tem-se polemizado, sobretudo, para o movimento negro e periférico, a escolha cinematográfica de quase sempre contar a história das mazelas da ditadura empresarial militar sob a ótica da “zona sul” - se referindo aos bairros nobres de classe média alta do Rio de Janeiro. Em entrevista o autor Marcelo Rubens Paiva⁵ deixou bem claro que não caberia no filme *Ainda Estou Aqui* (2024), fazer um desvio, afinal se trata da história daquela família de classe média perseguida pelo regime ditatorial. Dos muitos argumentos que ouvimos, um deles chama atenção pela forma assertiva e coerente. Thiago Torres - O Chavoso da USP⁶, um sociólogo youtuber, disse que havia uma empregada doméstica em cena e, portanto, não seria um desvio tão grande da história central, mas mostrar o ponto de vista do impacto do que estava havendo no Brasil e com aquela família em específico, sobre a vida daquela empregada doméstica, isto é:

É do interior deste caldeirão, carregado de fortes sentimentos e emoções, que memórias extremamente diversificadas irrompem e invadem a cena pública, buscam reconhecimento, visibilidade e articulação, respondendo provavelmente a uma necessidade de que a racionalidade histórica é impotente para exprimir e atualizando o presente vivências remotas que se projetam em direção ao futuro (SEIXAS, 2004, p.53).

De fato, seria possível que isto fosse feito sem qualquer prejuízo à trama. Mas não se tratava de contar memórias, mas de construir uma narrativa a partir de uma memória, de um ponto de vista, de uma experiência particular, que ao fim e ao cabo, dialogasse com a classe social representada ali e que sem sombra de dúvidas, ainda que sofrendo as mazelas do regime, usufruíram dos privilégios que sua classe assim os permitiam, a sensação que fica implícita é: caso não houvesse perseguição, nada ou pouca coisa impactaria o estilo de vida daquela família (outro argumento do Chavoso). Deixando certos exageros retóricos de lado, o que nos interessa é perceber que o processo de escolha da memória a ser narrada não está relacionada a sua pluralidade. É certo que aquela família teria algo a dizer sobre a moça que trabalhava servindo, mas o contrário também é verdade, que aquela moça teria algo a dizer sobre os anos que trabalhou com aquela família. Diante disso, a alegação de Jacy Alves diz algo intrigante:

A memória voluntária não atinge o pleno estatuto da memória, ela configura uma memória menor, essencial à vida, porém corriqueira e superficial, pois atada ao hábito e à prática da vida, à repetição passiva e mecânica. (...) Ela é o

5Cf. RODA VIVA. Entrevista com o escritor Marcelo Rubens Paiva, 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=CSRTLbcmgis>

6 Cf. Chavoso da USP. Comentando a repercussão do meu vídeo sobre o filme Ainda estou aqui, 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=NPoKmC0HIhc>

habito iluminado pela memória ao invés da memória ela mesma (SEIXAS, 2004, p.45).

É deste controle que nos afastamos para se possível resvalar naquela memória que “rompe com o hábito, mas sobretudo rompe com todo o esforço vão de busca e captura intelectual do passado” (Seixas, 2004, p.46). Dito de outra maneira, não estamos preocupados em espacializar a memória, à maneira de Pierre Nora, nem mesmo de elencar condições últimas para dizer sobre, mas sim, dizer com. Queremos junto aqueles que nos presenteiam com suas memórias construir juntos, compartilhar a autoridade, trocar experiências e ler os desvios deste encontro, no emaranhado de discursos que não estão enfileirados para serem seguidos passo a passo até que deles se tenha um sentido determinado e construído, uma narrativa que seja escrita com início, meio e fim, como se a vida fosse teleologicamente ordenada. Queremos aquelas memórias que são “feitas de imagens que aparecem e desaparecem independentemente de nossa vontade, revela-se por lampejos bruscos, mas se afasta ao mínimo movimento da memória voluntária” (Seixas, 2004, p.46).

Desta indeterminação queremos as suas tonalidades afetivas, pois, “não há memória involuntária que não venha carregada de afetividade” (Seixas, 2004, p.47). Isto implica dizer que não podemos, em vista disso, delimitar o que será dito, e como será dito, mas estamos abertos a ouvir. Nos colocamos à disposição para que os ditos e não ditos em suas deformidades conquistem o lugar de importância na esfera pública. Queremos com isso, desatar as cordas que delimitam a importância de apenas uma memória, uma história única, sem vida, sem sensibilidade, sem emoções, narrada racionalmente com parâmetros que limitam, inclusive, as possibilidades criativas de narrar.

Emoções e imaginação empática

As emoções são um terreno fértil para se aproximar das experiências coletivas e individuais, isto porque são nelas que muitas vezes externamos nossas vontades e ações. Elas têm ganhado espaço nas ciências humanas e sociais. Não cabe fazer um panorama sobre seu alcance nas diversas formações discursivas, mas dizer que as preocupações com esta dimensão da vida humana tem mobilizado intelectuais para compreender o que delas podem advir em ações positivas ou negativas, sobretudo, no âmbito político.

A polissemia com que lidamos com a palavra emoção nos permite falar em afetividade, emotividade ou ainda, paixões e sentimentos tratando-as como se fossem sinônimos. José Luiz Fiorin em seu artigo Paixões, Afetos, Emoções e Sentimento (2007, p.1) afirma que “elas são

sinônimas, quando conservam o sentido geral originário, e não são sinônimas, quando ganham um sentido especializado”. Encarar essa multiplicidade de sentidos em sua universalidade não nos interessa, importa sua condição particular, vertical. Queremos dizer com isso que não basta que tenhamos uma compreensão trivial daquilo que no cotidiano nomeamos como condição de sentir. Aqui, privilegiamos as sensações como possibilidade de (des)orientar a experiência individual e coletiva.

Celia Cabrera e Micaela Szeftel (2021, p.7) afirmaram que “a afetividade é uma forma de relação com o mundo, com as coisas, a mais imediata e talvez a mais privilegiada”. Dessa maneira, fica pois claro, que as emoções são o lugar de encontro entre os sujeitos e o mundo da vida, não se trata, portanto, de mero produto discursivo para verbalizar aquilo que movimenta os “estados da alma”, mas antes fazer circular e atravessar a autopercepção do existir. As emoções, em vista disso, circulam entre as dimensões intelectual, cognitiva e teórica, engendrando a capacidade intencional e não intencional do ato mesmo de contradizer-se a si mesma. Isso implica uma avaliação de sua qualidade e intensidade, portanto, “os sentimentos misturam-se, confundem-se, mesclam-se, embaralham-se, emaranham-se e, por isso, nos enganam. Apesar de o léxico filtrar as paixões e defini-las, a grande polissemia nesse campo demonstra a dificuldade desse exame” (Fiori, 2007, p.8).

A multiplicidade de abordagens sobre as emoções, as paixões e os afetos atravessam as humanidades e as ciências sociais e, não aceita mais o lugar de passividade e irracionalidade. A separação entre *affectus* (pathos/expectador) e *affectio* (afeto natural) agora estabelece o ato mesmo da cognição das emoções como caráter corporificado de sua redução expressiva, podendo ainda, vincular-se a emoções morais passíveis de gestão política como Pierre Ansart (2019) vem demonstrando em seus estudos. Embora não pretendamos desenvolver aqui a gestão das paixões políticas em Pierre Ansart, acentuamos apenas que a força mobilizadora delas atua como instrumento de mudança ou de permanência nas democracias contemporâneas, o que denota a força efetiva de nos atentarmos para que a potência das emoções não estejam apenas no ato de sentir, sofre, mas, também, apareça como uma energia impulsiva que faz dos corpos canais de empreendimentos sociais-emotivos.

Segundo Martha Nussbaum, “aprendemos a sentir e adquirimos nosso repertório emocional. Aprendemos as emoções da mesma forma que aprendemos nossas crenças — a partir da nossa sociedade” (Nussbaum, 1988, p.226). Em vista disso, as emoções ampliam os horizontes de leitura do mundo e permitem acesso à complexidade da experiência humana. Ela produz imaginação empática, isto é, segundo Adam Smith (1982 [1759]), um mecanismo de orientação das afetividades que diz respeito à compreensão e à afinidade das experiências do

Outro. O filósofo chama este ato afetivo de simpatia, não faremos distinção entre uma e outra terminologia, afinal, ambas carregam a impossibilidade de sentir diretamente o que o outro experimenta e, mais, embora seja um ato que implique a maneira como lidamos com a outridade - o reconhecimento do outro pela alteridade (Ricoeur, 2007) - ele exige um processo imaginativo, pois toda experiência é particular, individual e subjetiva, e se dá apenas naquele que é diretamente afetado por ela. Em outras palavras, “elas são ensinadas, sobretudo, por meio de histórias. As histórias expressam sua estrutura e nos ensinam sua dinâmica. Essas histórias são construídas por outros e, então, ensinadas e aprendidas. Mas, uma vez internalizadas, elas moldam a maneira como a vida é sentida e percebida” (Nussbaum, 1988, p.226).

No entanto, ao nos dispormos de um tipo de responsabilidade ética em que o eu se torna consciente do bem-estar e da justiça, o esforço imaginativo nos permite questionar se é possível experimentar a vivência na exterioridade, as suas dores e alegrias, suas dúvidas e angústias. Percebam, não se trata de conhecer a natureza semântica da emoção, o que ela significa enquanto linguagem, mas antes, de empreender uma vontade de compartilhar, coabituar, simpatizar, tornar-se outro.

Em razão disso, Adam Smith, acentua que o que sentimos em relação à experiência do outro é apenas uma imagem, uma cópia, talvez um simulacro do que o afeta, o move e o marca. Não seria possível sentir a corporeidade da emoção do outro, se não, pela força gerativa da nossa imaginação. Entendemos a imaginação como pensada por Edmund Husserl (Lindenmeyer, 2019) para quem ela é uma forma ativa da consciência que permite variações mentais de situações e objetos, mas também, a ferramenta que nos capacita a acessar verdades universais e necessárias a partir de exemplos particulares. Consequentemente, este instrumento, esta capacidade cognitivo-afetiva, é que viabiliza julgarmos o comportamento do outro e nos dispormos ou não a sentir junto, a medida em que nos questionamos sobre o que faríamos se estivéssemos naquela situação.

A imaginação empática, nesse sentido, se torna uma referência para a convivência, a coabitação e a radicalização da compreensão dos sentimentos, e portanto, dos pilares de interação social, visto que a experiência humana, embora marcada pela política, pela economia e pela cultura, é sobremaneira atravessada por emotividades, pela participação afetiva e por uma ação afetiva que produz mudanças e transformações sociais significativas.

Martha Nussbaum (1997; 2003; 2010), uma filósofa norte americana, já mencionada, que tem se debruçado sobre o tema das emoções a partir de sua teoria cognitivo-avaliativa das emoções corrobora com esta compreensão de Adam Smith, ela reafirma que a imaginação empática possibilita uma aproximação necessária com o outro e, mais que isso, deve ser

fundamental na conformação de uma sociedade justa e democrática. Isso decorre, segundo a filósofa, pela razão e a emoção não terem sedes separadas, mas articuladas. Neste sentido, atribuir irracionalidade às emoções é ignorar que não são as decisões emotivas que falham, mas o mau uso da racionalidade.

Em síntese a cognição das emoções se daria pela afirmação de processos confiáveis ou não de informações sobre o mundo da vida, isto quer dizer, também, que a cognição carrega uma classe de valoração que implica um tipo de importância a percepções valorativas, com critérios subjetivos, que dizem respeito a determinação do que seria bom, justo ou desejável. Segundo ela, a identidade das emoções dispõe de três elementos fundamentais: a intencionalidade, a crença e o valor. Não iremos desenvolver cada uma delas, mas a primeira nos parece central para o que faremos a frente e para as discussões que vimos fazendo até aqui. A intencionalidade se caracteriza, para Nussbaum, como o meio necessário à atividade relacional das emoções, i.e, refere-se ao dizer e ao sentir sobre algo. A crença nesse ínterim é o elemento de distinção das emoções que despontam da intencionalidade, sem o qual uma mesma emoção dispara experiências diversas, e.g, o medo da morte pode no mesmo instante produzir a crença na finitude e uma paralisia em relação a ela ou promover a esperança em relação ao privilégio de viver intensamente e enfrentar as mazelas da condição sociopolítica do sistema econômico vigente.

Nesse ponto de articulação das emoções com a realidade social para promoção de uma sociedade igualitária e democrática, Nussbaum, destaca a importância da cultura e seus desdobramentos como fundamentais para o exercício da imaginação empática e, para o estímulo de um caminho socrático que privilegie o exame de si mesmo, o raciocínio crítico, o questionamento e a capacidade dialógica. Bianca Carraro Duda, em sua leitura sobre as emoções em Nussbaum atesta que “uma vez que as emoções são cognitivas, uma acurada análise das crenças pode contribuir para aumentar a compreensão acerca dos juízos que as estruturam” (Duda, 2024, p.159). Esta compreensão nos ajuda a entender o porquê a imaginação simpática é fundamental no processo de diálogo na prática da história oral e, sobremaneira, a história pública.

Ouvir e sentir: Dona Regina e Seu Lourenço, memórias de escuta e sensibilidade

“Seo Lourenço é muito meu amigo” disse Dona Regina na nossa conversa em uma manhã nada fresca do Centro-Oeste, em Mato Grosso, no município de Cáceres. Uma cidadezinha que só tem um ar provinciano pelo imaginário de quem acredita que apenas as

capitais são lugares de grande concentração populacional. Cáceres tem cerca 100 mil habitantes, enquanto a capital Cuiabá tem um pouco mais de 600 mil habitantes, segundo IBGE de 2024, mas esta discrepância não diz muito sobre a potência econômica de ambos municípios. Cáceres possui uma das maiores concentrações de cabeças de gado do Estado. Mas não é sobre isso que queremos falar, apenas dizer que Cáceres tem uma tranquilidade e uma agitação muito particulares. Festas regionais que tem um grande alcance turístico, afinal, Cáceres é uma cidade turística, conhecida como a princesinha do pantanal, exemplo de festas locais: o Festival Internacional de Pesca Esportiva e o Festival Internacional de Folclore de Mato Grosso. É deste cantinho particular, no coração do Brasil, que aparecem nossos personagens.

Antes de iniciarmos esta última parte deste artigo, gostaríamos, com esta declaração de nossa quituteira, acentuar a relação entre esses dois personagens extraordinários da cultura cacerense, mas também, dizer algo que soube ontem dia 07 de janeiro de 2025, que Seo Lourenço está bastante enfermo e que pode nos deixar em breve. É com muito pesar que escrevemos este texto neste momento, ao mesmo tempo em que este se torna mais uma homenagem a uma pessoa que tem tamanha importância para cultura popular mato-grossense. Um senhor que com tantas dificuldades encontrou na lida no campo e no seu encontro com a arte, a música, um sorriso diário, uma alegria de viver e um amor incomparável à artesanato da viola de cocho.

Não faremos apenas uma transcrição da conversa que tivemos com eles, mas selecionar destes encontros, que tem partes mais longas já publicadas em artigos, já referenciados aqui, aquilo que chamamos acima de memória involuntária e marcas particulares de um vocabulário e/ou repertório afetivo. Fizemos perguntas abertas para que eles pudessem falar com liberdade: dizíamos, nos fale sobre, como foi, e por que disso. Possibilitando que as histórias que iam aparecendo nas suas falas fossem emergindo das emoções que fixaram estas memórias. Quando Seo Lourenço falava da sua vida pobre, com limitações, não havia pesar, não havia culpa ou vergonha. Curiosamente, a sensação que tivemos foi de muita gratidão. Se tratava de um encontro a tarde, tal qual aconteceu com Dona Regina, em sua varanda ao som de viola cocho, que ele fez questão de demonstrar a diferença de sonoridade a depender da madeira que confeccionava o instrumento:

Lá nasci e criei, nos era lavrador, meu pai era lavrador. Nasci e criei trabalhando na roça, né. Depois em 1977 para 1978 eu vim embora para cidade. Até então povo tinha dificuldade de escola. Minhas meninas e meninos estavam ficando tudo grande e eu não conseguia escola. Como a situação, minha sempre foi monetariamente, pobre. Vivendo só do suor do rosto. Achei por bem a gente vir embora, trazer minhas crianças para não virar analfabeto de uma vez, lá na enxada, né. A visão do mundo já não é mais como naquele

tempo. Até então porque os pais, não é por não querer, mas era difícil encontrar professor. O que que acontecia. As pessoas iam para roça, ia trabalhar, ia viver, aquela vida de roça. Não dizer que a roça não é um serviço abençoado por Deus. Porque é um braço que dá de comer para muitas pessoas. Enche barriga de muita gente⁷.

Por que a gratidão aparece com tanta força sem que esteja presente como palavra? Por se tratar de uma emoção complexa a gratidão nem sempre aparece como vocabulário, mas como experiência, como repertório emocional. Para Martha Nussbaum ela está ligada profundamente com outras emoções, sobretudo, por ter um caráter de reconhecimento. Neste sentido, a teoria das emoções de Nussbaum é cognitiva avaliativa, porque rejeita a exclusividade das reações puramente fisiológicas e impulsos considerados irracionais, sua preocupação está na maneira como elas engendram pensamentos, crenças e julgamentos (Nussbaum, 2003).

Seo Lourenço, não atribui a esses momentos de dificuldade um pesar, mas comprehende que foram circunstâncias da vida no campo, na lavoura, da vida vulnerável às condições sociais em que eles estavam crescendo, digo, sua família. Interessante que a conexão entre a vulnerabilidade e o julgamento, presente em sua fala, não aponta culpabilidade e não determina a quem aquela situação deveria pesar, mas frisa que a vida no campo e o trabalho na lavoura é “abençoado por Deus”, que “enche a barriga de muita gente”, e por isso deveria ser grato. Poderia ser exagerado nos inclinarmos a dizer que há aí também uma relação de reciprocidade com a terra? Provável que sim. Mas apostamos nessa dimensão ética, de um valor ético ecológico de quem conseguiu relacionar a benção do transcendental à natureza, isto é, “o reconhecimento que lhe é dado se reflete de volta para mim [nós]” (TODOROV, 1996, p.109). Não é uma gratidão condicionada, esta seria perigosa como afirma Nussbaum, pois associada a relações de força, se quiser, de poder, “ao que parece as pessoas são de fato capazes de ser e de fazer, instruídas, de certa forma, pela ideia intuitiva de uma vida apropriada à dignidade humana” (Nussbaum, 2013, p.84).

Dona Regina tem uma “historinha” muito próxima com esta declaração do Seo Lourenço, em termos de emotividades - emoções em movimento. Ela disse - vou resumir e, em seguida trazer uma fala que exemplifica melhor, pois sua narrativa é bastante fragmentada, atravessada por histórias interconectadas - *mise en abyme*, isto é, histórias que explicam histórias com outras histórias - que havia uma vizinha que não gostava muito de fazer faxina em casa, mas que era uma boa pessoa. Sempre a chamava para conversar e tomar café. Segundo

⁷ Destacamos as transcrições em itálico para dar ênfase às falas dos nossos entrevistados.

ela na intenção mesmo que fosse ajudá-la com os afazeres domésticos. Rimos bastante desse “causo”, quando um de nós disse que também não gostava dessas tarefas do dia a dia. Continuou dizendo que não se importava de fazer as coisas. Pois se tratava de uma pessoa que tinha mantido algum cuidado com ela. E em um momento da conversa disse, parafraseio: se não fosse esse meu desprendimento, eu não teria sido abençoada. Seu filho havia ficado muito doente e foi esta mesma moça que conseguiu todo tratamento de forma gratuita para ele:

Eu costumo dizer. Eu falo assim, não discuto. Meus filhos, oh! mãe, a senhora gosta de fazer favor para os outros. Ai meu filho faz assim, me apelidando de “maria faz favor” (risos), “maria faz favor”. Você sai daqui para ver remédio para as pessoas e pra você mesmo. Pois é, e to bem. Vô mesmo. Costumo dizer: a caridade você não faz pela metade. Cê não quer fazer, não faça ou não faça pela metade. Só vai meio caminho, não.

Seja na anedota, seja nesta declaração, Dona Regina entende, ao que parece, gratidão como caridade, e caridade como reciprocidade, neste sentido, gratidão é reciprocidade, no entanto, isto não está associado a um sistema de trocas, mas como expressão de reconhecimento nas relações humanas, nas conexões possíveis entre os sujeitos que vivenciam o mundo enquanto ato benéfico em relação ao reconhecimento do agente que possibilitou ou proporcionou algo, nem sempre material. Esta postura de “maria faz favor” de Dona Regina nos faz recordar uma compreensão de relacionamento social em Jean Jacques Rousseau, que diz: “é a fraqueza do homem que o torna sociável [...] se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em se unir a ninguém. Assim, de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade” (Rousseau, 1995, p.246).

Tzvetan Todorov, de outro modo, destaca que há uma indissociação entre o reconhecimento e a existência dos sujeitos. Ele nos mostra que não é possível compreender a condição humana em sua temporalidade, sem experimentarmos camadas indispensáveis à nossa existência pela relação de alteridade. É nessa condição que se estabelece toda coexistência humana (TODOROV, 1996, p.90). Ele chama atenção de que ao se debruçar sobre essa dimensão da existência humana, insinua-se que a dinâmica no exercício do poder sobre o outro se fundamenta em suas dimensões materiais, mas também, imateriais. Não quer dizer, que o reconhecimento nos torna reféns do outro mas que possibilita um encontro consigo mesmo.

É uma tautologia ontológica que nos imprime no mundo público como necessário a afirmação do existir em coletivo, e no ser em coletividade, isto é, “por não mais existir[mos] publicamente tem[os] simplesmente a impressão de não mais existir[mos]” (TODOROV, 1996, p.91). Estamos em constante procura pelo olhar do Outro, pela afirmação de nossa existência, pela possibilidade de atribuirmos a vida um significado que é mais coletivo do que outrora

pensávamos. A confirmação de nossa existência exige a confirmação de nosso valor. Valor no seu sentido moral, como resposta à importância que um sujeito pode ter em sociedade, em seu grupo político, familiar, social e/ou cultural.

Há, portanto, uma crise do individualismo, perpetrada pela lógica da autossuficiência que está cada dia mais se alienando, isto porque, o sujeito autocentrado quer se pensar o soberano de seu reino particular. Essa crise se torna evidente pela compreensão do sujeito neoliberal que radicaliza o individualismo nas mais diversas relações que estabelece com o mundo, mas não com o mundo coletivo e, sim, na primazia do eu particular.

Na contramão desse sujeito e, reorientando, de alguma maneira, o universal em sua capacidade de orquestrar a humanidade, Todorov afirmou: “o que é universal e constitutivo na humanidade é que entramos, a partir do nosso nascimento, numa rede de relações intra-humana, portanto, num mundo social: o que é universal é que todos aspiramos a um sentimento de nossa existência” (TODOROV, 1996, p.98). Essa afirmação não deixa de auferir o que pode ser entendido como nossa condição mesma de ser necessário ao outro. Havendo nessa possibilidade uma ânsia por “existir mais ainda que viver” (TODOROV, 1996, p.100).

Aqui eu desde balaiô de banana, balaiô de verdura eu carreguei na cabeça. estudo eu não tenho. Eu estudei o terceiro ano só. Servi em 58 e em 59 dei baixa, por causa do meu pai. eu queria estudar e o professor da época queria me ajudar. ele dizia: Mendes, eu sou professor da EssA quero ajudar você. Tinha uma chance muito boa de estudar. Mas como meu pai, eu filho único, né, ele chorou e disse que eu era o único filho que ele tem. Que eu fazia falta e ele ficou sem direção. Aí fiquei com dó dele, saudade. mas tudo bem. Como eu já estava, já tinha noção da lavoura, para mim não era dificuldade trabalhar. lua, mês, colheita, tudo né. Então, comecei a criar minha família na roça, mas era muito difícil sem estudo para procurar emprego. Não se é por natureza, por maturidade, eu criei naquele ambiente, eu me sentia autônomo e eu me virava, não gostava de receber ordem. a pessoa vinha aqui, você pode limpar um quintal. eu ia. trabalhei para fazenda. eu criei meus filhos na pobreza. e hoje tenho orgulho de dizer que to assentado no meu lugar. Venci essa batalha. meus filhos estudaram, são todos formados. Na época ainda era difícil. Mas todos eles tem o seu trabalho, todos tem sua casa para morar, graças a Deus, uns tem seu emprego. Meus netos. tenho uma filha professora já aposentada. Então me sinto bem. uns tem moto, um carrinho para andar, graças a Deus. Tenho neto e neta formada. um é formada ou já formou doutorado. enfermeira, tenho uma filha enfermeira. Muito capacitada profissionalmente.

Seo Lourenço é um senhor bastante sorridente. Chama atenção seus relatos sempre adornados de muita sensibilidade. Aos nossos olhos citadinos, que crescemos em outras circunstâncias e limitações, o modo de vida no campo, na lavoura, como ele gosta de falar, deveria ser tão terrível que dificilmente alguém teria saudades ou vontade de falar sobre este momento de sua vida. E Seo Lourenço, fala com leveza e saudades. Aqui saudades de seu pai,

mas também saudade do que é “simples”, logo mais vamos ver um seo Lourenço antenado com o mundo contemporâneo, mas nesta fala, não vemos qualquer ressentimento por perda de oportunidade ou por não ter seguido sua vida longe de seus pais, pelo contrário, ele sempre endossa sua escolha, a sua permanência a pedido de seu pai. Em vista disso, é possível, junto a seguinte afirmação dizer: “as emoções não são predeterminadas de forma inata, mas vão sendo moldadas de inúmeras maneiras mediante contextos e normas sociais” (Nussbaum, 2019, p.26-27). Não é possível, portanto, esperar que elas se manifestem de modo uníssono, embora sua própria diversidade consista em vivências intencionais. A relação de alteridade e a construção afetiva dos laços advindos das curvas sociais que se estabelece sem que seja retilínea, nos encaminham para que seja possível sentir junto, ou seja, de modo compartilhado. Estas formas de vínculo não estão apenas centradas nos nexos de dependência, mas antes, na associação entre crença e cognição.

Sou. Sou serva de nossa senhora. Sou serva. Ela me escolheu. E to lá. Serva de nossa senhora. Sou católica apostólica romana, mas não tenho nada contra religião de ninguém. Tenho amizade com pessoas. Se é pendeiro, macumbeiro, se é...e tudo que vem aqui é bem tratado. Não discriminio ninguém não. Não tem negócio de a b c não. Todo mundo para mim é igual. Tudo bem tratado. Tem gente que vem, pede café. Eu falo dá; dá bolo pra ele. E assim vai. Sou feliz

As falas de Dona Regina parecem ter como horizonte de expectativa a amizade, não nos parece estranho que tenha iniciado dizendo ser amiga de Seo Lourenço. A amizade tem uma longa história, não trataremos dela, mas diremos o seguinte: amizade, caridade e felicidade, são sinônimos para a quituteira, quer dizer seus significados dicionarizados pouco importam em relação a vivência e a experiência em que eles são colocados em jogo. Um jogo cujo as regras não são determinadas pelo que se deve sentir, mas pelo que as emoções em movimento, as emotividades, podem produzir em relação ao encontro entre o eu e o outro. Para Nussbaum “as emoções são juízo de valor, contudo, nem todos os juízos de valor são emoções, mas sim juízos que contêm um conteúdo avaliativo eudaimonista” (Nussbaum, 2008, p.79-80). Dito de outra forma, elas são juízos de valor a medida em que são avaliações dos impactos que podem ocasionar em pessoas, eventos e situações, desde que consideradas importantes à vida e ao bem-estar coletivo, isto é, as emoções são julgamentos que colocam nossa vulnerabilidade e nossas prioridades como atos mesmos de valoração de determinados aspectos do mundo que nos afeta na busca por uma vida boa, se quiser, como disse dona Regina, feliz.

Hoje a visão melhor que nos tempos de hoje é o estudo. Temos que ir em frente. A tecnologia tem andado. A tecnologia que tá mandando. Não mais aquele tempo em que a mulher trabalhadeira, que ia pra roça, ia ajudar papai, ia ajudar marido, fiar algodão, fazer crochê. Isso acabou. Socar arroz no pilão.

Não existe mais. O modernismo. O tempo é determinado por Deus e tivemos essa transformação no mundo. Não é só no Brasil, é no mundo, acredito. Hoje a visão do é formar, para ser alguma coisa. Vamos abraçar hoje o futuro. Dá uma foice para um menino, não aguenta. Eu falo para meu neto. É a natureza. Diferente de mim que desde os 8 anos, nasci no trampo. É assim, eu fazia arte, né. Mas era criança. Mas eu aprendi um pouquinho de tudo. Da luta para abraçar, eu aprendi. Aprendi a domar cavalo, aprendi a amansar boi de cangaia, fazer bruaca, sela. Trazia mantimento, banana, farinha na cangaia, não tinha estrada, era trilheiro. Era assim que vivia o povo. E não era tão difícil porque todo mundo andava de pé no chão, não tinha carro ou bicicleta. Ai com o tempo passou carro de boi, carroça e agora é tudo motorizado, ninguém anda mais a cavalo, agora pelo menos, uma bicicleta povo tem. Isso é a tecnologia. Naquele tempo homem carregava carga na cacunda e vinha à cidade fazer compra, ia pra casa com o que comprava. Comprava remédio, guaraná, não comprava arroz e feijão, isso plantava. Quem morava na morraria. Quem morava na beira do rio, tinha o rio para andar. Na ponta do cais ficava assim [um gesto com as mão que quer dizer muita gente reunida] de tropeiro, marinheiro comprava de tudo, era milho, arroz, farinha, bananinha, fica assim, aproveitava né.

Antes de tecermos algo sobre esta fala do Seo Lourenço queremos trazer a seguinte citação de Nussbaum: “[...] todas as grandes emoções são eudêmônicas isso quer dizer que avaliam o mundo do ponto de vista da própria pessoa e, por conseguinte, a partir da perspectiva da concepção (em evolução) que essa mesma pessoa tem do que é uma vida que vale a pena” (Nussbaum, 2014, p.25). Por que fizemos isso? Simplesmente para poder dizer que a avaliação de Seo Lourenço tem um caráter eudaimônico, ele avalia o mundo a partir de sua leitura do que significa bem-estar e como se tem criado uma ideia de realização pessoal de um indivíduo. É extraordinário que um homem simples em suas limitações tenha uma percepção do mundo que o coloca em diálogo ou manifesto a emoções que refletem ou irradiam uma avaliação quanto a vida que vale a pena ser vivida no mundo contemporâneo, pelo menos aquela que tem se tornado hegemônica na modernidade tardia. Ele valoriza, com muita intensidade, sua experiência de vida, isto é, conforme Nussbaum, as emoções são indicadores do impacto que o mundo externo pode produzir sobre as aspirações e valores internos dos sujeitos, isto é, considerando o sentido de realização e felicidade (Nussbaum, 2014).

Faço salgados de todo tipo. Encomenda, mas tem dia que não quero fazer não. Fazia muito para aniversário, mas tem hora que não quero. Fui ficando preguiçosa até pra comer mesmo. Já acha pronto né, pra que eu vou fazer (...) Amor né, dedicação, perseverança. eu falo: - gente tem que perseverar, não se entrega, né. O desânimo vem. Esse guri é meu. Eu falo homem de pouca fé. Qualquer coisinha já dando....

Este gracejo de Dona Regina tem alguns elementos importantes. Ela fala de amor, perseverança e preguiça. São emoções complexas, como Martha Nussbaum tem argumentado

em "*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*" (2003), que articulam vulnerabilidade e conexão com o outro. Essas emoções que em princípio se caracterizam por forças que não devem manter uma relação de suplantar ou exceder a maneira como se espera que se manifestem. Considerando este postulado é possível ver na fala de Dona Regina uma oscilação entre crença e afeto, que aparecem não apenas como estados internos, mas carrega uma dimensão avaliativa fundamental sobre a sua realidade e o sentido que atribui a sua labuta diária. É possível verificar, também, este percurso na fala de Seo Lourenço.

Ao que parece as emoções aí impressas denotam uma articulação entre crença, sentimentos e avaliação que de algum modo moldam suas percepções sobre a vida. Através do exercício da escuta, essas emoções ganham forma em nossa paisagem interna e, também, permitem acesso a sentimentos e valores que não se encerram em fatos que poderiam apenas dizer sobre acontecimentos externos aos sujeitos que muitas vezes são atravessados sem que atribuam a ele algum significado, seria, portanto, infligir a sua experiência aquilo que marca a dimensão macro da vida, perpetrando ao micro um reforço negativo pela ânsia de encontrar o histórico como evento puro, se quiser universal.

Para nós aqui nesses fragmentos de memória, memórias involuntárias, procuramos reforçar seu caráter subjetivo e coletivo das experiências humanas emotivas. Desafiamos, com isso, a história pública para que reconheça a centralidade das emoções como importante elemento de compreensão da ação humana, mas também, como uma reflexão sobre as dificuldades, a resistência e a esperança que estruturam a vida social nas suas emotividades que, segundo William Reddy são manifestações codificadas que compõem o repertório emocional. A maneira mesma como as emoções se exterioriza e se dá a perceber no mundo. As emotividades são traduções verbalizadas de outras formas sensoriais, “e também são criações, são reais e construídas, são tentativas de sentir o que se diz sentir” (Reddy apud Plamper 2010, p. 240).

Do que empreendemos até aqui podemos afirmar que as emoções são experiências internas, mas não apenas, elas podem ser formas de expressão produzidas por contextos sociais e culturais específicos. Elas são códigos específicos em que as relações humanas são impactadas pela interação de estados emocionais internos e externos. Dito de outro modo, elas são formas de participação social que endossam comportamentos e valores em um determinado cenário historicamente situado, mas nem sempre percebido e interpretado. É neste ponto em que memória, história e emoções se encontram enquanto experiência humana.

Considerações finais

A história pública tem uma característica que é indelével à sua própria constituição, qual seja: tornar histórias vistas, fazer com que o conhecimento histórico, suas produções narrativas não se encerrem entre os pares e entusiastas do campo. Ela, história pública, nos permite fazer um desvio da pragmática a empatia, da norma ao desvio. Evidentemente, como todo trabalho relativo ao fazer historiográfico, desculpem nossa generalização, mas é necessária, carrega uma dimensão subjetiva latente muitas vezes sufocada pelo modo mais scientificista, deixando a criação, a invenção, se quiser, a *fictio* sem um lugar para atuar. A história pública de outra maneira, reinscreve as fronteiras de nosso campo. Pode parecer exacerbado fazer esta afirmação. Não advogamos pela história pública como panaceia das crises da escrita da história-ciência, mas acentuamos sua força questionadora de paradigmas que nos encerram em limites que nos paralisam quanto a trazer à superfície, memórias subterrâneas e subalternas, de alguma maneira, enfrentando a divisão memória voluntária X memória involuntária.

O estabelecimento de uma relação a olhos vistos com a história oral demonstra, portanto, uma aliança fundamental para firmarmos um outro modo de se relacionar com outro, com sua história e, em algum grau, com o autoconhecimento. Não iremos nos alongar quanto esta dimensão, a história como autoconhecimento⁸, diremos apenas que ao narrar a história de outrem, narramos a nós mesmos, percorremos trilhas que não seguem um percurso único, mas são um emaranhado de caminhos que se cruzam, um dédalo da vida em movimento. Não basta, em vista disso, afirmar que esta proximidade entre história oral e história pública nos fazer ver de outra maneira, pois, além disso, nos fazem sentir juntos. Entrelaçam histórias, vidas e emoções.

Toda a história do pensamento ocidental se estabeleceu como esta querela em que as emoções foram delegadas à irracionalidade, subjugada à razão exclusiva, isto é, as formas de operação de significado e significação que apenas podem ser relevantes quanto ao controle, da ordem e da explicação efetiva do mundo. Curiosamente, as emoções não estão na contramão do exercício da racionalidade, mas da outra face da moeda. As deliberações possíveis orquestradas em momentos importantes da história não foram possíveis sem uma dose intensa dessa partilha razão/emoção.

⁸ Sobre história como autoconhecimento. cf. LIMA, Edson Silva de. Percurso do autoconhecimento: construção de si e compreensão da noção de História em Robin George Collingwood (1889-1943). 2022. 233 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O que este estudo pretendeu, foi congratular esses três campos. É certo que o leitor verificará que nossa aproximação com a filosofia das emoções tem um percurso mais afinco com a história da filosofia do que a história das emoções, uma escolha que do nosso ponto de vista enriquece nossa argumentação por nos centrarmos nas propriedades universais da experiência humana, embora partindo de um ambiente particular. A universalidade que procuramos não se limita ao fetiche da origem, nem mesmo a historicização coordenada pelo exercício historiográfico, mas antes de uma preocupação com a dimensão antropológica mais ampla que nos permita dizer: “a realidade do mundo é constituída de multiplicidade” (Oliveira, 2012, p.62) e, portanto, “na medida em que se suprime a ideia de uma racionalidade central da história já não é possível falar da história como algo unitário” (Oliveira, 2012, p.63).

Referências

- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à história pública.** São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. **O que a história oral ensina à história pública.** In: MAUAD, A.; SANTHIAGO, R.; BORGES, V. (orgs.). **Que história pública queremos?** São Paulo: Letra e Voz, 2018. p. 101-120.
- ANSART, Pierre. **A gestão das Paixões Políticas.** Curitiba: Editora UFPR, 2019.
- CABRERA, Celia; SZEFTEL, Micaela. **El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl.** Celia Cabrera y Micaela Szeftel, Fenomenología de la vida afectiva. Buenos Aires: SB Editores, 2021.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. Repensando la subalternidad.** Miradas críticas desde/sobre América Latina, Lima, Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2010.
- DA SILVA, Haíke Roselane Kleber. **Considerações e confusões em torno de história oral, história de vida e biografia.** MÉTIS: HISTÓRIA & CULTURA, [S. l.], v. 1, n. 1, 2011.
- DUDA, B. C.. **Martha Nussbaum e a função das emoções na educação para a democracia.** 1. ed. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2024.
- DUDA, Bianca Carraro. **Martha Nussbaum e a função das Emoções na Constituição de uma Educação para a Democracia.** 2023. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado - Irati) - Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral.** Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- FIORIN, José Luiz. **Paixões, afetos, emoções e sentimentos.** CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada, v. 5, n. 2, 2007.
- FRISCH, Michael. **A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History.** Albany, NY: SUNY Press, 1990.
- LIDDINGTON, Jill. **O que é história pública. Introdução à história pública.** São Paulo: Letra e Voz, p. 31-52, 2011.
- LINDENMEYER, Luciana Luisa. **Estética husserliana: imaginação, fantasia, imagem e percepção.** Dissertação de mestrado defendida na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de pós-graduação em Filosofia, 2019.

- NUSSBAUM, Martha C. **From disgust to humanity: Sexual orientation and constitutional law.** Oxford University Press, 2010.
- _____. **Upheavals of thought: The intelligence of emotions.** Cambridge University Press, 2003.
- _____. **Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?** Barcelona: Paidós Ibérica, 2014.
- _____. **Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. **La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual.** Traducción de Albino Santos. Barcelona: Paidós, 2019.
- _____. **Narrative emotions: Beckett's genealogy of love.** Ethics, v. 98, n. 2, p. 225-254, 1988.
- _____. **Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones.** Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- _____. **Poetic justice: The literary imagination and public life.** Beacon press, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica.** São Paulo: Paulus, 2012.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.** Editora Paz e Terra, 2017.
- PLAMPER, Jan. **The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns.** History and Theory, v. 49, n. 2, p. 237-265, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento.** Edições Loyola, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio: ou da educação.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- SANTHIAGO, R.; ALMEIDA, J. R. DE. **A public history trail: A conversation with Michael Frisch.** Tempo, v. 29, n. 2, p. 267–285, maio 2023.
- SANTHIAGO, Ricardo. “**A História Pública é a institucionalização de um espírito que muitos historiadores têm tido, por milhares de anos**”: Uma entrevista com David King Dunaway sobre História Oral, História Pública e o passado nas mídias. Revista Transversos. “Dossiê: História Pública: Escritas Contemporâneas de História”. Rio de Janeiro, Vol. 07, nº. 07, pp. 203-222, Ano 03. set. 2016.
- _____. **Palavras no tempo e no espaço: a gravação e o texto de história oral.** In: ALMEIDA, Juniele Rabélo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). Introdução à história pública. São Paulo: Letra e Voz, 2011. p. 97-108.
- SCHITTINO, Renata. **O conceito de público e compartilhamento da história.** In: MAUAD, Ana Maria; DE ALMEIDA, Juniele Rabélo; SANTHIAGO, Ricardo (Ed.). **História pública no Brasil: sentidos e itinerários.** Letra e Voz, 2016.
- SEIXAS, J.A. **Percursos de Memória em Terras da História: problemáticas atuais.** In: BRESCIANI, S. e NAXARA, M. (Orgs.) **Memória (Res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível.** Campinas. Ed. UNICAMP, 2004.
- SHARPE, Jim. **A história vista de baixo.** In: BURKE, P (org.). A escrita da história. São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p. 40-62.
- SHOPES, Linda. **A evolução do relacionamento entre história oral e história pública.** In: MAUD, A.M.; ALMEIDA, J.R.; SANTHIAGO, R. **História Pública no Brasil: sentidos e itinerários.** São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments.** Eds. D. D. Raphael e A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1982 [1759].
- SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Quem reivindica alteridade?** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.

TODOROV, Tzvetan. **O reconhecimento e seus destinos.** In: TODOROV, Tzvetan. A vida em comum: ensaio de antropologia geral. São Paulo: Papirus, 1996.

Fonte

Entrevista com a Dona Regina e o Senhor Lourenço na Cidade de Cáceres-MT. Entrevistadores, Prof. Dr. Edson Silva de Lima (UEG-Uruaçu) e a Profa. Doutoranda Maria Aparecida da Silva (UNEMAT-Cáceres). Realizadas no ano de 2023.

REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917: OLHARES E OPINIÕES EXPRESSAS NOS JORNAIS ANARQUISTAS NA AMÉRICA DO SUL (*A PLEBE* E *LA PROTESTA*)*Matheus Barrientos Ferreira⁹*

Resumo: A presente escrita tem por finalidade o estudo a respeito das notícias e abordagens expostas nas páginas dos jornais anarquistas *A Plebe* (1917-1951) e *La Protesta* (1892-2015) a respeito sobre os acontecimentos que constituíram a Revolução Russa (1917). Os eventos do ano de 1917 dentro da Federação Russa ocasionaram não somente notícias dentro do território europeu, como foram pautas em diferentes números dos respectivos jornais anarquistas no Brasil e Argentina, mas não somente os fatos foram apresentados como simples notícias, assim como, os ocorridos serviram para as lideranças dos movimentos anarquistas em questão como inspiração para a organização da classe operária. Dentro do recorte temporal de 1917, a imprensa anarquista buscou transfigurar aos seus leitores, principalmente os indivíduos que compunham as classes mais baixas, como os operários, que através da organização e ação conjunta os levantes nos respectivos países poderiam ter desfechos próximos aos presenciados em território russo. Por fim, os jornais *A Plebe* e *La Protesta* buscaram não somente enaltecer o movimento, mas como, identificar e criticar pontos bases que para os anarquistas levavam o processo revolucionário russo a um caminho turbulento e afastado daqueles que compunham a base social.

Palavras-chave: Revolução Russa; Anarquismo; Imprensa; *A Plebe*; *La Protesta*.

Abstract: The purpose of this article is to study the news and approaches presented in the pages of the anarchist newspapers *A Plebe* (1917-1951) and *La Protesta* (1892-2015) regarding the events that made up the Russian Revolution (1917). The events of 1917 in the Russian Federation caused not only news within Europe but were also the subject of different issues of the respective anarchist newspapers in Brazil and Argentina, but not only were the facts presented as simple news, but they also served the leaders of the anarchist movements in question as inspiration for the organization of the working class. Within the time frame of 1917, the anarchist press sought to transfigure for its readers, especially the individuals who made up the lower classes, such as the workers, that through organization and joint action, the uprisings in their respective countries could have outcomes close to those witnessed in Russian territory. Finally, the newspapers *A Plebe* and *La Protesta* sought not only to praise the movement, but also to identify and criticize the basic points that, for the anarchists, led the Russian revolutionary process down a turbulent path and away from those who made up the social base.

Keywords: Russian Revolution; Anarchism; Press; *A Plebe*; *La Protesta*.

Introdução

O breve século XX como outrora foi intitulado por Eric Hobsbawm (1995), apresentou dentro de suas primeiras décadas complexo colapso e queda de muitos impérios ao redor do globo. O processo desencadeado em território russo no ano de 1917 representou a mudança decisiva na História Contemporânea, como bem explica Iamara Silva Andrade (2021).

O processo revolucionário propaga no bojo das sociedades que se envolvem a esperança de emancipação frente as mazelas que os prendem, reflete Hannah Arendt (2011). O fator russo promoveu a queda não somente de um sistema econômico e governamental, assim como,

⁹ Doutorando em História Política na Universidade Estadual de Maringá (UEM). É graduado em História - Universidade do Oeste Paulista (UNOESTE) e Mestre em História Social - Universidade Estadual de Londrina (UEL).

transformações profundas nas raízes sociais que compunham as estruturas da sociedade russa desde tempos longevos.

Hobsbawm (2013) descreve as revoluções que ocorreram entre os anos de 1917-18 estando estreitamente interligadas aos acontecimentos oriundos da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), em resposta aos horrores da guerra e suas crises infinitas que atingiram as diversas sociedades direta ou indiretamente, como bem explica Fernando Sarti Ferreira (2018). Destacando o autor citado no começo do parágrafo, “foram revoluções populares, rejeições populares do Estado, das classes dominantes e do *status quo*.” (Hobsbawm, 2013, p. 340).

Os levantes populares do dia 23 de fevereiro de 1917 promoveram a queda do regime autocrático do Czar Nicolau II, definido por Angelo Segrillo (2010) como evento caótico e espontâneo, se alastrando ao longo dos meses até o seu desfecho em novembro do respectivo ano. Vale lembrar que o processo ocorrido no segundo semestre ganhou a denominação de Revolução de Outubro, pois os russos ainda utilizavam o calendário juliano, em referência ao período como sendo o mês de outubro, e não novembro.

A Revolução Russa (1917) proporcionou muito mais do que a ascensão dos comunistas (Partido Comunista) ao poder, ou, a batalha entre Mencheviques e Bolcheviques, significou importante reformulação de diferentes diretrizes sociais, principalmente dentro do campo trabalhista, em que novas legislações se fizeram presentes no estabelecer das relações entre a burguesia e o operariado. Para os territórios atingidos pelos desdobramentos da Revolução de Outubro, a principal herança fora a modernização e industrialização para muitos que vivenciavam uma atrasada agricultura, como bem explica Hobsbawm (1995).

O processo de escrita da Nova História Política proporcionou o ampliar do vasto campo de estudos a respeito das ações comunistas e seu governo em território russo. O inserir de novas fontes na historiografia política – Imprensa; Opinião Pública; Relações Sociais; Cultura – fatores esses como o papel da imprensa que fora fundamental para a disseminação ideológica e factual em diferentes nações, proporcionando ao historiador, ângulos distintos da influência proporcionada muito além de seu território.

Dentro da respectiva escrita não entrarei no campo historiográfico afundo sobre os acontecimentos da Revolução Russa, seus desdobramentos que antecederam e sucederam o processo, pois o objetivo está ligado diretamente a interpretação e transmissão dos acontecimentos nas páginas do *A Plebe* (1917-1951) e *La Protesta* (1892-2015).

Considero a imprensa como os primeiros meios que deram início ao que chamamos na atualidade de historiografia sobre a Revolução Russa, mesmo que por diferentes ângulos e intensões a *colcha de retalhos* que se transformaria em ampla e vasta escrita a respeito dos

desdobramentos de 1917, apresentou-se nas páginas da imprensa no bojo de distintas sociedades, contribuindo muito além da informação.

O ano de 1917 aponta Ferreira (2018) como grande explosão de mobilização e organização da classe trabalhadora, o fator descrito foi perceptível tanto na Argentina como no Brasil, já que a crise econômica e social começou a gerar desconfortos nas respectivas sociedades, muito pela elevação do desemprego e a queda dos soldos. Os acontecimentos russos tomaram proporções mundiais, agindo e sendo interpretado em diferentes nações, não foi diferente na América Latina, o impacto maiúsculo dos seus dizeres e ações, como apontado por Ricardo Falcón (2000).

A transmissão dos acontecimentos revolucionários russos chegou ao conhecimento dos trabalhadores e foram recebidos com grandes entusiasmos. Acreditavam esses que assim como conseguido em outrora por seus irmãos de classe dentro do fato abordado no continente europeu, proporcionariam as respectivas mudanças e os avanços necessários para a promoção da justiça, liberdade e igualdade social, como bem explica Rogério H. Z. Nascimento (2017).

A imprensa anarquista brasileira e argentina souberam explorar os fatos revolucionários para além da notícia, através de suas páginas buscou-se descrever aos operários e outros diferentes cidadãos a sua importância dentro da conjuntura de luta social. As notícias foram utilizadas como intermediador para a criação da consciência de classe no bojo do agrupamento dos trabalhadores.

Revolução Russa: *A Plebe*

Antes de qualquer abordagem sobre os fatores que compuseram as ações que resultaram na queda do czarismo, e suas consequências. Importante a compreensão da visão anarquista sobre os fatos que antecederam, atribuindo importante culpa aos horrores e suas crises infinitas do conflito bélico no território europeu, Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Justino Montalvão assim reflete sobre o conflito nas páginas do *A Plebe*, “Sim, é preciso desprestigiar a guerra, e mostrar em toda a sua horocidade bestial o rietos odioso dessa face do monstro de fogo e aço.” (*A Plebe*, ano 1, n. 2, 1917), ainda o jornal, “A revolução russa traz, é claro, o triste sello da guerra.” (*A Plebe*, ano 1, n. 7, 1917, p. 2).

Os acontecimentos a partir de fevereiro de 1917 não ficaram restritos ao território russo, muito do que se viu foi sua internacionalização, as causas direcionadas as pautas que já outrora foram discutidas entre as lideranças operárias passaram a frequentar a mobilização revolucionária. Deste modo, os fatos foram recebidos pelos anarquistas brasileiros com extremo entusiasmo segundo Leandro Ribeiro Gomes (2012), que ainda explica a semelhança das pautas

dos movimentos em questão, caracterizando os libertários paulistanos como, *anarquistas socialistas*.

A partir do mês de junho do respectivo ano, o jornal *A Plebe* passou a apresentar em suas páginas artigos e notícias em diferentes momentos e por distintos ângulos, os fatos que chegavam sobre os acontecidos no desenvolver da Revolução Russa (1917). O autor ao abordar a aproximação dos anarquistas com os ocorridos, descreve certo zelo, e me coloco em comunhão com seu pensamento, pois entre elogios, vislumbres sobre o progresso e inspirações para os operários, as críticas não deixaram de compor as abordagens.

Em 9 de junho de 1917, com a manchete, *PELA DESORDEM!*, Bazillio Torrezão relatava grande entusiasmos perante os acontecimentos mundiais, e acreditava que as ações positivas no continente europeu se espelhariam em solo brasileiro. Entretanto, mesmo com todo entusiasmo e positividade, o anarquista não deixou de expor seu pensamento crítico a condução do processo revolucionário russo, “Na Russia... ah! Na Russia então, aquillo está um modelo de confusão. Ninguem se entende no ex-imperio dos czares: governo provisório, ministros, a Duma, “comités” de operarios e soldados, camponeses.” (*A Plebe*, ano 1, n. 1, 1917, p. 2).

Se apresenta no bojo da escrita deste artigo vultosa problemática, mesmo os anarquistas enaltecedo tantos pontos que acreditavam necessários haver as respectivas ações revolucionárias, para que o Estado burguês e sua exploração sobre a mão de obra terminassesem, não houve concordância no que se propunha do instalar a ditadura do proletário. Os anarquistas segundo André Santoro Fernandes e Kuan William dos Santos (2018), não desejam o fim dos partidos e das ideologias que circulavam e compunham a sociedade, a ação poderia dar fim ao dinamismo social.

Importante antemão a qualquer avanço na escrita, descrever que o anarquismo em sua base ideológica, acredita em uma sociedade livre, sem os estigmas, preceitos e instituições que controlam as vidas dos cidadãos, descrito pelo Dicionário Político (1998), “Uma sociedade, livre de todo o domínio político autoritário, na qual o homem se afirmaria apenas através da própria ação exercida livremente num contexto sociopolítico em que todos deverão ser livres.” (Bobbio *et. al.*, 1998, p. 23).

Mesmo com a precariedade de informações e depoimentos daqueles que estavam vivenciando os ocorridos, Edgard Leuenroth (1881-1968) principal editor do jornal, em colaboração com tantos outros que redigiram as páginas do *A Plebe*, buscou proporcionar muito além das informações a qual tinha acesso. Reflexões foram expostas aos leitores, para que a organização e ação dos revolucionários russos em determinados pontos, inspirassem os

operários paulistanos e que fosse então reproduzido em solo brasileiro a grande, *Revolução Social*.

Florentino de Carvalho foi o pseudônimo mais conhecido de Primitivo Raymundo Soares (1883-1947), acreditava que os socialistas ao contrário de trazerem soluções, provocavam confusões de entendimentos entre a sociedade e o Estado, como bem explica Nascimento (2017). Por outro lado, Astrojildo Pereira (1890-1965), procurou demonstrar em seus textos o apoio à Revolução Bolchevique, explica Carlos Prado (2017).

Percebe-se grande nuance e multiplicidade de pensamentos/opiniões sobre os ocorridos na Rússia, essa foi a premissa editorial dos textos que passaram a compor as páginas do jornal anarquista. As suas nuances apresentavam elogios, apoios, mas sem deixar de criticar muitos caminhos compreendidos como errados que foram tomados pelo movimento revolucionário, segundo a visão das lideranças do movimento anarquista paulistano. Principalmente como exposto por Tiago Bernardon de Oliveira (2009) a falta de democracia e liberdade no governo que ascendia ao poder:

Para os anarquistas, a centralização política, a censura à livre expressão de pensamento, a hipertrofia do Estado, os atentados contra os direitos individuais e a criação de uma nova classe de burocratas dirigentes, nada mais era do que a concretização inevitável de uma ditadura do proletariado. (Oliveira, 2009, p. 16)

O jornal proporcionou uma seção particular somente para abordar os acontecimentos da Revolução Russa e seus adjacentes, *Ao redor da epopeia russa*, com manchetes que buscavam o enaltecer dos fatos como fora visto a partir de julho de 1917, “A grandiosa epopeia russa” (*A Plebe*, ano 1, n. 4, 1917, p. 2). Segundo ainda o pensamento do autor citado acima, a imprensa operária criou grande entusiasmo, mas principalmente, destacou a união entre diferentes grupos de trabalhadores constituindo uma única classe e um único objetivo:

A imprensa operária fez grande alarde sobre os avanços da revolução russa, vista como uma revolução libertária, ainda que utilizando-se de métodos táticos que empregassem os instrumentos disponibilizados pelo Estado, dando especial destaque à união entre trabalhadores da cidade e do campo com os soldados do exército e da marinha. (Oliveira, 2009, p. 115)

Em 16 de junho, poucas semanas antes do estourar da greve na cidade de São Paulo, Greve Geral, o jornal através do artigo redigido pelo anarquista Helio Negro (1881-), expos fortes críticas aos pilares que constituíam a sociedade russa, não sendo um caso isolado, muito pelo contrário, constituindo boa parte das sociedades globais, “Os deveres dos pobres brigam com os direitos dos ricos.” (*A Plebe*, ano 1, n. 2, 1917). Mas principalmente a legitimidade da

revolta dos trabalhadores perante a exploração sofrida, “A primeira forma de guerra representa a revolta legitima do espoliado contra o espoliador.” (*A Plebe*, ano 1, n. 2, 1917).

As vésperas das greves gerais, em 30 de junho, os anarquistas culpavam a imprensa burguesa e as políticas externas como inimigos que tentavam desunir os membros do movimento russo, “A imprensa burgueza, anunciando a revolução russa, procurou attribuila á Duma monarchica e aos liberaes panslavistas, ao mesmo tempo que ocultava a acção proletaria e o papel dos socialistas.” (*A Plebe*, ano 1, n. 4, 1917, p. 2). Complementa Prado (2017), “Questionando alguns dos jornais burgueses que difamavam e distorciam os acontecimentos na Rússia.” (Prado, 2017, p. 66).

Um dos fatores que se apresentava como importante barreira para a consolidação e união da classe operária paulistana, fora abordado pelo jornal como fator que atrapalhava o desenvolvimento do processo revolucionário russo, “Parece que a revolução já apagou, dentro da Russia, algumas divergencias entre revolucionarios sociaes. A acção tem desses effeitos salutares.” (*A Plebe*, ano 1, n. 4, 1917, p. 2). Deste modo, buscou-se exemplificar e noticiar aos operários que sua falta de união poderia enfraquecer o movimento anarquista e seu objetivo em relação a classe.

Devido aos acontecimentos e paralisações na capital paulista nas duas semanas que prosseguiram a ocorrência dos fatos, *A Plebe* não trouxe artigos ou informações sobre os desdobramentos da revolução russa, muito pela necessidade de focar na organização operária, para que não fosse só mais um motim de trabalhadores.

Duas semanas após o início dos eventos que paralisaram a produção industrial no município, no dia 21 de julho, o jornal através da manchete, *O REGIMEN DA FOME – IMITEMOS A RUSSIA*, apresentou forte crítica a entrada do Brasil no conflito europeu, designando que este era de interesse comercial e financeiro das principais potências, proporcionando assim a sociedade as piores consequências, como aumento da pobreza. Deste modo, a solução apresentada e que já vinha sendo discutida dentro de muitas reuniões anarquista, era a formação de um partido que defendesse a causa, “Procuramnos evitá-la por todos os meios, ou então, tirar desse desastrado acontecimento um partido para a causa que defendemos, agitando as massas e exortando-as para o exemplo da Russia.” (*A Plebe*, ano 1, n. 6, 1917, p. 3).

Vitor Ahagon (2019), fomenta a importância do processo russo dentro das organizações operárias em São Paulo, “As experiências da greve junto aos acontecimentos da Rússia revolucionária fizeram com que o movimento operário e anarquista ganhasse novo fôlego.” (Ahagon, 2019, p. 25). Os anarquistas brasileiros enxergavam nas ações socialistas muitas

soluções para as realidades presenciadas, “Os anarquistas no Brasil, por um lado, se preocupavam com os caminhos que a revolução estava tomando e, por outro, mostravam o entusiasmo e inspiração que este acontecimento lhes causavam.” (Ahagon, 2019, p. 26).

Não posso apontar como havendo total concordância por parte dos anarquistas perante o processo desencadeado na Rússia, pois na verdade, o que havia era a falta de opções sobre movimentos concretos que tinham conseguido despertar e unir a classe operária em prol de um objetivo maior. Mesmo que em muitas vezes houvesse o distanciamento das diretrizes que regiam os dois movimentos em questão, ainda exposto pelo jornal, “A falta segundo parece, de um caracterizado movimento anarquista, devemos contentar-nos com as manifestações das varias correntes socialistas.” (*A Plebe*, ano 1, n. 7, 1917, p. 2).

A partir do avanço socialista, a tomada do poder, e sua consolidação, os anarquistas paulistanos passaram a discutir em suas reuniões sobre a viabilidade ou não da mesma atitude em relação as instituições que governavam o município, como apontado por Alex Buzeli Bonomo (2007). Apresentado pelo jornal em 28 de julho, “Depois do desenvolvimento interior da revolução russa, e que, evidentemente, mais nos pôde interessar é a sua influência nos outros paizes.” (*A Plebe*, ano 1, n. 7, 1917, p. 2). Nítido que a opinião sobre a tomada do poder não se fazia unificada entre os anarquistas, muito pela necessidade primeiramente de resolverem problemas estruturais e sociais que regiam a conjuntura em questão.

O fato é que as lutas anarquistas, socialistas, segundo o jornal não trariam qualquer resultado positivo enquanto os grupos envolvidos não compreendessem sua essência, os caminhos a serem seguidos, e principalmente falsa ilusão de conquista:

Em quanto os operarios e soldados dos paizes aliados não se convecerem de que para combater o facto pela justiça e pela liberdade, ha um methodo muito mais pratico, mais economico em vidas e riquezas humanas, e demethodo, experimentado isoladamente na Russia, não deu, como era de esperar, resultados completos. Mas uma vez estendido aos demais paízes em luta, mascará infallivelmente o inicio de uma nova era de verdadeira felicidade e bem-estar sobre a terra. (*A Plebe*, ano 1, n. 8, 1917, p. 4)

“A revolução em marcha deve ser defendida contra qualquer inimigo interior ou exterior.” (*A Plebe*, ano 1, n. 10, 1917, p. 2), as últimas publicações do *A Plebe* datadas de 18-25 de agosto, defendiam o manter das posições por parte dos integrantes do movimento, contra aqueles que ansiavam por sua derrota. Trouxeram os últimos relatos e pensamentos sobre os acontecimentos russos, já que posteriormente o foco de sua escrita esteve restrito as causas operárias no Brasil. Sobretudo, em outubro do respectivo ano, o periódico sofreu o processo de empastelamento orquestrado pelas instituições governamentais.

Acreditavam as lideranças anarquistas que a Revolução Russa seria o grande espelho para o movimento operário na cidade de São Paulo:

A actual revolução na Russia, é um exemplo e um incentivo. Ella mostra que a emancipação concreta e completa do povo só pode ser resultado da acção direta do proprio povo. Que os trabalhadores do Brazil se mirem neste espelho e se instruam eficazmente com esta lição. (*A Plebe*, ano 1, n. 11, 1917, p. 4)

Revolução Russa: *La Protesta*

Falcón (2000), explica que a chegada sobre os acontecimentos que remodelavam os pilares que sustentavam a sociedade russa, atingiu de forma positiva muitos grupos ideológicos, mas principalmente os socialistas argentinos. As ações revolucionárias não só preencheram o conhecimento cognitivo dos anarquistas, geraram diferentes debates dentro do movimento, principalmente sobre a postura de execução pelos russos, e que alguns integrantes argentinos acreditavam necessárias ao país. O que o autor ainda define como a formação da postura pró-bolchevique.

O jornal anarquista argentino *La Protesta*, pode abordar desde os primeiros instantes os desdobramentos que eram impostos ao processo revolucionário russo, noticiando o início dos eventuais acontecimentos no mês de março, que hoje temos a compreensão no fim de fevereiro do ano de 1917. Em 30 de março de 1917, com a manchete, *LA REVOLUCION RUSA*, “*La caída de un régimen como el de Rusia que resume todo el despotismo que imaginarse puede, es algo más que un cambio de gobierno. Es el pasado que huye, para dar lugar al presente con saludables reacciones del progreso.*” (*La Protesta*, 1917, ano 11, n. 3045, p. 1).

O contexto da participação dos trabalhadores argentinos dentro dos movimentos grevistas presenciou grande crescimento com números de 24.321 para 136.062 grevistas, como bem explica Ferreira (2018). Dentro da nova realidade apresentada, as informações sobre a organização revolucionária e operária russa chegaram em momento propício, promovendo diferentes reflexões positivas e negativas sobre os acontecimentos, até mesmo em outro momento, o afastar daqueles que se mantinham aguerridos aos propósitos revolucionário russo, *anarcobolcheviques*, explica Ferreira (2023).

Um fator importante apresentado é a participação dos anarquistas entre os socialistas que conduziam o processo russo. Deste modo, rompendo um dos principais paradigmas sobre a rivalidade, ou não, entre os dois grupos ideológicos. Contudo, o jornal buscou principalmente descrever a ação e importância dos anarquistas, em 1 de abril:

Según las noticias que sucesivamente van llegando de Rusia desde que se declaró allí la gran revolución que há dado por tierra con el czarismo y sus anexos, parece que los anarquistas, fieles a la pureza teórica de su doctrina,

están empeñados en llevar los acontecimientos a su última consecuencia. (La Protesta, 1917, ano 11, n. 3048, p. 2)

Abordar a participação dos anarquistas dentro dos acontecimentos em território russo e seu apoio ao governo que se moldava, não significa dizer que os anarquistas argentinos apoiavam por completo essas ações. Muito pelo contrário, até mesmo nos primeiros escritos, demonstraram a todo momento certa desconfiança em relação aos fatos, sempre proporcionando reflexões positivas que poderiam vir a agregar o movimento operário local, mas que certas cautelas deveriam ser tomadas.

Em notícia pública em 15 de abril, o jornal abordava as primeiras organizações dentro do partido operário em relação com a política externa, muito no que pautava ainda o desenrolar dos acontecimentos no conflito mundial. Mas sem deixar de criticar e expor os horrores da guerra, e como tais deveriam ser combatidos. Entretanto, com a publicação em 9 de maio, o jornal trouxe consigo em primeiro momento o entusiasmo que outrora já fora visto em diferentes publicações até o momento sobre as glórias conquistadas pela ação dos trabalhadores russos. Porém, dentro da mesma publicação despertava a preocupação dos anarquistas argentinos perante a falta de instabilidade e organização do governo provisório junto a trabalhadores e soldados:

El gobierno provisional está atravesando la primera gran crisis política que es inevitable en una época como la actual y cuyo origen remonta a los días de la revolución, cuando el gobierno tuvo que someterse-a la fiscalización del consejo de obreros y soldados. (La Protesta, 1917, ano 11, n. 3059, p. 3)

O que se pode perceber foi a ausência de notícias específicas sobre a Revolução Russa ao longo dos meses de junho e julho, sendo publicados artigos com propostas reflexivas sobre as diretrizes do processo revolucionário e sua essência. Como fora exposto em 5 de junho:

Desde que se definió, tuvo por punto de partida la revolución, como medio único que le permitiera hacer efectivas sus aspiraciones de libertad ordenando la vida humana en el régimen de apoyo mutuo, donde la evolución se continuará manifestando libremente, sin la necesidad del empleo de los medios violentos. (La Protesta, 1917, ano 11, n. 3032, p. 1)

Em amplos e distintos momentos o jornal buscou muito além de noticiar os fatos que estavam em execução no território russo, a tentativa de construir ao leitor o verdadeiro significado por trás de todo o ocorrido, como podemos analisar na manchete publicada no dia 2 de agosto, *El verdadero significado de la revolución rusa*. Assim como, dentro da prerrogativa exaltada até aqui, o papel dos anarquistas perante a conjuntura revolucionária se apresentou como essencial e necessária, para que houvesse o estigma daqueles que aqui na América do Sul buscavam compreender o verdadeiro papel daqueles que diziam serem seus representantes

operários, “*Todas las entidades del país – desde el partido Social-Democrata hasta los nuestros, los Comunistas-Anárquicos – resolvieron en contra los dos problemas propuestos por alguien. No más guerra! No más opresión!*” (*La Protesta*, 1917, ano 11, n. 3131, p. 2).

Entretanto, não se pode analisar a proposta editorial do jornal anarquista argentino sendo seguidor fiel aos dizeres e objetivos dos russos, já que um dos pontos principais da escrita anarquista argentina era o questionamento e oposição aos caminhos que estavam sendo percorridos pelas lideranças comunistas. Outrora tenho apresentado a contrariedade ao sistema de governo único e autoritário, no qual para os anarquistas sucumbiam a multiplicidade e dinâmica social. Vejamos no texto publicado em 12 setembro, “*Ahogada la revolución bajo la bota de la dictadura, Rusia pareció llegar al punto culminante de un ciclo histórico: a la democracia burguesa.*” (*La Protesta*, 1917, ano 11, n. 3166, p. 1).

Como apresentado por Mirta Zaida Lobato (2000), “Temor infundido por la Revolución Rusa.” (Lobato, 2000, p. 360), havia a necessidade dentro da própria sociedade argentina por respostas quanto aos fatos, mas principalmente ao passado. Antes de construir o presente e as pautas socialista, e estabelecendo-se como regentes das ações revolucionárias sociais contra os pilares de exploração das classes mais baixas, houve a necessidade de desconstruir o *fantasma do comunismo*, e insegurança perante a ditadura do proletariado.

Deste modo, os redatores do jornal buscaram antemão explicar aos seus leitores sua posição de desconfiança, e com concordâncias pontuais perante aquilo que se apresentava como uma das maiores revoluções sociais da história. Já que a organização política e governamental exposta pelos comunistas feriam em muitos pontos as diretrizes que regiam o pensamento anarquista, perante o que vislumbravam suas lideranças para uma sociedade igualitária e dinâmica.

O mês de novembro representou para a Revolução Russa o divisor entre os primeiros instantes pautados no governo provisório e a consolidação dos bolcheviques ao poder, apontado por Segrillo (2010) através dos erros cometidos por Kerensky (Primeiro-Ministro do Governo Provisório), “seus experimentos arriscados e mal-sucedidos, abriram caminhos aos bolcheviques.” (Segrillo, 2010, p. 66).

Na data de 25 de novembro, o jornal trouxe consigo a demonstração de apoio a organização bolchevique, e os erros do antigo governo como relatado pelo autor anteriormente, “*Cuando qué decapitado, ahora en el corrente mes de noviembre, el poder burgués que representaba el famoso personaje llamado Kerensky, los compañeros de Petrogrado.*” (*La Protesta*, 1917, ano 11, n. 3230, p. 2).

Por fim, os redatores do jornal *La Protesta* acreditavam que as ações bolcheviques foram necessárias, principalmente pautadas na necessidade de defesa contra as pressões externas. Como exemplificado sobre os questionamentos que surgiam na sociedade russa e externa, sobre a morte do czar, “Había, pues, necesidad, antes de anunciar toda la verdad, ir preparando el ambiente.” (*La Protesta*, 1917, ano 11, n. 3230, p. 2).

Considerações

Conclui-se que as notícias sobre os acontecimentos a respeito da Revolução Russa, foram apresentadas nos periódicos anarquistas em questão com pautas diversas, muito além da notícia, o objetivo central da disseminação sobre os fatos pautava-se na compreensão das diretrizes da organização operária e seus caminhos seguidos para o desmembrar e reorganizar a sociedade burguesa que regia as instituições governamentais. Buscavam direcionar os leitores sobre a organização dos grupos operários e militares para o confrontar não somente o controle burguês, assim como, as culturas e organizações que pautavam o viver em sociedade.

Ambos apresentaram as notícias com excepcional semelhança, buscando a fidelidade na descrição dos fatos, principalmente pautadas nos relatos que chegavam através de integrantes do movimento. Entretanto, sempre indicando aos seus leitores a cautela sobre os avanços do movimento, já que muitas das ações foram identificadas como contrárias à liberdade social que almejava o movimento anarquista.

Deste modo, ambos os periódicos anarquistas expressaram fortes críticas às liderançasunistas, que no olhar dos libertários feriram a igualdade almejada em sua essência, constituindo um governo pautado e definido como contraditório, *comunista burguês*. A falta de ascensão social de muitos grupos de trabalhadores, além principalmente da repressão imposta.

As críticas apresentadas em diferentes momentos da escrita dos jornais, representaram a essência do anarquismo, o gerar do desconforto nas solidificadas estruturas que regem as sociedades ao longo de longevos temporais, buscando a defesa da liberdade individual com olhar na coletividade. Deste modo, as organizações para a queda do imperialismo foram exaltadas, em muitos momentos exposta como necessária sua introdução no bojo da organização anarquista, já que a grande dificuldade encontrada por suas lideranças era a falta de organização entre os seus integrantes dentro e fora do movimento.

Referências

- AHAGON, Vitor. Os impactos da Revolução Russa na imprensa anarquista de São Paulo. **Revista Pergaminho**, Pato de Minas, n. 10, p. 23-32, dez. 2019.
- ARENKT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ANDRADE, Iamara Silva. **Ecos da Revolução Russa na Imprensa Operária Brasileira (1917)**. Tese de Doutorado (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale *et. al.* 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- FALCÓN, Ricardo. **Democracia, conflito social y renovación de ideas (1916-1930)**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- FERNANDES, André Santoro; DOS SANTOS, Kauan Willian. A bandeira vermelha e negra: posições políticas e estratégicas anarquistas frente à revolução social russa no Brasil. **Revista Latino-Americana de História**, São Leopoldo, v. 7, n. 19, p. 63-85, jan./jul. 2018.
- FERREIRA, Fernando Sarti. O Sindicalismo Revolucionário argentino e a Revolução Russa. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, Macapá, n. 25, p. 28-55, jul./dez. 2018.
- FERREIRA, Fernando Sarti. A ciência a favor do capital: a reestruturação produtiva na indústria argentina sob a ótica do La Protesta 1924-1930. **Revista Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 15, p. 1-21, 2023.
- GOMES, Leandro Ribeiro. A luta dos sovietes e o vislumbrar da anarquia: a repercussão da Revolução Russa na imprensa operária anarquista brasileira. **Revista Dia-Logos**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 59-70, out. 2012.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- LOBATO, Mirta Zaida. **El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- NASCIMENTO, Rogério H. Z. A Revolução Russa avaliada por Florentino de Carvalho (1833-1947). **Revista Ecopolítica**, São Paulo, n. 19, p. 79-106, set./dez. 2017.
- OLIVEIRA, Tiago Bernardon de. **Anarquismo, sindicatos e revolução no Brasil (1906-1936)**. Tese de Doutorado (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.
- PRADO, Carlos. A Revolução Russa e o movimento operário brasileiro: confusão ou adesão consciente?. **Revista Trilhas da História**, Três Lagoas, v. 6, n. 12, p. 57-70, jan./jun. 2017.
- SEGRILLO, Angelo. Historiografia da Revolução Russa: Antigas e Novas Abordagens. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 41, dez. 2010.

Fontes:

Jornais

- A Plebe* (19117-1951)
La Protesta (1892-2015)

**O USO DAS EMOÇÕES POLÍTICAS PELA DIREITA CRUCEÑA NO
GOLPE DE 2019 NA BOLÍVIA***Mayara Jardim¹⁰*

Resumo: A saída do então presidente Evo Morales do poder em novembro de 2019 constituiu um episódio marcado por intensos conflitos de rua e polarização política. Caracterizado por um intenso debate e confronto, tanto físico quanto ideológico, o conflito se deu entre grupos que acusavam o governo de fraude eleitoral e outros que apoiavam o então presidente. Desde o Referendo de 21 de fevereiro de 2016, quando Morales sofreu sua primeira derrota, movimentos opositores se fortaleceram e retornaram a desempenhar um papel significativo na narrativa política, desafiando-o em momentos cruciais do ciclo eleitoral –presencialmente, nas redes sociais ou nos meios de comunicação. Essa disputa política se manifestou em várias esferas da sociedade, tendo como um dos agentes políticos e históricos o Comitê Cívico de Santa Cruz e o líder Fernando Camacho. Este estudo observa a movimentação da direita cruceña neste período a partir das suas performances durante o processo de golpe de Estado.

Palavras-chave: Emoções políticas; Política boliviana; Conflito eleitoral.

Abstract: The departure of then-President Evo Morales from power in November 2019 was an episode marked by intense street conflicts and political polarization. Characterized by intense debate and confrontation, both physical and ideological, the conflict took place between groups that accused the government of electoral fraud and others that supported the then-president. Since the February 21, 2016 referendum, when Morales suffered his first defeat, opposition movements have grown stronger and returned to play a significant role in the political narrative, challenging him at crucial moments in the electoral cycle—in person, on social media, or in the media. This political dispute manifested itself in various spheres of society, with the Santa Cruz Civic Committee and its leader Fernando Camacho as one of the political and historical agents. This study observes the movement of the Santa Cruz right wing during this period based on its performance during the coup d'état process.

Keywords: Political emotions; Bolivian politics; Electoral conflict.

Introdução

A ruptura institucional ocorrida na Bolívia em novembro de 2019 foi um episódio caracterizado por intensos protestos sociais, debates acalorados sobre a suposta fraude eleitoral ou golpe de Estado e uma polarização política crescente no país. No entanto, os indícios dessa crise já se faziam presentes desde o Referendo de 21 de fevereiro de 2016, no qual a população votou contra uma candidatura do então presidente Evo Morales que estava em seu último mandato previsto pela Constituição de 2009. As decisões adotadas pelo governo depois dos resultados desfavoráveis desse plebiscito desencadearam protestos nas ruas, exacerbando os movimentos de oposição e proporcionando a esses grupos maior visibilidade e narrativa política. Esse cenário de polarização se reflete em diversos setores da sociedade, principalmente a partir do uso das emoções durante o processo.

¹⁰ Bacharel em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), mestrandona História na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG.

As emoções e a política estão profundamente interligadas. Entre as relações históricas e sociais de grupos é possível notar como podem ter sentimentos semelhantes sobre temas e partilharem a forma como isso interfere nas escolhas e participações políticas. Este trabalho pretende analisar como a Direita Cruceña se portou para utilizar do afetivo da política, utilizando métodos para construir e/ou difundir os vínculos e repulsões, as esperanças e os temores, além de envolver sentimentos políticos de ressentimento ou de proximidade para conseguir mobilizar setores sociais ao golpe. Esta direita está situada no departamento de Santa Cruz¹¹ que tem um forte apelo político. Desde a década de 1970 essa direita cresceu em mobilização política. No século XXI, se firmou como a principal oposição a Morales com os debates de autonomias e para barrar artigos da constituinte que foi outorgada em 2009. É a partir do Comitê Cívico de Santa Cruz e da atuação do líder Fernando Camacho nas ruas que o processo afetivo e político se encontra de forma a reverberar em outras esferas como os meios de comunicação, principalmente o Jornal El Deber¹², e as redes sociais do próprio comitê.

O comitê cívico de Santa Cruz como agente da Direita Cruceña

O Comitê Cívico Pró Santa Cruz (CCPSC) foi fundado em 1950 a partir de alguns alunos de duas faculdades locais, *Federación Universitaria Local* (FUL) e *Universidad Autónoma Gabriel René Moreno* (UAGRM). A intenção deles era que o comitê se tornasse o governo moral de Santa Cruz perante o vazio deixado pelo governo central e lutasse pelo departamento (Comitê Cívico Pró Santa Cruz, s.d.)¹³. Seu início foi feito para garantir acesso às necessidades básicas da região e ao projeto de desenvolvimento (Peña et al., 2009, p.101). Em 1951, o comitê fez sua primeira atividade que foi a convocação para um *cabildo*¹⁴ por causa das reservas de hidrocarbonetos que se esgotavam e pararam com Santa Cruza (Peña et al., 2009, p.104).

Em 2019, durante o golpe, Luiz Fernando Camacho era o presidente do Comitê, em 2002 ele havia sido presidente da Union Juvenil Cruceñista (UJC), um braço do CCPSC, sendo uma

¹¹ Cidade do departamento mais rico da Bolívia e fundada em 1561. Está localizado na Media Luna - uma forma de regionalização do país; fica concentrado na parte leste e é o maior desenvolvimento econômico, pois é onde está concentrado grandes latifundiários (Assies, 2006). Os departamentos que fazem parte são Tarija, Santa Cruz, Beni e Pando; eles estão situados no oriente boliviano onde tem uma grande diferença não apenas territorial, mas cultural com a parte andina e amazônica.

¹² Jornal de circulação nacional que foi fundado em 1953 pelo jurista Lucas Saucedo Sevilla. No editorial de junho de 2019, onde se conta a história do jornal, o veículo deixa claro que seu papel desde o início era estar atento às atividades da região frente a negligência do governo central, tendo como objetivo servir à Santa Cruz e à Pátria em busca da verdade. Ele pertence ao Grupo El Deber S.A.

¹³ História da instituição pelo próprio Comitê Cívico. Disponível em: <https://www.comiteprosantacruz.org.bo/announcement/1950-fundacion-del-comite-pro-santa-cruz/>.

¹⁴ O cabildo é uma forma de administração pública que remete a América Espanhola onde se reuniam para debater questões políticas ligadas à administração pública das regiões.

das instituições filiadas e reconhecida por eles em diversos espaços e movimentos, no século XXI, reconhecida uma “ultradireita conservadora” na Bolívia (Castro, 2023, p.247). Camacho nomes mais reconhecidos da época por suas atuações midiáticas e políticas, está vinculado à extrema-direita da Bolívia (Boris, 2019), ligado às elites empresariais e com discurso com teor religioso e racista, que ganha força ao longo do processo quando sua imagem passa a ser fortalecida pelo periódico El Deber (Jardim, 2023).

Desde sua fundação até o tempo presente, o CCPSC atuou de diversas formas dentro da política boliviana, inclusive nos processos de mudanças sociais do século XXI. O Comitê Cívico Pró Santa Cruz é reconhecido na Bolívia de forma departamental, regional e nacional. É o mais influente, inclusive dentro da Media Luna, e consegue se organizar com outros comitês. E a partir dessa influência ele se torna o grande agente da direita cruceña, partindo das reflexões do historiador François Sirinelli, o comitê seria um tipo de “intelectual” no que tange ao engajamento, sendo o conceito mais restrito do que o intelectual criador elaborou (Sirinelli, 2003). Ele se posiciona e movimenta os grupos a partir da sua autoridade e do seu posicionamento político, social e cultural dentro da sociedade boliviana.

Sua atuação está ligada à direita cruceña que é um grupo antigo boliviano. Se adaptou ao novo mundo, mas sempre com a bandeira do seu tradicionalismo, já que essa elite não renovou e ainda sustenta numa visão latifundiária e extrativista, sendo grandes donos das fazendas e das empresas do departamento de Santa Cruz. É a região mais rica economicamente, sendo o seu Produto Interno Bruto (PIB), a preço de mercado, o maior do país, em 2023 chegou a 14.314 milhões de dólares estadunidenses (ICE, 2024)¹⁵. Os grandes produtos dessa região são o gás natural, a cana de açúcar, a soja e o gado bovino e seus derivados (ICE, 2024).

O grupo cruceño tem um sentimento de afastamento com o país, gerado pela construção histórica do Estado-Nação da Bolívia e que sustenta ainda hoje os pilares da direita e seu discurso. No século XXI, se adaptaram e se desenvolveram para lidar com o que o governo progressista de Morales pregava e queria construir no país, isto é o plurinacionalismo, a reforma agrária e a ascensão dos movimentos indígenas e campesinos. Esse processo foi de encontro direto com os ideais cruceños que alimentam desde a formação histórica da região.

Desde o final do século XIX, havia duas visões diferentes do projeto para o país, que ficava entre pensar a nação e elaborar a região (Soruco, 2016, p.45). Durante todo o processo de independência e depois de firmada a república, o país se mantinha em disputa por causa da

¹⁵ O PIB da Bolívia no mesmo ano foi de 45.464 milhões de dólares estadunidenses (ICE, 2024). Isto quer dizer que o PIB de Santa Cruz, sozinho, é aproximadamente 32% do PIB do País.

divisão regional tanto pela capital nômade, o boom do estanho e a Revolta Liberal de 1899 que afastou Santa Cruz ainda mais dos governantes. Esse processo incentiva o discurso de afastamento do governo central para com a região historicamente mobilizada para construir o sentimento de não pertencimento ao governo boliviano.

Só com o “boom” da borracha, o departamento de Santa Cruz passou a ter mais dinheiro e se tornou então uma capital comercial gerando uma articulação com o mercado internacional (Soruco, 2022, p.47), é quando ocorreu a “colonização européia do oriente” a partir das casas comerciais que se tornaram o principal meio de enriquecimento para os barões da borracha, consolidando a elite agroindustrial da Bolívia, com destaque para o domínio do capital alemão na exploração da quina e da borracha no oriente boliviano (Soruco, 2022), e é essa elite que se mantém ainda hoje. Com os anos, ela se reformulou a partir dos ciclos econômicos, mas ainda mantém sua raiz “identitária”.

É uma direita que goza do ressentimento político, com uma colonialidade nas ações e pensamentos, na desigualdade como natural, na ordem da minoria e ligadas ao catolicismo. A mobilização popular em torno de demandas por justiça social e democracia no fim do século XX, contribuiu para a fragilização das estruturas de poder existentes e para a emergência de novas lideranças, o que gera um confronto direto com a elite boliviana e gera um ressentimento que está presente em diversos grupos de direita e suas ações. A autora Wendy Brown coloca que esse ressentimento, que se torna um ato político, se deriva do declínio da dominação daqueles que estavam no poder antes (principalmente, homens brancos), que passam a agir com raiva e ressentimento para com aqueles que os humilham ou tomam seu espaço (Brown, 2019, p.215).

Esse sentimento fortalece a guinada à direita que se baseia na crise dos governos progressistas para lidar com os escândalos de corrupção, manutenção de desigualdades e uma ligação mais forte com as lideranças políticas do que com o sistema em si (Schurster; Leite, 2022, p. 211). A direita cruceña também tentou entrar no jogo político para proteger uma tradição que acreditava ser abandonada e destruída com o masismo.

A branquitude boliviana, assim como em outros países da América Latina, perpassa pelo afastamento que este grupo tem da população indígena, negra e de outros grupos. Se reconhecem como “personas que, con motivo de progresos económicos, su posición en la vida pública y su formación escolar, se sobreentiende como grupos cerrados y se distancian concretamente de los indios y mestizos” (Fischerman; Riester, 1976, p. 16). Em geral, exaltam os colonizadores espanhóis. A direita cruceña se mantém católica sendo visto como a forma de salvação boliviana em contraponto com o indigenismo do plurinacionalismo.

Para retornar ao passado e construir novas relações com os sujeitos daquele território, estarão dentro da política discursando a partir da identidade e da memória, usando da conexão entre eles perante aquilo que os constitui. E a partir disso, a atuação do Comitê Cívico, principalmente a partir de Camacho, é de importância para o grupo, isto porque é a partir dele que vão recontar a história boliviana e usar dos laços criados para gerar as emoções que beneficiam o grupo e formem identificação entre as pessoas da região. Além disso, o uso das performances políticas e imagéticas como veremos abaixo.

As emoções no âmbito político da direita cruceña

Segundo Christophe Prochasson (2005), por muitos anos os historiadores se afastaram daquilo que estava mais no âmbito do subjetivo como as emoções; porém, isso deixou um espaço de grande relevância para o estudo da política, que é como essa parte movimenta a sociedade (Prochasson, 2005). Na definição de Prochasson, emoção é similar à paixão, que surge não individualmente, mas sim influenciada por fatores sociais e culturais (Prochasson, 2005, p.312). A política está ligada às emoções, positivas ou negativas, trabalhando dentro do que aquilo movimenta no interior de quem ouve. Segundo Pierre Ansart, as

esperanças e inquietudes durante as campanhas eleitorais, alegrias e decepções, face aos resultados, iras, ciúmes e rancores no seio de um partido, angústia diante das ameaças imaginadas, entusiasmo quando se proclama uma vitória nacional ou humilhação quando se proclama uma derrota. Todos esses fatos são bem conhecidos. Eles abundam ao longo da história e manifestam-se incessantemente, sob formas sempre renovadas. Não duvidamos que esses afetos tenham consequências múltiplas, às vezes decisivas, no incessante desencadeamento da vida em comunidade. Aliás, não se pode duvidar das consequências, eventualmente dramáticas, provocadas pelos ódios interéticos. (Ansart, 2001, p. 146)

Desde o início do golpe de 2019, a direita cruceña trabalha com o emotivo. Seja para caracterizar como a paixão por Santa Cruz, seja para colocar como o grupo abandonado. Além disso, utilizam o instagram e o jornal El Deber para colocar em alta o medo popular de uma fraude eleitoral. Esse processo andou em paralelo com a construção de Santa Cruz como o verdadeiro centro político do país, instigando os líderes locais a assumirem um papel de protagonismo. É no editorial de 30 de outubro de 2019 que o jornal El Deber passou a fortalecer e colocar o nome do presidente do Comitê Cívico de Santa Cruz, Luís Fernando Camacho. Construíram, assim, seu nome como esperança do departamento, já que ele se posicionou a favor da anulação do processo eleitoral por causa das fraudes.

Essa esperança pelo nome dele, se dá pelo sentimento de ressentimento que esse grupo da elite boliviano tem há décadas e que se acirrou com a chegada de Morales no poder e a Carta Magna Pluralista. Esse sentimento foi pela aliança da elite, concentrada em homens brancos e conservadores, contra a ascensão indígena e dos campesinos após nova constituinte. Chantal Mouffe (2015) aponta que a construção de identidades coletivas pressupõe a delimitação de um "nós" em relação a um "eles", mesmo que inicialmente não seja algo contraposto. A possibilidade de conflito surge quando há uma percepção de ameaça. A ameaça, para os cruceños, é Evo Morales e sua base social, a forma como avançaram politicamente. Dessa forma, esse grupo da elite tenta, inclusive, tensionar ainda mais o cenário político abordando de forma superficial e oportunista, a questão indígena, especialmente a dos povos originários das terras do oriente.

Colocando cada vez mais o processo político no nós versus eles, porém é escancarada a visão da direita cruceña para com os indígenas e com a ideia do plurinacionalismo e a Bolívia na conjuntura atual, quando Luis Fernando Camacho entra no Palácio pós golpe de Estado levando uma bíblia e delimitando dentro desse ato performático para quem seria então o novo modelo de governo que a direita cruceña pensava para o país.

Imagen 1: Camacho no palácio da presidência



Curtido por fabianataborga e outras pessoas
comiteproscz La carta y la Biblia ya están en Palacio.
 Con Dios por delante, cumplimos nuestra promesa. Viva Bolivia libre y democrática!!! menos
 10 de novembro de 2019 • Ver tradução

Fonte: Instagram do Comitê Cívico¹⁶

¹⁶ Publicação do dia 10 de novembro de 2019 no instagram do Comitê Cívico de Santa Cruz. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B4stVPEJSTM/?igsh=MXduNno4ZnoydTZoeQ==>.

Esses meios performáticos têm a visão de colocar ao público uma forma de relacionamento entre eles. O uso da bandeira do Estado Nação Boliviano, sem referência do uso da Whipala do plurinacionalismo reafirma a visão de afastamento aos povos indígenas e a superioridade da Nação boliviana que, em sua raiz, é feita pela elite branca. Camacho se coloca como aquele que vai em nome da Bolívia livre e democrática e em nome daquele que leva a Deus de volta ao palácio, colocando de forma sutil um contraste com Morales que seria o autoritário e sem Deus.

Além do ressentimento social pela chegada ao poder, há uma construção política de medo do que chamam de Masistas, que seriam aqueles a favor de Morales. No jornal El Deber os editoriais vão colocar que o que divide a Bolívia é o discurso de oligarquia versus indígena e que isso aumentou a violência entre o povo, inclusive quando Morales, durante o processo, acusou o racismo das oligarquias, o editorial do jornal colocou que na realidade havia um racismo na militância masista. Além disso, o jornal debate que a violência foi gerada pelos cocaleiros e por movimentos ligados ao MAS.

Se há um país que se transforma com energia jovem, que é capaz de sonhar e construir uma nova realidade em que se escute a voz do povo, há outro que se resiste, que prefere seguir no passado, na obediência cega, em acatar o que lhes dizem seus dirigentes, apesar disso implicar carregar paus e pedras, embora signifique atacar sem medir consequências. (EL DEBER, p.18, 06 de novembro de 2019, tradução nossa)¹⁷

Essa violência vai ser explorada em todos os editoriais até à renúncia de Evo Morales e tem como base a distinção desses dois grupos. Essa visão do jornal é acompanhada pelas redes sociais do Comitê Cívico. Em diversos momentos, o instagram é alimentado com informações públicas sobre pensamento. Em grande maioria, colocando a violência na conta do racismo, do governo central e dos que não pensam ao lado da direita cruceña. Dessa forma, vão alimentar, em conjunto, o medo e a raiva dos grupos entre si criando os sentimentos que aproximam e afastam, criando cada vez mais raiva. Na imagem abaixo, colocam como pedido para evitarem rotas de regiões masistas, neste caso a rota de Chapare, e colocam que são aqueles que levaram a democracia a partir da paz.

¹⁷ EL DEBER. *Violencia como método para retener poder*. Editorial [ONLINE], p.18, 2019. Disponível em: <<https://epaper.eldeber.com.bo/2019/11/06/1/epaper/#p=19>>. Acesso em: 20 de maio de 2021.

Imagen 2: Publicação para grupos a favor da deposição de Morales



Curtido por neryramos3205 e outras pessoas

comiteproscz Debido a la tensa situación que atraviesa el país, pedimos a la ciudadanía que se está trasladando hacia La Paz NO USAR LA RUTA DEL CHAPARE y tomar vías alternas, con el objetivo de evitar altercados entre hermanos bolivianos.

Nuestra lucha es pacífica, valiente y de principios, en defensa de la democracia. No caigamos en el juego del Gobierno Central que intenta generar violencia a través de sus huestes masistas. ¡Juntos y en paz, recuperaremos la democracia! menos

9 de novembro de 2019 • Ver tradução

Fonte: Instagram do Comitê Cívico¹⁸

A construção do golpe de Estado pela direita cruceña é baseada no emocional e na performance. Além do processo de categorizar o outro e de usar do medo, também usam o processo de degradação e da vergonha pública, como feito com a prefeita Patricia Arce que durante o processo violento foi capturado por opositores masistas que a pintaram, cortaram seu cabelo e a fizeram andar pelas ruas sendo socorrida horas depois pela polícia (G1, 2019)¹⁹. Essa violência não foi mencionada pelo comitê ou jornal, na clara intenção de não impulsivar a visão como violentos.

¹⁸ Publicação do dia 9 de novembro de 2019 no instagram do Comitê Cívico de Santa Cruz. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B4qreh_pjAO/?igsh=YmJ5MG90bHpndmMw.

¹⁹ G1. Oposição Boliviana pressiona por renuncia de Morales: há confrontos e mortes no país. 07 de novembro de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/11/07/oposicao-boliviana-pressiona-por-renuncia-de-morales-ha-confrontos-e-mortes-no-pais.ghtml>.

A direita cruceña opera pela paixão, como colocada por Prochasson. Trabalha dentro do âmbito daquilo que vai levantar a massa e Camacho se insere como um líder carismático e benfeitor, capaz de se colocar na posição patriarcal de dominância política e levantar multidão com a construção de um homem a favor do povo boliviano em 2019. Essas operações ficam claras na forma de falar, nas performances para o público. O uso da religião como forma de construir uma visão fortalecida perante Deus, mas também na construção política do outro.

Considerações

Ainda há muito que pode ser extraído do campo das afetividades e das direitas. Mas esse trabalho pretende ser apenas um pontapé de pesquisa para compreender minimamente como foi possível uma construção em conjunto para a ruptura institucional na Bolívia.. A direita cruceña utilizou do discurso e da performance para alcançar afetivamente grupos que se inserem próximo deles. Dessa forma, puderam trabalhar fortalecendo o discurso golpista que foi a base para o golpe de Estado de 2019 e mobilizando a massa social ao seu redor.

Referências bibliográficas

- ANSART, Pierre. **História e memória dos ressentimentos**. In: BRESCIANI, S., NAXARA, M. (Org.) **Memória e (res)sentimentos: Indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- ANSART, Pierre. **A gestão das paixões políticas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.
- ASSIES, Willem. **La “Media Luna” sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social. América Latina Hoy**, vol. 43, pp. 87-105, 2006.
- BOISARD, S. **Pensando as direitas na América Latina objeto científico, sujeitos e temporalidades?**. Varia hist, v. 30, n. 52, pp. 85–100, 2014.
- CASTRO, Juliana Magalhães de. **Estratégias de atuação da ultradireita na América Latina: o Comitê Cívico pró Santa Cruz boliviano**. Revista Sociologias Plurais, v.9, n.1, pp. 240-252, 2023.
- CUEVA, Augustin. **Tempos conservadores: a direitização no Ocidente e na América Latina**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo Saraiva Leão (org.). **A Bolívia no Século XXI: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo**. Curitiba: Appris, 2016.
- FERREIRA, Maria Alice. **As emoções na luta política: um debate mais que necessário**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 41, p. e267628, 2023.
- FISCHERMAN, B.; RIESTER, J. **Introducción**. In: RIESTER, J. En busca de la loma santa. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976.
- INSTITUTO CRUCEÑO ESTADÍSTICO (ICE). Santa Cruz Estadístico 2024. Online, 2024. Disponível em: <https://ice.santacruz.gob.bo/repositorio/120>. Acesso em: 20 mar. 2025.
- JARDIM, Mayara de Oliveira. **A Bolívia no Tempo Presente: o governo de Evo Morales (2006-2019) e a ruptura institucional de novembro de 2019**. Boletim Historiar, [S. l.], v. 9, n. 04, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/18554>.

- . A História Recente da Bolívia e a Ruptura Institucional de 2019: uma análise a partir dos editoriais dos jornais *El Deber* e *Opinion*. Trabalho de conclusão de curso (monografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2023.
- KALTWASSER, Cristóbal Rovira. **La derecha en América Latina y su lucha contra la adversidad.** Nueva Sociedad, n. 254, p. 12-27, 2014. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/la-derecha-en-america-latina-y-su-lucha-contra-la-adversidad/>.
- MIRANDA, Boris. **Quem é Luis Fernando Camacho, o 'Bolsonaro boliviano' que despontou em meio à renúncia de Evo.** BBC News Mundo, 2019.
- MOUFFE, Chantal. **Sobre o político.** São Paulo: Martins Fontes, 2015
- PROCHASSON, Christophe. **Emoções e política: primeiras aproximações.** Varia Historia, v. 21, n. 34, p. 305–324, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/JgtQ8XshzqMVs9fPPXt3wLj/abstract/?lang=pt>
- SORUCCO, Ximena. **Da borracha à soja: 100 anos de poder em Santa Cruz, Bolívia.** Em: CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo Saraiva Leão (org.). **A Bolívia no Século XXI: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo.** Curitiba: Appris, pp.43-69, 2016.
- SCHURSTER, Karl; LEITE, Alana de Moraes. **As novas direitas na América Latina: desigualdade, corrupção e violência.** In: ARAÚJO, Rafael; KALIL, Luís Guilherme Assis; SCHURSTER, Karl (Org.). **Trajetórias americanas:** volume 2 (séculos XX-XXI). 1. ed. Recife: EDUPE, v. 2, p. 205-230, 2022.
- STEFANONI, P. y MOLINA, F. “**¿Cómo derrocaron a Evo?**”, Anfibio, 2019. Disponible en: <https://revistaanfibio.com/ensayo/como-derrocaron-a-evo/>.

A MÍSTICA DE HENRIQUETA LISBOA: ENTRE A POESIA E A METÁFORA*Maycon da Silva Tannis²⁰*

Resumo: O presente texto visa tratar da íntima ligação entre mística e teoria da literatura que estão presentes na obra de Henriqueta Lisboa. Aqui a autora será mais que um objeto, ela dialogará diretamente com todo o arcabouço teórico que nos aproxima do questionamento da metáfora, tanto quanto, nos apresentará uma perspectiva sobre a mística como porta de entrada e compreensão sobre o mundo da vida e sobre a complexidade de uma teologia que une metáfora, corpo e reflexão.

Palavras-chave: Mística; Metáfora; Henriqueta Lisboa; Teoria literária; Teologia poética.

Abstract: This paper addresses the profound connection between mysticism and literary theory as manifested in the works of Henriqueta Lisboa. In this context, the author is not merely an object of study, but rather engages in direct dialogue with the theoretical framework that prompts a critical inquiry into metaphor. Moreover, her work offers a perspective on mysticism as a gateway to understanding both the lifeworld and the complexity of a theology that interweaves metaphor, the body, and reflection.

Keywords:

Mysticism; Metaphor; Henriqueta Lisboa; Literary theory; Poetic theology.

Introdução

A poesia de Henriqueta Lisboa (1901-1985) é tão vastamente preenchida de temas, meandros e lugares que é quase que impossível falar sobre ela em sua totalidade. Aliás, a própria deriva de falar sobre a poesia já é uma dificuldade, uma vez que a sobriedade analítica que se supõe ter o analista não acompanha a abordagem do poema, ao menos não em sua totalidade, que dirá de uma obra poética monumental como é a de Henriqueta Lisboa. Mas por que motivo isso se dá? Qual a causa da flacidez das teorias da linguagem quando elas tomam a poesia como objeto? Onde a poesia nos leva? Essas e outras perguntas orientaram este texto que pretende, a partir do lugar poético inaugurado por Henriqueta Lisboa, pensar sobre o ser da poesia, e, portanto, pensar sobre o ser mesmo da linguagem.

Nascida em Lambari, em 1901, Minas Gerais, Henriqueta Lisboa nasce, cresce e desenvolve nas turbulências do século XX, tendo passado alguns anos no Rio de Janeiro, por conta da eleição para Deputado Federal de seu pai, João Lisboa. Essa passagem pelo Rio de Janeiro, então Capital da República, a aproxima de uma elite intelectual que atuava entre Rio e São Paulo, também de suas ideias e seu ímpeto de criação, mas também de figuras de proa como

²⁰ Doutorando em Letras na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor e Mestre em História pelo programa de pós-graduação em História Social da Cultura PUC-Rio.

Gabriela Mistral, ambas, segundo Reinaldo Marques (2001) ambas experimentavam a entrada em um mundo cosmopolita, mas completamente diferente do seu. Considerando que já adulta ela viu duas guerras mundiais, o nascimento e o apagar do Comunismo Soviético, o Nazismo, o Estado Novo, mas também a revolução sexual, o Concílio Vaticano II, a Virada Linguística e outras tantas marcas de civilização e barbárie. Não podemos deixar de pensar que os temas que atravessam as suas preocupações teóricas e mesmo as suas poesias, dão a ela lastro para falar de sua experiência com o mundo.

A vida de Henriqueta Lisboa foi pautada por uma grande e brilhante produção intelectual. Seu primeiro contato com o modernismo a permitiu pensar a poesia para além de sua função formal, ainda que a questão da forma poética a acompanhe até o fim da vida, ela não resumiu a sua produção ao controle silábico dos versos, mas subverteu a função das palavras e com isso criou algo novo e poderoso que lhe é próprio.

Poesia e Linguagem em Henriqueta Lisboa

A questão da linguagem sempre permeou os pensamentos e poemas de Henriqueta Lisboa. Em sua prosa há uma preocupação constante sobre a poesia e sua existência, suas definições e os rastros que esta deixa na linguagem. Os organizadores dos volumes que compõem suas Obras Completas (Editora Peirópolis, 2020) alinharam os textos sobre a questão do Ser da Poesia logo na primeira parte do terceiro volume da edição. Focaremos nossos esforços neste primeiro momento, nesses textos.

No primeiro texto do volume, Definição de Poesia (Volume 3, página 21), Henriqueta Lisboa já chama a atenção para a necessidade de executarmos uma separação metódica entre “Virtualidade e Condição estética” do poema (LISBOA, p. 21) para ela a poesia se condensa em torno desses dois elementos, isto é, a poesia é formada por um lado por uma apreensão e um desdobramento estético do mundo, mas antes esse mesmo mundo precisa ser virtualizado. Henriqueta, como professora universitária do campo da literatura, tinha completa noção do problema que se ergue desde Aristóteles e só vai ganhar forma de tratamento sistemático a partir de 1911 com a publicação de “A Filosofia do Como Se” de Hans Vaihinger. A questão da *mimesis* é como o mar, vem em ondas que desaguam na praia, ora se chocando contra pedras, ora desaparecendo como espuma, arrastando tudo o que fora construída sobre ela, de volta para seu mar revolto.

Henriqueta Lisboa tinha plena noção disso, arrisco dizer que o fato de iniciar o texto “Definição de poesia” com a questão fundamental a respeito de sua formatividade, já nos indica

a necessidade de alocarmos nossa reflexão em um contexto histórico mais amplo que se supõe a imediatez da questão. Para a autora, o poema se realiza formalmente, uma vez que sua virtualidade tenta dar conta do real, para ela, mas também o poema se realiza esteticamente, isto é, se realiza a partir da experiência estética que o leitor terá com ele. (LISBOA, 2020, p. 22) Para ela: “Com mais sutileza, vislumbraríamos ainda outra modalidade de poesia: aquela de que estão impregnadas todas as artes e que ilumina secretamente uma tela, por meio de elementos outros que o da palavra: a cor, a forma, o ritmo” (LISBOA, 2020, p. 22). A poesia não vai se resumir à sua materialidade escrita, mas a algo que a liga a todas as obras de arte. Uma poesia não existe distante de outros objetos estéticos. Mas o que os unifica? A linguagem. Sobre esse tema, um desvio se faz necessário:

A linguagem sempre foi um problema, ainda que dela dependa a mais precisa definição do ser humano: um animal de linguagem. Na tradição em que me localizo, parto da compreensão de Herder, onde este afirma em sua obra ensaística *Ensaios sobre a origem da linguagem*, onde o homem é definido como um ser carente de cuidados e que “*Não sabe que é um homem até o momento em que aprende a falar.*”(HERDER, 1987, p. 27) Uma vez que o filósofo trata a linguagem como base para a conceituação do humano, tornando-a uma referencialidade complexa, já que o homem só se define no momento em que se torna um ser para a linguagem. Ou seja, a partir do momento em que seja capaz de traduzir em símbolos mais ou menos interligados e interativos o mundo que o cerca, uma vez que os instintos transmitidos lhe faltam, diferente dos animais. Mais tarde, na década de 1940, Arnold Gehlen sistematiza essa reflexão em sua obra “*Homem: Sua Natureza e sua posição no mundo*” onde o autor já expressa a impossibilidade de pensar o homem como um animal como os outros animais, para ele o homem é:

Mit einer so zerstreuten, geschwächten Sinnlichkeit, mit so unbestimmten, schlafenden Fähigkeiten, mit so geteilten und ermatteten Trieben geboren, offenbar auf tausend Bedürfnisse verwiesen, zu einem großen Kreise bestimmt – und doch so verwaiset und verlassen, daß es selbst [das menschliche Kind] nicht mit einer Sprache begabt ist, seine Mängel zu äußern – Nein! ein solcher Widerspruch ist nicht die Haushaltung der Natur. Es müssen statt der Instinkte andre verborgne Kräfte in ihm schlafen (GEHLEN, 1940, p.64).²¹

21 Tradução: “Nascido com habilidades tão indefinidas, dormentes, divididas e que ele [o homem] nasce exausto e aparentemente necessitado de mil necessidades, destinado a um grande círculo com as mesmas tais dispersões, enfraquecimentos e [relações] sensuais, mas ainda assim órfãos e abandonados. Mesmo a criança humana não é dotada de uma linguagem para expressar a sua necessidade – Não! Mas tal deficiência e contradição é a manutenção da natureza. Em vez dos instintos, outras forças devem dormir nele. Lacunas e Falhas não podem ser o caráter de sua espécie”. [Tradução do autor]

Gehlen já evidencia todo o pensamento que se forma na esteira de Herder, uma antropologia, no sentido estrito da palavra que pretende a compreensão do homem para além da simples existência natural. E ao localizar esse homem como uma criatura carente de cuidados (Herder) ou ainda carente de instintos (Gehlen) e, de modo mais positivo, uma criatura que precisa de um aparato que não se encontre dentro de uma *Umwelt*²², como são os animais, que em sua “existensibilidade” se movem em nome de sua preservação, sem nunca ter em sentido para a sua existência, ainda que a preservação de sua vida se apoie em complexos mecanismos de ação. Mesmo em Freud (2013, p. 89) determina o instinto e a pulsão como biológicos, porém derivados de um contingente simbólico.

O que nos importa aqui é que a linguagem é um elemento natural do agir e do pensar humano, portanto, do seu Ser. Não somos enquanto não exercemos a linguagem. Sem o elemento da abertura para o mundo (*Umwelt*) não podemos senão reduzir o real em unidades compartimentadas, as realidades, para podermos operacionalizar, o que Cassirer chama de função simbólica. O problema que essa redução do Real a realidades distintas e elementos menores, porém cognitivamente operáveis, se dá a partir da instituição de um sentido que não é natural aos objetos ou mesmo ao homem. Esse sentido é ficcional, e a ficção se desenvolve de dois modos possíveis: se condensando e renunciando ao seu elemento do “Como Se” e a partir do procedimento dialético se tornando conceitos, isto é, elementos empíricos de mediação com o mundo da vida, ou então, se tornando novos motores de criação dessas realidades, se tornando metáforas.

O que poderia parecer uma divagação distante do que pensou Henrique Lisboa, na verdade nos permite pensar junto de Henrique Lisboa e não de fazer dela somente um objeto. Ela mesma atribui à metáfora, não somente a forma, mas ao pensamento metafórico, a essência da poesia:

Metáfora, por exemplo, substituindo um valor por outro, possui um uma certa energia de que se percebe a irradiação e o calor, e cuja sede permanece aquém da linguagem articulada. As ideias, ou intuições, que servem de base à imagem, assemelham-se a guerreiros vencidos que se infiltram no seio dos vencedores e fazem prevalecer seus tributos, numa como recuperação. Ou ainda, às colunas líquidas indistintas que sustentam a água da superfície. Se a letra mata, o espírito vivifica. Isso porque a palavra não é somente comunicação, mas, simultaneamente, instrumento de solucionar conflitos humanos, de aclarar, de depurar estados da alma. (LISBOA, 2020, p. 23-24)

22 O filósofo Thure Von Uexküll, filho de Jakob Von Uexküll, desenvolve uma noção de biossemiótica baseada em uma possibilidade semi-simbólica do comportamento de sistemas vivos.

A metáfora se estende para além das trocas meramente simbólicas, mas a própria realidade é trocada por outra, a poesia recria, com isso o mundo que a cerca. Lembrando aqui que mundo é também um instrumento de mediação com o real. E não um valor material. No caso acima, a metáfora consegue recriar o real pois ela é sempre multivocal, ela consegue conjurar para si vários sentidos válidos ao mesmo tempo, sem que se torne ela mesma inválida. Essa é a principal diferença entre o pensamento metafórico e o pensamento conceitual: a capacidade da metáfora de conter todos os sentidos possíveis. Ou como coloca Henrique Lisboa: “O poema no mais alto sentido espiritual, não é senão, uma parte do todo, que é o centro da alma do poeta, por sua vez, ligada à grande fonte de vida.” (LISBOA, 2020, p. 25) sem que a contradição seja um problema, ao contrário do conceito que só se formula enquanto tal, quando todas as contradições são acalmadas.

E aqui percebemos a dificuldade que a autora nos traz ao tratar da poesia: Quando mais se questiona a poesia, mais se mergulha nela (LISBOA, 2020, p.25) Ora, se unirmos essa concepção poética, ao que é tratado pela autora no começo de suas reflexões, que a poesia se realiza também no leitor, devemos ter em mente que a experiência estética da poesia, é também um mergulhar em si, a leitura permite que o leitor vá possuindo o mundo à medida que ele possui a si mesmo, em outras palavras, não se sai ileso da poesia: Quanto mais profunda a experiência estética com a poesia, mais profunda é a apropriação do mundo e de si mesmo, daí que mundo e leitor saem transformados. De fato, esta primeira conceituação não é definitiva e mesmo a reflexão sobre a *mimesis* não encerra do debate sobre a poesia, a autora chama a atenção para o fato de que os conceitos de poesia se superpõem (LISBOA, 2020, p. 26). O exemplo que ela dá é que a primeira concepção de poesia era a de “não-verdade”, erigido por Platão (LISBOA, 2020, p.26), ainda hoje ele reaparece sobretudo nos debates sobre a questão da Verdade, mas já no século XVI aparece em Sir Phillip Sidney (2002, p.120) “A poesia não mente pois nunca pretendeu dizer a verdade”. Essas constantes sobreposições e somas ao conceito de poesia não estão incorretos e nem ocultam seu significado, pois se considerarmos que antes de conceito a poesia é lugar e metáfora, vemos que o que mudará é a sua experimentação estética. Uma vez que o poema não é apenas forma, nem apenas criação/artefato do autor, nem mesmo a vontade reflexiva do leitor, mas, para a autora:

O poema não é apenas artefato, nem conjunto de sons articulados, não resulta exclusivamente da experiência do autor, ou do leitor, nem mesmo da experiência coletiva, mas é a súmula e síntese dessas vivências e representações. [...] Requer assim, por parte do leitor apreensão em perspectiva múltipla, através de um conjunto de forças naturais simpatizantes e elementos clarividentes de defesa, intuição e tensão conjugadas. (LISBOA, 2020, p. 27)

No que ainda se soma a capacidade da poesia de se encontrar em verso e prosa:

Linguagem poética e linguagem prosaica não tiveram ainda, nem terão, as suas órbitas delimitadas, tanto em virtude da dificuldade de depuração da poesia, como em vista da universalidade do instinto poético do homem, traído pela sua linguagem. (LISBOA, 2020, p. 29)

A proposição de Henrique Lisboa é interessante foi retira da forma a sua importância taxonômica, sem que afete a composição poemática. Isto é, se não é a forma do poema que o delimita enquanto tal? O uso das imagens poéticas, isto é, a capacidade de conjugar elementos da linguagem, que são afetados por este ou aquele esquema sob uma determinada forma vinda deste mesmo mundo. Mas isso, segundo a autora, não é também visto na forma prosaica. Mesmo os filósofos mais enrijecidos e doutrinários como Hegel e Heidegger recorrem a imagens quando a linguagem conceitual da filosofia se encontra esgotada. Ainda que suas imagens sejam ilustrações fenomenológicas de algo que se quer conceituar, não podemos negar que a amplitude estética da imagem permite um alargar o sentido buscado pelo conceito.

Para acrescentar corpo a este diálogo, trago aqui a concepção de Octávio Paz e Hans Blumenberg, pois além delas se aproximarem do que tratou Henrique Lisboa, acrescenta ao debate e nos dá a possibilidade de irmos ao próximo tópico. Esse mesmo aparato elabora as suas validades de pensamento-ação, uma delas é a faculdade poética ou tratando em um recorte mais teórico, a mimética. Por sua vez, essa possibilidade de criar sentidos para mundo de modo irrealizado, isto é, a elaboração literária não se confunde com o real mesmo partindo dele, “*sem deixar de ser sentido – e transmissão de sentido, o poema é o que está além da linguagem.*” (PAZ, 2012. p. 31). Tal elaboração se descola do real no momento da sua realização no ato de leitura. Nesse descolamento se produz um novo sentido, algo maior e mais amplo, capaz de atuar diretamente na realidade, uma vez que detenha em si metáforas absolutas, se insere de maneira ativa no cenário a partir dos movimentos críticos em torno dele. Se entendermos a metáfora absoluta, como nos apresenta Blumenberg, da seguinte maneira:

Se fosse possível mostrar que tais “transferências” que deveriam ser chamadas de “metáforas absolutas” ocorrem, a fixação e análise de sua função enunciativa, conceitualmente insolúvel, constituiria uma peça essencial da história dos conceitos (neste amplo sentido do termo). [...]. De modo geral, a exposição de metáforas absolutas deve nos permitir repensar profundamente a relação entre fantasia e logos, e justamente no sentido de tomar o campo da fantasia não apenas como substrato para transformações na esfera do conceitual onde, por assim dizer, ele pode ser elaborado e transformado elemento por elemento, até que o estoque de imagens se esgote-, mas como uma esfera catalisadora na qual o mundo conceitual é naturalmente

enriquecido continuamente, mas sem com isso modificar e consumir essa reserva. [Tradução minha] (BLUMENBERG, 2003, p. 44-45).²³

É possível explicar que a existência da metáfora como campo de pensamento, evidencie a incompletude de nosso pensamento. Pois ela se enraíza mesmo nas estruturas mais profundas do *logos* e a arqueologia do subsolo conceitual indica a necessidade de compreendermos que mesmo os conceitos podem se formular a partir da comoção de forças da metáfora absoluta.

Dai vem a relação entre a ubiquidade do sentido e a carência: Por precisar de um sentido para atuar no mundo da vida, em quaisquer um dos tempos, essa mesma precisão é responsável por querer instituir um sentido que dê conta de todo o mundo da vida (Ontologia) e romper com ele, via extravasamento de suas fronteiras e admissão do não-sentido da vida-história.

O poema é imagem pois ele devolve para a originalidade da linguagem, a verdadeira linguagem, como define o autor, o que havia sido soterrado pelo quotidiano. Em termos heideggerianos, dos quais não há dúvida que Paz tivesse certa simpatia: Poesia é toda a palavra que foi (re)habilitada para a autenticidade, pois a poesia, quando se manifesta no poema tem a capacidade de mediar o encontro entre o tempo e o Tempo, nas palavras de Paz,

“Arjuna reconhece as pedras natais como Odisseu. Revive uma imagem, nega a sucessão, reverte o tempo. O poema é mediação: por sua graça, o tempo original, pai dos tempos, encarna em um instante. A sucessão se converte em presente puro, manancial que se alimenta de si mesmo e transmuta o homem.” (PAZ, 1997. p. 45). ”²⁴

Daí a aproximação que Paz faz em relação à magia e à poesia quando afirma que “*A atitude do poeta é semelhante à do mago. Os dois utilizam o princípio da analogia. Os dois agem com fins utilitários e imediatos: não se perguntam o que é o idioma ou a natureza, mas se servem deles para os seus próprios fins.*

Considerando, que a analogia não éposta pelo autor como base do poema, mas para fins de comparação, podemos compreender que Paz estabelece o poema como um lugar para o Homem onde ele pode enxergar a si mesmo de uma posição onde não esteja ativo o isolamento

23 Tradução: “Se fosse possível mostrar que tais “transferências” que deveriam ser chamadas de “metáforas absolutas” ocorrem, a fixação e análise de sua função enunciativa, conceitualmente insolúvel, constituiria uma peça essencial da história dos conceitos (neste amplo sentido do termo). [...]. De modo geral, a exposição de metáforas absolutas deve nos permitir repensar profundamente a relação entre fantasia e logos, e justamente no sentido de tomar o campo da fantasia não apenas como substrato para transformações na esfera do conceitual -onde , por assim dizer, ele pode ser elaborado e transformado elemento por elemento, até que o estoque de imagens se esgote-, mas como uma esfera catalisadora na qual o mundo conceitual é naturalmente enriquecido continuamente, mas sem com isso modificar e consumir essa reserva.” [Tradução do autor]

24 Tradução: “O poema é mediação: graças a ele o tempo original, pai dos tempos se encarna num instante. A sucessão se transforma em presente puro, manancial que se alimenta a si mesmo e transmuta o homem”. In PAZ, Op. Cit., 2012. Página 31.

ontológico do *Dasein*. Ainda que para Paz a magia e a técnica partam do mesmo princípio, o controle de algo. (PAZ, 2012. p. 61).

Mas isso não basta para a definição de sua natureza, compreendemos que sua elaboração ultrapassa o comprometimento ontológico, seu efeito não é diferente no leitor, como momento de existência autêntica “[...] o poema faz do leitor imagem, poesia.” (PAZ, 2012. p. 31)., por meio das várias movimentações cognitivas que a imagem promove em sua realização. Pois ela tem a capacidade de descolar os sentidos impostos pelo consenso cotidiano e deslizá-los para outro lugar de significação.

A significação não é abandonada. Ela só não pode ser mais definida em termos sócio-históricos, uma vez que “*o fato de serem imagens faz as palavras, sem deixar de ser elas mesmas, transcenderem a linguagem enquanto sistema dado de significações históricas. O poema sem deixar de ser palavra e história, transcende a história.*” (PAZ, 2012. p. 31). Sendo bastante repetitivo e para o assombro dos meus pares historiadores, não posso fazer outra coisa senão concordar com Paz quando ele afirma a natureza da poesia em um movimento de separação de sua matéria original. Paz afirma ainda que a poesia nasce muito perto de onde se forma a religião ainda que se afaste dela:

Por um lado, julgo que poesia e religião brotaram da mesma fonte e que não é possível dissociar o poema da sua pretensão de mudar o homem sem recorrer ao risco de reduzir o poema numa forma inofensiva de literatura; por outro lado, acredito que a missão prometeica da poesia moderna consiste em sua beligerância em relação à religião, fonte da sua deliberada intenção de criar um novo “sagrado”, diante do que as igrejas atuais nos oferecem. (PAZ, 2012. p. 124).

Poesia e Mística

A proximidade com a religião fica evidente dentro da obra poética de Henriqueta Lisboa, não necessariamente com o caráter institucional da religião, mas com algo que esteve no centro da religiosidade católica por muito tempo: a mística. A autora não faz um retorno à mística medieval ou às outras experiências místicas passadas, ainda que as mesmas estruturas apareçam nas suas poesias. No entanto, devemos ter dois cuidados em relação à mística: o primeiro se baseia em não a colocar como um substantivo, mas como uma experiência do espírito, mas que se dá na unidade com um todo e um nada. (VANNINI, 2005, p.9) onde o Nada é movimento e caminho (VANNINI, 2005, p.9).

À cotidianidade, Paz contrapõe o Nada e a atitude que este acarreta. A atitude definida de várias formas – *Spleen*, Tédio Profundo ou ainda Angústia – é aquela que permite ao indivíduo

um momento de apreensão do não-sentido do real. Esse mesmo nada, a ausência de inquietações é um local onde nós encontramos a verdadeira textura do real. Mais ainda: Se para Paz a característica chave da mística é a chegada a um lugar mais elevado a partir do fascínio e do contato com *O Nada*, é para nós um cenário inegável dessa ligação, e o seu desejo do Nada é uma constante dentre a literatura possuidora de uma veia mística; o que pensar de toda a experiência estética?

É possível, como aferiu Simone Weil (WEIL, 2020), que toda a vida é/seja prenhe de misticismo, mas reduzir a arte a isso nos levaria a lugar nenhum senão a uma ideia de mística como elemento universal. Em consideração aos eventos da modernidade, principalmente ao da problemática secularização, devemos apontar que o processo que destitui a experiência espiritual das convenções científicas nos obriga a pensarmos uma outra forma de encarar esse vazio. Esta discussão se encaminha de uma maneira mais detida no capítulo referente à metáfora.

Em respeito à biografia e às escolhas de que resolvemos cercar, é necessário notarmos que para Paz a mística não é (1) sistemática, mas ela é (2) um elemento semelhante ao que se dá na experiência estética. Essa semelhança deixa de ser generalista e se torna positiva para o pensamento se notarmos que a proximidade que Paz estabelece é pela via da inação positiva, isto é, da contemplação. Da vida contemplativa que permite que o indivíduo se desligue do mundo da necessidade e, a partir de um relacionamento com o vazio – da ação, da percepção e do sentido de mundo –, se liberte das amarras intramundanas, da sua mundanidade, e se arremeta para um momento de existência plena para além da estante ôntica a qual chamamos de mundo: “[O] Próprio nada se torna ativo pela força do desejo.” (PAZ, 2012, p. 45).

Como é colocado por Heidegger:

O *nadificar* não é um episódio casual, mas como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada. Somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura do ente enquanto tal; o fato de que é ente – e não nada. Mas este “e não é nada”, acrescentado ao nosso discurso, não é um esclarecimento tardio, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o seraí diante do ente enquanto tal. (PAZ, 2012, p. 1989)

Ao aproximarmos a compreensão de Paz da afirmativa categórica heideggeriana, notamos que a concepção de vazio é preenchida por um “desejo de”, um encaminhamento que, uma vez deflagrado, não torna à normalidade da ontologia. O si mesmo é arrancado de sua conformidade e contempla o cenário montado que o cerca. A ele resta observar-se como um outro, *absolutamente outro*. “o que cabe sublinhar no movimento amoroso com o da escrita é o mesmo

desejo de ser outro. Ou seja, se trata de sair e, todo caso da prisão do “Eu” e por sua estrutura falada podemos identificar a prisão da linguagem.” (SCHÄRER-NUSSBERGER, 1989, p.15)

Podemos compreender que a atitude de desejar o nada, a qual Paz destaca nos escritos de São João da Cruz, funciona como uma necessidade de romper com a necessidade que o mundo da vida cria. Para Byung-Chul Han, a necessidade da contemplação é parte do processo criativo da cognição humana, bem como da criação de elementos que ultrapassem a simples representação reprodutiva dela. (CHUL-HAN, 2017, p.35) Isto é, no enfrentamento do aprofundamento da mundanidade, que é ampliado enormemente pelo impacto que a tecnologia e a orientação da vida ao consumo têm na sociedade, valores negativos como o tédio, a distância e a alteridade se tornam salvíficos. A contemplação, a experiência mística e o tédio profundo da inação evidenciam a maior perda imposta pela modernidade: a impossibilidade de uma estrutura que não seja evidentemente pragmática e sempre ocupada à, a isto se soma que “*Um homem distraído nega o mundo moderno.*” (PAZ, 2012, p. 46)

A distração nega o mundo moderno, seus questionamentos se evadem para além do real, “*O distraído se pergunta: o que há do outro lado da vigília e da razão? A distração significa: atração pelo avesso deste mundo*” (PAZ, 2012, p. 46) Não é uma destituição da estrutura de pensamento ou na ausência do desejo/vontade por algo. Mas um atravessamento de todos os entes em prol de algo que se mantém além do que podemos alcançar. Em todos esses casos, a vontade e o desejo (*Begierde*) são determinantes, como no caso da *mimesis*. A experiência de contemplação do vazio, do nada, rompe com a estrutura existencial na qual estamos imersos, uma vez dada a impossibilidade dela nos ser comprehensível em vias analíticas. Mas essa perda é também o maior ganho quando falamos de arte ou mesmo de um momento místico: Retirando-nos do terreno onde a psiquê é uma colcha de retalhos, não dotamos a obra estética ou a epifania de deste ou daqueles objetos (entes), mas as vemos como elas são: Uma totalidade. E essa totalidade ativa completamente a imaginação: O procedimento mimético rompe com o real e o refunda. (PAZ, 2012, p. 46) Esse rompimento se dá como uma violência.

A criação poética tem início como uma violência sobre a linguagem. O primeiro ato desta operação consiste no desarraigamento das palavras. O poeta arranca de suas conexões e misteres habituais: separados do mundo da fala, os vocábulos se tornam únicos, como se tivessem acabados de nascer. O segundo ato é o regresso da palavra: o poema se transforma em objeto de participação. (PAZ, 2012, p.46).

E disto decorrem duas possibilidades. A primeira é que o *desarraigamento* proposto por Paz é uma libertação da palavra de sua mundanidade, que recobre também a própria existência. Em um só movimento o poeta retira todo o peso do cotidiano, do mundo, das palavras e as torna

livres para serem o que elas são, como já definiu Paz: possibilidades de explosão. A Autenticidade é devolvida às palavras. Ao transformar-se em objeto de participação, a palavra poética, ou nesse caso indefinido, a poemática, traz para o centro desse movimento o leitor. Pareceria óbvio dizer que só há literatura se houver leitores, mas a natureza dessa dependência se dá, na compreensão de Iser, em relação à performance que o objeto mimético faz quando é realizado, isto é, lido. O leitor dota a poesia de existência, ao passo em que a poesia faz o leitor existir fora da vitrine do mundo por alguns instantes. Essa relação se amplia ainda mais se considerarmos o poema e seu ambiente, isto é, o povo:

O poeta cria o povo. O povo, ao recitá-lo, recria. Poeta e Leitor são dois momentos de uma mesma realidade alternando-se de uma forma que não é incorreto chamar de cílica. Sua rotação engendra a faísca, a poesia." (PAZ, 2012 p.46)

A experiência estética, a faísca, é também uma experiência de autenticidade do homem que a vive. Pois, por um breve instante, os acordos sobre o que se costuma chamar de realidade não valem mais e o que se impõe como real é o real do texto, o mundo do texto se abre ao leitor como possibilidade e não mais como certeza metafisicamente apoiada. Devemos ter em mente que a mística se torna, dessa forma, a verdadeira condição *in media res* do homem (VANNINI, 2005, p.11) deslocando o homem para o meio da oposição Absoluto X Predicado. A Negação da predicação encaminha o homem ao absoluto, essa passagem é a mística, mas ela é sempre um instante.

Ao se tomar a mística como um instante, ela se dispõe para nós como imagem do mundo da vida, sendo assim não pode ser depurada em conceitos, apenas em conceitos conforme a fins. De modo que a mística necessita de uma estrutura ficcional-metafórica, para ser dita. O que não significa dizer que a mística é um evento fora do comum, mas é um evento cuja apreensão não é comum, é sempre dotada de uma ficcionalidade, pois como experiência, não pode ser transmitida, como pensamento não conceitual necessita do campo metafórico para se definir enquanto tal. Daí a proximidade entre mística e poesia que nos interessa aqui. De modo que não posso, no entanto, resumir todas as experiências místicas a esse ponto determinado.

A Mística na Poesia de Henrique Lisboa

O tema da mística atravessa a poesia de Henrique Lisboa de várias maneiras, mas é interessante notar que sempre encadeado na chave Nada-Absoluto-Experiência. Esse trinômio vai aparecer em suas poesias, sem que seja uma regra ou dogma. Trarei aqui, alguns de seus poemas que expõem a veia mística da autora. Chamo a atenção, no entanto, que não destaco o

Eu-lírico, tampouco reduzo o poema à pessoalidade de Henriqueta Lisboa, mas trago o fenômeno da poesia.

A Face Lívida

Não a face dos mortos.
Nem a face
dos que não coram
aos açoites
da vida.
Porém a face
lívida
dos que resistem
pelo espanto.
Não a face da madrugada
na exaustão
dos soluços.
Mas a face do lago
sem reflexos
quando as águas
entranha.
Não a face da estátua
fria de lua e zéfiro
Mas a face do círio
que se consome
lívida no ardor.

Em “A Face lívida” a poeta traz um percurso do próprio reconhecimento, se no primeiro momento há a negação da lividez, onde se alinham os mortos, a indiferença, os exaustos de sofrer, das estátuas, isto é, das condições que não tem possibilidade de mudar e tornam a vida uma inesgotável repetição apática, os mortos e os que sofrem não podem mudar sua condição, as estátuas e os indiferentes não têm outra saída senão a ataraxia semi-estóica. Em um segundo momento, a autora nos entrega as figuras queativamente vivem a sua autenticidade: os que resistem pelo espanto, a face do lago e o círio. Não há inevitabilidade, não há homogeneidade, além é claro da expressa pela autenticidade do próprio existir; existir resistindo, existir refletindo, existir se consumindo, nos três casos, as existências conferem um sentido que não as pertencem, esse sentido é ao mesmo tempo eterno e transitório, há uma ligação do cotidiano com o absoluto que é transposta em imagens notáveis e na expressa oposição aos elementos perenes e contínuos, a sucessão de imagens, ora negativas, ora positivas nos dá um sentido de visada ao passo que a repetição do termo “face” marca um compasso de idade e vinda em um itinerário composto por imagens que se sobrepõem, sem se confundir. A experiência aqui se funde na existência, mas não é a única forma de tratar a existência feita por Henriqueta Lisboa.

Certa madrugada fria
irei de cabelos soltos
ver como crescem os lírios.

Quero saber como crescem
simples e belos – perfeitos! –
ao abandono dos campos.

Antes que o sol apareça
neblina rompe neblina
com vestes brancas, irei!

Irei no maior sigilo
para que ninguém perceba
contendo a respiração.

Sobre a terra muito fria
dobrando meus frios joelhos
farei perguntas à terra.

Depois de ouvir-lhe o segredo
deitada por entre lírios
adormecerei tranquila.

Como podemos ver na poesia “Os Lírios”: Nos primeiros quatro tercetos, se desenvolve uma estrutura que é prenhe de imagens, porém, ponto a ponto, as estrofes vão esvaziando o sentido cotidiano. O movimento simples de questionamento da vida se dá não pelo pensamento de categorias metafísicas, mas pela ânsia de experimentar a vazies de sentidos que a natureza nos dá enquanto forma; aos poucos vemos o desmonte de uma estrutura cotidiana – cabelos soltos, madrugada, neblina, sigilo – são elementos avessos ao pensamento formal. Não se pensa com o corpo, não se pensa com a experiência. Mesmo a “Antropologia de Esquina” e seus estudos de interação requerem certo afastamento e uma solidão determinada na hora de elaborar concretamente os casos. Na experiência mística há justamente ao contrário: se experimenta o absoluto a partir da imediatez da própria singularidade – dobrarei os joelhos, farei perguntas à terra, ouvirei os segredos e adormecerei – as ações são acompanhadas de gestos que, sem o cuidado, parecem apenas ações fora de uma determinada normalidade. E de fato o são, a mística não se expressa como um ponto fora da curva, mas ela não é a cotidianeidade expressa em uma forma, no poema acima, fica claro que os elementos simbolistas se abrem para um convívio com uma voz cheia de sentido e respostas para os questionamentos. O que se ganha? Segredos, saberes. O que se faz? Adormece. O poema é também embalado por símbolos que retiram dele um nexo causal, estrutura típica da mística. O sentido do mundo é algo a ser conquistado, implorado. Não à toa, os lírios são uma imagem que remontam ao mesmo tempo ao cotidiano

de quem mora no campo, mas também à imagem bíblica – e me atrevendo a pensar mais sobre esta estrutura: a forma como se apresenta a passagem bíblica em Matheus 6:28-30 – “Olhai para os lírios do campo, como eles crescem; não trabalham nem fiam; E eu vos digo que nem mesmo Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles.” Os lírios do campo ganham uma nova significação, de contar segredos, ao mesmo tempo em que se mantém na sua simplicidade majestosa. Tal movimento de soma de imagens, não opera por uma síntese, mas por uma convivência tensa entre os dois elementos. Essa tensão é criadora de múltiplos sentidos e se desdobrará em cada leitor.

Amortecer
pelo infinito
para a duração
da carícia

Em “Amor” a estrutura simples da versificação modernista explora a metáfora. Aqui dois sentidos opostos em relação ao tempo se chocam e criam um outro tempo que não pode ser depurado em conceitos: Infinito x Duração da Carícia (Instante). A mística liga imediatamente a experiência de desejo, de carícia, isto é o lugar momentâneo do amor, a uma imediação mais ampla e interminável, o infinito. O tempo é amortecido, ele corre devagar como o infinito das forças que o compõem. As poucas palavras contêm em si uma metáfora mais explosiva e absoluta que os poemas mais descritivos. Carícia e Infinito são elementos da mesma ação, assim como amortecer, brinca com os ouvidos e olhos, pois pode ser amortecer e amor-tecer, as quatro sílabas mantém exatamente o mesmo ritmo, a mesma forma, mas não o mesmo sentido, os dois sentidos estão ali, mas nenhum deles se anula, fazer o amor e demorar-se nele acontecem ao mesmo tempo.

Considerações

A dificuldade de lidar com um objeto tão complexo está na possibilidade de quebrá-lo ao tentar desmontar. A poesia não se deixa captar apenas em conceitos, é preciso pensar como, a partir e com ela salvaguarda é que o próprio poema é *pharmakon*: do mesmo modo que ele aponta a impossibilidade de responder conceitualmente a respeito da poesia, não nos deixa órfãos de crítica, pois há ainda a convergência entre seus dois campos de atuação, onde algo novo se abre: a metáfora como episteme instável, mas continua na história do pensamento ocidental. O poema só responde pelo Ser da poesia quando deixa de ser mera forma a ser preenchida.

Ainda que ela não provoque uma resposta única, ela nos permite contornar certas passagens intransponíveis. Essa é a nossa única saída ante um objeto não impenetravelmente aberto quanto a poesia: a identificação de sua metacinese, isto é, do resultante das forças que a metáfora exerce e de tudo o que ela move e comove. O elemento que místico usado para definir sua relação de desejo por algo que não se coloca no mundo da vida e apesar disso encobre todo ele. Ser nada e ser tudo, ao mesmo tempo, detém a mesma validade vazia que a experiência mística necessita para acontecer.

Uma questão fundamental que podemos fazer aqui é: *como captar a poesia, se cada poema se apresenta como algo diferente e irredutível?* a resposta mais direta pergunta seria: não tentar reduzir a conceitos algo que não é conceito. A primeira possibilidade de aproximação historiográfica à atualidade da poesia passa antes pelo compromisso ético de aceitar que aquele objeto é inesgotável. A segunda é, tomar a sua natureza fantasmática como a única realidade possível, com isso quero dizer, que a verossimilhança é um elemento de pura instabilidade com aparência estável, abraçá-lo é como falar com os mortos e esperar respostas atuais.

Referências

- BLUMENBERG, Hans. **Paradigmas para una metaforología**. Trotta, Madrid, 2003.
- GEHLEN, Arnold. **Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung**. Surkamp-Verlag, Berlim, 1940.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Editora Vozes: Petrópolis, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1989.
- LISBOA, Henrique. **Obras Completas**. Volume II e Volume III. Editora Peirópolis, São Paulo, 2020.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Tradução: Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PAZ, Octavio **Ladera Este**. Joaquín Mortiz México (D.F.), 1967
- SCHÄRER-NUSSBERGER, Maya. **Octavio Paz Trayectorias y visiones**. Fondo de Cultura Económica: México (D.F) 1989
- VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. Loyola: São Paulo, 2005
- WEIL, Simone. **O Peso e a Graça**. Editora Chão da Feira: Belo Horizonte, 2020.

EMOÇÕES POLÍTICAS EM TEMPOS PRÉ-MODERNOS: A IDADE MÉDIA*Almir Marques de Souza Junior²⁵*

Resumo: Este artigo investiga as emoções políticas como elementos centrais na constituição das relações de poder na Idade Média, com ênfase em sua articulação simbólica, ritual e performativa. A hipótese central é que as emoções não apenas expressam estados individuais, mas operam como práticas sociais reguladas, que legitimam autoridades, mobilizam lealdades e estruturam identidades coletivas. A hipótese secundária sustenta que essas emoções são historicamente construídas e culturalmente codificadas, constituindo verdadeiros “regimes emocionais”. A partir das contribuições de autores como William Reddy, Barbara Rosenwein e Marc Bloch, o estudo propõe que a compreensão das emoções permite acessar as engrenagens invisíveis da política medieval. Ao analisar cerimônias régias, práticas religiosas e produções culturais, como as *Cantigas de Santa Maria*, o texto demonstra que afetos como medo, júbilo e devoção não eram apenas consequências das estruturas de poder, mas também ferramentas ativas de sua reprodução e contestação. O objetivo é reforçar a relevância da história das emoções como chave interpretativa indispensável para os estudos políticos medievais.

Palavras-chave: História das emoções; Política medieval; Regimes emocionais; Rituais de poder; Comunidades emocionais.

Abstract: This article examines political emotions as central elements in shaping power relations during the Middle Ages, emphasizing their symbolic, ritual, and performative dimensions. The central hypothesis is that emotions do not merely express individual states, but function as socially regulated practices that legitimize authority, mobilize loyalties, and structure collective identities. A secondary hypothesis argues that these emotions are historically constructed and culturally codified, forming what William Reddy calls “emotional regimes.” Drawing on the work of Reddy, Barbara Rosenwein, and Marc Bloch, the study proposes that the analysis of emotions offers access to the invisible mechanisms of medieval politics. Through the examination of royal ceremonies, religious practices, and cultural productions such as the *Cantigas de Santa Maria*, the article demonstrates that affects such as fear, joy, and devotion were not only consequences of power structures but also active instruments in their reproduction and contestation. The aim is to highlight the relevance of the history of emotions as an interpretive key to understanding medieval political dynamics.

Keywords: History of emotions; Medieval politics; Emotional regimes; Rituals of power; Emotional communities.

Por que estudar as emoções políticas?

A proposta de se estudar as emoções através do tempo apresenta-se como frutífera para o conhecimento histórico, uma vez que elas não apenas expressam estados individuais, mas organizam práticas coletivas, legitimam poderes e moldam identidades. As emoções são componentes estruturantes da experiência humana, influenciando decisões políticas,

²⁵ Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense e Graduado pela mesma instituição. Atualmente é professor da Universidade Estadual de Goiás - UEG no curso de História (Câmpus Norte - Sede: Urucuá). Desenvolve pesquisa na área de história, tendo como último projeto a temática da “História Global do mundo pré-moderno”

mobilizações sociais e rituais de autoridade. Ao serem reguladas, incentivadas ou reprimidas, podem se tornar instrumentos de coesão ou contestação social. Já no campo da política, as emoções configuram vínculos de lealdade, produzem consensos, adesões ou inflamam resistências, revoltas e oposições.

Mesmo se a investigação histórica se projetar sobre temporalidades mais distantes da nossa, como a Idade Média por exemplo, ainda poderíamos perceber como as emoções mobilizam a ação dos indivíduos na sociedade. Vejamos alguns exemplos: neste período, poderíamos destacar o medo do além e do inferno, que era alimentado por pregações e práticas evangelizadoras, e que servia como instrumento para fortalecer a influência e o domínio da Igreja sobre a sociedade. Também poderíamos destacar o júbilo coletivo nas cerimônias de coroação real, que reforçava a legitimidade do soberano diante da população, reforçando a crença como o escolhido por Deus para governar por sua graça. Em outros episódios, as penitências públicas mobilizavam sentimentos de compaixão e respeito pelos homens e mulheres que se humilhavam e público pela sua fé. Poderíamos inclusive resgatar aqui o episódio da Penitência Canossa, de 1077, protagonizado pelo sacro imperador romano-germânico Henrique IV. A vexação a qual ele se submete para reverter sua excomunhão pelo papa não pode apenas ser compreendida pelos historiadores como simples ritualística burocrática ou ato pragmático. Há no episódio todo um conjunto de sentimentos envolvidos, tanto da parte do príncipe, quanto da parte de seus observadores, e o significado que estas emoções tinham no século XI é sim do interesse do historiador, especialmente daqueles que trabalham com a política.

Dessa forma, ao propormos esta breve reflexão sobre as emoções políticas, pretendemos destacar que a compreensão dos afetos coletivos é fundamental para revelar as engrenagens invisíveis que sustentavam o exercício, a contestação e a transformação do poder na Idade Média. O objetivo final seria perceber que, longe de serem simples manifestações pessoais ou irracionais, os sentimentos eram articulados de maneira estratégica nas práticas políticas, religiosas e sociais, moldando vínculos de autoridade, legitimidade e resistência. Assim, pesquisar os sentimentos no passado nos leva a reconhecer que as dinâmicas históricas não foram apenas impulsionadas por cálculos racionais, mas também profundamente atravessadas por sensibilidades compartilhadas, expectativas coletivas e gestos emocionais performativos.

Partindo desse entendimento, o presente artigo propõe examinar de que maneira a historiografia, especialmente àquela dedicada à Idade Média, já tangenciou ou incorporou a dimensão emocional em suas análises políticas, resgatando contribuições fundamentais para pensar o lugar dos afetos na história e suas implicações para a leitura crítica do presente.

Uma definição teórica da questão

É preciso contextualizar a história das emoções dentro do processo de transformação das Ciências Sociais entre fins dos anos 1970 e início dos anos 1980. Esse giro implicou uma mudança de paradigma: em vez de analisar os fenômenos sociais apenas por meio de estruturas econômicas, políticas ou institucionais, passou-se a dar ênfase às práticas simbólicas, aos discursos, às representações e aos sistemas de significados que orientam a ação humana. Influenciada por autores como Clifford Geertz, Michel Foucault e Edward Said, a virada cultural propôs que a cultura não é um simples reflexo das estruturas materiais, mas um espaço de produção e disputa de sentidos, no qual se constroem identidades, normas e hierarquias.

No campo da história, essa perspectiva representou uma ruptura com abordagens que privilegiavam explicações deterministas ou exclusivamente estruturais, como as da história econômica marxista ou da escola dos Annales em sua primeira fase. No campo da história, a análise da cultura passou a considerar os sujeitos históricos como agentes interpretativos, que constroem o mundo a partir de linguagens, crenças, rituais e emoções. Assim, temas antes marginalizados — como corpo, gênero, sexualidade, religiosidade popular, afetos e subjetividades — ganharam centralidade. O historiador deixou de ser apenas um analista de causas e efeitos para se tornar um intérprete das formas como os indivíduos e grupos produziram sentido para sua existência e seus conflitos.

Nesse contexto, a história das emoções partiu do reconhecimento de que os afetos não são universais nem meramente biológicos, mas construídos historicamente conforme normas sociais e valores culturais. Estudar emoções, portanto, tornou-se um caminho para compreender como as sociedades do passado estruturavam suas relações de poder, definiam fronteiras morais e produziam sujeitos políticos.

William Reddy, em *The Navigation of Feeling* (2001), cunhou os conceitos de “emotivos” e “regimes emocionais” para explicar como as emoções não apenas refletem realidades sociais, mas também as produzem. Ele argumenta que todo regime político busca, em maior ou menor grau, controlar os afetos, determinando quais sentimentos são socialmente aceitáveis, reprimíveis ou desejáveis. A performance emocional, nesse sentido, constitui uma forma de ação política que molda comportamentos e legitima autoridades. Reddy enfatiza este caráter performativo das emoções, mostrando que elas não apenas expressam estados internos, mas também criam realidades políticas concretas. Para o autor, o controle — ou a tentativa de controle — das emoções é uma ação central em qualquer configuração de poder. Em sua pesquisa, examinou o processo revolucionário francês do final do século XVIII, buscando

compreender como a população trabalhadora se mobilizou contra a monarquia e a aristocracia, propondo um novo “regime emocional” mais conectado às classes subalternas. Embora não seja nosso objetivo resgatar aqui todo o seu argumento, interessa-nos destacar seu método de análise, que coloca as emoções no centro da relação entre poder e sociedade. A partir dessa perspectiva, fica evidente que os processos históricos não podem ser plenamente compreendidos sem considerar a dimensão emocional das práticas políticas e sociais.

As emoções políticas mais especificamente podem ser compreendidas como afetos historicamente situados que influenciam, estruturam e são estruturados pelas relações de poder, formas de autoridade e dinâmicas de pertencimento coletivo. Longe de serem reações instintivas ou irracionais, as emoções políticas operam como modos legítimos de ação e linguagem no campo político, configurando comportamentos, alianças e antagonismos.

No Brasil, Edson Silva de Lima comprehende o conceito de emoções políticas como formas de sentir que estão diretamente relacionadas a processos de disputa de sentido, construção de narrativas históricas e engajamento político. Em seu artigo *Ensino de história: enfrentando o negacionismo a partir das emoções* (2023), ele argumenta que as emoções políticas não devem ser vistas como obstáculos à razão, mas como componentes fundamentais da experiência histórica e da formação cidadã. Para Lima, essas emoções são socialmente construídas, carregadas de valores e memórias, e desempenham um papel decisivo tanto na adesão quanto na rejeição de discursos históricos e identitários. Elas atravessam práticas educativas, discursos públicos e disputas de memória, sendo, portanto, essenciais para pensar o ensino de história como uma arena de formação sensível e crítica. Em sua perspectiva, lidar com as emoções políticas no ensino é reconhecer que sentimentos como indignação, orgulho, medo ou empatia são indissociáveis dos modos como as pessoas interpretam e se posicionam diante do passado e do presente.

Christophe Prochasson, no artigo *Emoções e Política: Primeiras Aproximações* (2005), propõe a construção de uma "História Social das Emoções Políticas" como resposta às limitações da historiografia tradicional, que privilegiou uma concepção racionalista da ação histórica. Para o autor, a oposição clássica entre emoção e razão, sustentada pelo pensamento político moderno, é um falso problema: as emoções não são irracionais nem exteriores à política, mas constituem um regime próprio de inteligibilidade e ação. Estão, portanto, no cerne dos processos de adesão, mobilização e legitimação do poder. Ignorar a dimensão emocional, segundo Prochasson, empobrece a análise das dinâmicas políticas e obscurece a complexidade das práticas sociais.

O autor também critica a resistência da historiografia contemporânea em lidar com as emoções, atribuindo esse receio a uma desconfiança herdada da psicologia, frequentemente associada ao irracionalismo ou ao individualismo excessivo. No entanto, ele afirma que as emoções são estruturantes da vida social e política, e não apenas resíduos subjetivos sem relevância histórica. A História Social e a História Política, ao priorizarem a figura do sujeito racional e deliberante, negligenciaram a força simbólica e afetiva que permeia a ação política. Essa postura reproduziu uma dicotomia artificial entre razão e afeto, impedindo uma leitura mais completa dos mecanismos históricos de poder e transformação. Como alternativa, Prochasson propõe um protocolo para tratar as emoções como operadores históricos fundamentais, inaugurando o que ele denomina de "História Social das Emoções Políticas".

Esta [História Social das Emoções Políticas] teria não apenas a vantagem de colocar em funcionamento um protocolo razoável, que de forma alguma leva ao posicionamento do indivíduo no centro dos processos sociais, e nem tende a reduzi-lo à condição de máquina produtora de um determinismo isento de falhas. Ela também teria a virtude de pôr em dia aquilo que normalmente é mais rechaçado, que propriamente contestado, pelo modo de atuar dos historiadores. [...] Daqui em diante, entende-se que a política se faz com um conjunto de signos que conclamam os reflexos identitários, não passando somente pelo reconhecimento das opiniões demandadas, ou só pelo teor ideológico do discurso. A adesão mobiliza todo um conjunto de processos complexos, que jamais se esgotam na cognição, mesmo em se tratando dos mais racionais dos interesses. É esta parte emocional, que preside a constituição do vínculo político, que convém abordar numa perspectiva histórica (PROCHASSON, 2005, p?.).

Hoje, as emoções políticas constituem uma chave de leitura promissora para a compreensão das relações de poder, autoridade e legitimidade ao longo da história. Longe de serem manifestações privadas ou irracionais alheias ao domínio político, as emoções são hoje entendidas como operadores de sentido social e histórico, estruturados por contextos culturais e normativos específicos.

Barbara Rosenwein, por sua vez, em *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006), introduz a noção de "comunidades emocionais", conceito que visa superar a ideia de que as emoções seguem uma linha evolutiva contínua, como sugeria Norbert Elias. Se distanciando das noções de “civilização” e “processo civilizador” de Elias, Rosenwein pontua que grupos sociais compartilham um conjunto comum de normas afetivas, evidenciando a dimensão coletiva da experiência. A percepção deste tipo de fenômeno social nos possibilita compreender as dinâmicas vivenciadas por tais grupos dentro do seu respectivo tempo histórico.

Para estudar uma comunidade emocional é necessário escolher uma comunidade (e justificar a relevância histórica dessa escolha). Em seguida,

faça uma lista das emoções que aquela comunidade expressou. Como você pode descobri-las? A resposta errada para esta questão é: procurando por termos que nós, hoje em dia, consideramos como emoções. Muitas vezes as emoções são encontradas em palavras, experiências, virtudes e vícios conectados com o coração, por isso comece por eles. Por exemplo, quando eu vi a frase “coração pesado” (que foi continuamente empregada em cartas da família Paston no século XV), eu listei “pesado” como uma de suas emoções (contextualmente, a palavra significava aquilo que nós entendemos por “triste”) (ROSENWEIN, 2023, p.7).

Para Rosenwein, diferentes grupos sociais, em diferentes épocas, estruturam e expressam seus afetos de maneira singular, conforme valores, códigos simbólicos e expectativas sociais próprios. As emoções, nesse sentido, não são universais nem espontâneas, mas moldadas coletivamente, sendo fundamentais para a coesão, distinção e funcionamento interno dos grupos. Seu trabalho permite compreender que estudar as emoções é também estudar a cultura política e social das comunidades históricas

Uma história das emoções na Idade Média

Após a consolidação do conceito de comunidades emocionais e da crítica à oposição entre razão e emoção, novas abordagens surgiram para aprofundar a compreensão das emoções como componentes estruturantes da prática política. Damien Boquet e Piroska Nagy, na obra *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages* (2018), aprofundam o debate ao analisar como os afetos não apenas permeavam a vida cotidiana, mas também estruturavam de forma decisiva os rituais públicos, as práticas políticas e a organização simbólica do poder na Idade Média. Para esses autores, as emoções eram socialmente codificadas e comunicadas através de gestos, cerimônias, representações iconográficas e textos litúrgicos, compondo uma verdadeira “gramática emocional” partilhada entre as elites e os demais estratos sociais. Essa gramática não era espontânea, mas cuidadosamente regulada para produzir efeitos de adesão, reverência ou temor, fundamentais para a legitimação do poder político e religioso. Em seu estudo, os autores mostram que manifestações públicas de alegria, tristeza, compaixão ou ira não eram simples expressões individuais, mas dispositivos performativos que reforçavam a ordem social e definiam hierarquias. A humilhação ritual do governante penitente, como o caso já mencionado de Henrique IV em 1077, por exemplo, não apenas punia simbolicamente o transgressor, mas também restaurava o equilíbrio emocional da coletividade, reafirmando a autoridade das instâncias eclesiásticas sobre o poder temporal.

Antes mesmo da formalização da história das emoções como campo historiográfico, alguns estudos já revelavam a importância dos afetos coletivos na constituição das estruturas

sociais e políticas medievais. Um exemplo notável é a obra de Georges Duby, particularmente em *O Ano Mil e Ano 1000, Ano 2000: Em Busca de Nossos Medos*. Nessas obras, Duby analisa como o medo escatológico — o pavor do fim dos tempos, do juízo final e da condenação eterna — modelou profundamente o imaginário social no ocidente medieval. Ele argumenta que, nos anos em torno do ano 1000, os homens e mulheres da Europa cristã experimentaram um estado de inquietação coletiva alimentado por transformações sociais intensas, como a reordenação feudal das terras, a crise das estruturas políticas carolíngias e a renovação espiritual promovida pela Igreja. Esse medo não se manifestava apenas em crenças religiosas privadas, mas estruturava comportamentos sociais amplos: incentivava práticas penitenciais públicas, estimulava a doação de terras e riquezas às instituições religiosas, e reforçava a submissão aos poderes eclesiásticos como forma de salvação.

Duby demonstra que a Igreja, consciente da força desses sentimentos, instrumentalizou o medo para consolidar sua autoridade e promover reformas morais e disciplinares. A cultura emocional centrada no temor do castigo divino, segundo o autor, foi fundamental para o reforço da ordem social feudal e para a legitimação das hierarquias existentes. Embora Duby não se identificasse explicitamente com a história das emoções, suas análises antecipam preocupações centrais do campo, ao enfatizar os temores e a reação da sociedade diante destas angústias.

Em outra obra, *O Tempo das Catedrais* (1996) Duby oferece uma contribuição fundamental para a reflexão sobre as emoções políticas na Idade Média, ainda que não trate diretamente da história das emoções como campo específico. O autor analisa a construção das grandes catedrais góticas como expressões materiais de uma espiritualidade coletiva que buscava um novo vínculo afetivo com o sagrado. Entre os elementos mais destacados, o autor enfatiza o papel da luz como catalisador dos sentimentos religiosos. A arquitetura das catedrais, com seus vitrais coloridos e suas estruturas abertas, foi projetada para inundar o espaço com luz, simbolizando a presença divina e provocando no fiel uma experiência sensorial intensa de maravilhamento, reverência e esperança. Para Duby, essa luz não era apenas um elemento estético, mas um instrumento de elevação espiritual e de orientação emocional, capaz de conduzir as almas para Deus e reforçar a autoridade da Igreja sobre a comunidade dos crentes. A experiência luminosa dentro das catedrais servia, portanto, como uma tecnologia emocional que articulava sensibilidades religiosas e legitimação política. Nesse sentido, *O Tempo das Catedrais* evidencia como o controle das emoções, através de dispositivos simbólicos e sensoriais como a luz, era central para a organização da vida social e espiritual na Idade Média.

A reflexão sobre a busca por uma nova espiritualidade, mencionada anteriormente, encontra aprofundamento significativo no livro *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*

(1995), de André Vauchez. O autor examina as transformações da experiência religiosa entre os séculos XI e XV, destacando o desejo crescente, especialmente no século XIII, de uma vivência espiritual mais direta e afetiva, menos mediada pelas estruturas clericais tradicionais. Em um contexto de urbanização crescente, mudanças sociais e reformulações internas da Igreja, a espiritualidade medieval passou a se expressar de maneira cada vez mais pessoal, marcada por um forte componente emocional.

No começo do século XIII, restava encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho, no seio da Igreja e no coração do mundo. Foi esse o papel histórico dos fundadores das ordens mendicantes, são Francisco de Assis e são Domingos, assim como seus filhos espirituais e seus êmulos: elaborar e difundir essa fórmula em todos os níveis da sociedade, especialmente nos meios urbanos (VAUCHEZ, 1995, p.126).

Vauchez identifica como principal manifestação desse anseio a proliferação das ordens mendicantes, particularmente os franciscanos e dominicanos, que propunham a prática da pobreza evangélica e da pregação itinerante. São Francisco de Assis, ao adotar a vida pobre e ao imitar radicalmente a trajetória de Cristo, simbolizou o ideal de uma espiritualidade profundamente sentida e vivida no corpo e na vida cotidiana. Essa religiosidade buscava um envolvimento emocional mais intenso, privilegiando práticas que suscitassem identificação afetiva com o sofrimento e a paixão de Cristo.

A busca pela vivência direta do sagrado também se expressou no crescimento de experiências místicas como a de Santa Ângela de Foligno (c. 1248–1309), uma freira terciária franciscana da Itália. A santa deixou um testemunho impressionante em seu *Memorial*, onde descreve um caminho espiritual marcado por visões, êxtases e sentimentos de intensa compaixão pelo sofrimento de Cristo. Sua trajetória espiritual enfatizava a necessidade de experimentar sensorialmente a dor e a glória de Cristo, a ponto de seu corpo ser atravessado por experiências de êxtase, choro convulsivo e perda temporária dos sentidos diante da contemplação do divino.

Em contexto semelhante André Vauchez mostra, também no século XIII, o crescimento das procissões penitenciais, nas quais grupos de fiéis percorriam as ruas em atos públicos de arrependimento, frequentemente envolvendo flagelações e outras formas de mortificação corporal.

Desde o século XII a espiritualidade penitencial [...] inspirara explosões de fervor excepcionais, que os cronistas italianos da época designaram com o nome de "devoções". A mais célebre foi a dos flagelantes, que partiu de Perugia em 1260 e atingiu depois todo o centro e o norte da Itália. A prática coletiva da flagelação por leigos é mencionada nesse ano, pela primeira vez: um penitente de Perugia, Rainier Fasani, que afirmava ter recebido da Virgem

Maria uma carta exortando-o a flagelar-se publicamente, tomou a frente de uma procissão expiatória de um tipo desconhecido até então, que percorreu as ruas da cidade. Os participantes se chicoteavam na altura do ombro direito e nas costas, até a efusão de sangue, suplicando a Deus que afastasse de sua cidade a "grande atribulação" que ameaçava abater-se, segundo eles, sobre os seus habitantes. A flagelação não era desconhecida na Itália, mas até então era uma prática penitencial privada - os monges mais zelosos se fustigavam às vezes em suas celas - ou litúrgica: ela era infligida aos grandes pecadores que pedissem e obtivessem a reconciliação com a Igreja, ao fim de uma penitência pública. A novidade introduzida pelos flagelantes de 1260 residia no fato de que, a partir de então, ela era praticada em recinto aberto, à vista de todos, pelos fiéis que o desejasse (VAUCHEZ, 1995, p.146-147).

Essas manifestações não apenas expressavam a devoção individual, mas também serviam como meios de identificação coletiva com o sofrimento de Cristo, reforçando a coesão social e a autoridade da Igreja. Vauchez observa que as práticas, inicialmente restritas aos ambientes monásticos, foram gradualmente adotadas pelos leigos, evidenciando uma democratização das expressões de fé. As procissões penitenciais tornaram-se, assim, uma forma de os fiéis leigos se apropriarem de rituais anteriormente exclusivos do clero, buscando uma conexão mais íntima com o divino. Essa tendência reflete a transformação da espiritualidade medieval, marcada por uma crescente valorização das experiências pessoais e emocionais na vivência religiosa.

Esse desejo de experimentar a fé de maneira mais emocional e sensível também levou ao surgimento de confrarias leigas e movimentos de piedade coletiva que valorizavam práticas de caridade, oração comunitária e solidariedade. Ao privilegiar a experiência interior e a expressão afetiva, a nova espiritualidade do século XIII transformou as práticas religiosas e abriu novas possibilidades de relação entre o indivíduo, a comunidade e o divino. André Vauchez, assim, contribui para a compreensão de como as emoções moldaram de forma decisiva as formas de religiosidade e sociabilidade na Baixa Idade Média.

Uma história das emoções políticas na Idade Média.

A investigação das emoções políticas em contextos históricos exige métodos que sejam sensíveis às expressões afetivas e capazes de situá-las dentro das normas sociais e culturais de cada época. Para isso, historiadores como Rosenwein, Reddy, Boquet e Nagy propuseram abordagens específicas que articulam diversas fontes e dimensões da prática social. Um primeiro método consiste na análise de fontes discursivas e textuais, como cartas, crônicas e documentos jurídicos, que permitem identificar padrões emocionais e vocabulários afetivos compartilhados por determinados grupos. A esse trabalho, soma-se a contextualização histórica das emoções, que, inspirada na noção de "regimes emocionais" de Reddy, busca entender quais

sentimentos eram incentivados, reprimidos ou valorizados em cada sociedade. Outro caminho é a análise performativa dos rituais públicos, prática essencial para autores como Boquet e Nagy, que consideram cerimônias, penitências e gestos como expressões organizadas de afetos que reforçam hierarquias políticas. Além disso, o estudo da materialidade emocional — ícones, insígnias de poder, arquitetura sacra — revela como objetos e espaços eram usados para suscitar e regular emoções coletivas. Por fim, a comparação transcultural e temporal oferece uma perspectiva mais ampla, permitindo identificar tanto continuidades quanto rupturas na mobilização das emoções políticas em diferentes sociedades históricas.

Para abordar as emoções ligadas ao poder político medieval, é fundamental considerar exemplos envolvendo seus representantes máximos: os monarcas. A historiografia já dedicou atenção significativa à temática régia, com obras icônicas produzidas ao longo do século XX. Entre essas, destaca-se o clássico *Os Reis Taumaturgos* (2006), de Marc Bloch, uma referência obrigatória para quem deseja compreender a articulação entre poder, crença e emoção no medievo. Neste estudo, Bloch analisa a crença difundida na França e na Inglaterra de que certos reis, por grça divino, possuíam o dom de curar doenças, especialmente a escrófula, por meio do toque. Essa prática, que perdurou por séculos, revela como a monarquia medieval fundamentava sua autoridade não apenas em estruturas jurídicas ou militares, mas também em rituais carregados de significado emocional e simbólico. Segundo o próprio Bloch argumenta, o gesto do rei curador, amplamente celebrado e ritualizado, mobilizava sentimentos de fé e reverência entre os súditos, reforçando a crença de que os governantes comungavam da esfera do sagrado. O autor demonstra que a eficácia desse ritual não residia em sua veracidade médica, mas na força coletiva da crença, que reforçava a legitimidade do soberano como escolhido e protegido por Deus.

O chamado “milagre do toque das escrófulas”, atribuído aos reis da França e da Inglaterra, contribuiu para o desenvolvimento de uma verdadeira espiritualidade régia paralela, marcada por práticas rituais e crenças populares em torno da figura do monarca. Nesse contexto, destaca-se o culto a São Remígio de Reims (c.533 EC), considerado o bispo responsável pelo batismo e unção de **Clóvis**, rei dos francos, no final do século V. A tradição segundo a qual esse batismo teria sido realizado com uma âmbula sagrada — conhecida como *Sainte Ampoule* — entregue milagrosamente por uma pomba simbolizando o Espírito Santo, conferia ao rito uma dimensão mística que transcendia o simples gesto litúrgico. Essa narrativa foi fundamental para a construção da legitimidade espiritual da monarquia francesa, pois implicava que a unção real tinha origem divina e não meramente humana. A *Sainte Ampoule*, guardada na catedral de Reims, tornou-se objeto de veneração e passou a ser usada nas cerimônias de coroação dos reis

da França, vinculando diretamente o poder temporal à esfera do sagrado. A crença nesse milagre e sua associação direta com a figura do monarca motivaram práticas devocionais e peregrinações até a modernidade.

A obra *Os Dois Corpos do Rei* (1997), de Ernst Kantorowicz, é uma das contribuições mais influentes para a compreensão da construção simbólica e teológica da autoridade monárquica na Idade Média. Nesse estudo, Kantorowicz analisa a elaboração jurídica e litúrgica da doutrina segundo a qual o rei possuía dois corpos: o corpo físico, sujeito à doença, à decadência e à morte; e o corpo político, imperecível, que encarnava a continuidade do reino e da soberania. Essa concepção permitia que a figura do monarca fosse pensada não apenas como um indivíduo, mas como um elo entre o terreno e o transcendental, incorporando a ordem divina na ordem humana.

A força da tese de Kantorowicz reside na análise de como essa dualidade foi construída ao longo de séculos por meio de discursos teológicos, jurisprudenciais e iconográficos, permitindo que o rei fosse visto como uma figura quase sacralizada. A relação dessa obra com a proposta deste artigo se estabelece na medida em que a ideia dos dois corpos do rei depende de uma complexa gramática simbólica e emocional que sustentava a autoridade régia. A reverência, o temor reverencial, o luto público pela morte do monarca, e a alegria ritual de sua coroação ou casamento não eram apenas atos ceremoniais, mas manifestações afetivas que davam forma concreta à separação — e simultânea fusão — entre o corpo humano e o corpo político do rei. Assim, a obra de Kantorowicz revela como as emoções mobilizadas em torno da figura régia eram fundamentais para a legitimação e reprodução do poder.

Deixando o eixo Inglaterra, França e Alemanha, também temos numerosas produções que contemplam a monarquia dentro de uma perspectiva simbólica e sacralizada. Na Espanha, a obra de José Manuel Nieto Soria aborda tanto os fundamentos ideológicos do poder régio quanto as cerimônias e liturgias que envolvem o governante. Nieto Soria indica que a construção da sacralidade régia castelhana se relacionava com elementos mais comuns à realidade sociopolítica da Península Ibérica e justamente em função disso divergia das suas contrapartes inglesas e francesas. Em vez de aplicarem a cura pelo toque de suas mãos, os reis ibéricos buscavam o sagrado ressaltando uma aproximação maior entre eles, a Virgem Maria, e os santos católicos como São Tiago e São Jorge. Poderíamos aqui citar o exemplo do Rei castelhano Afonso X (1252-1284) que cunhou sua fama graças a uma intensa produção intelectual nas mais diferentes esferas do conhecimento.

A obra afonsina contemplava matérias que iam desde a história, na forma de crônicas régias²⁶, códigos legislativos²⁷, jogos e lazer²⁸, astronomia²⁹ e música³⁰. Se Analisarmos somente essa última, podemos ver um esforço coordenado na divulgação de uma imagem régia que mostra o governante tanto como piedoso, como também um crente fiel à mãe de Deus.

Nos códices em que se encontram registradas as *Cantigas de Santa Maria* – um

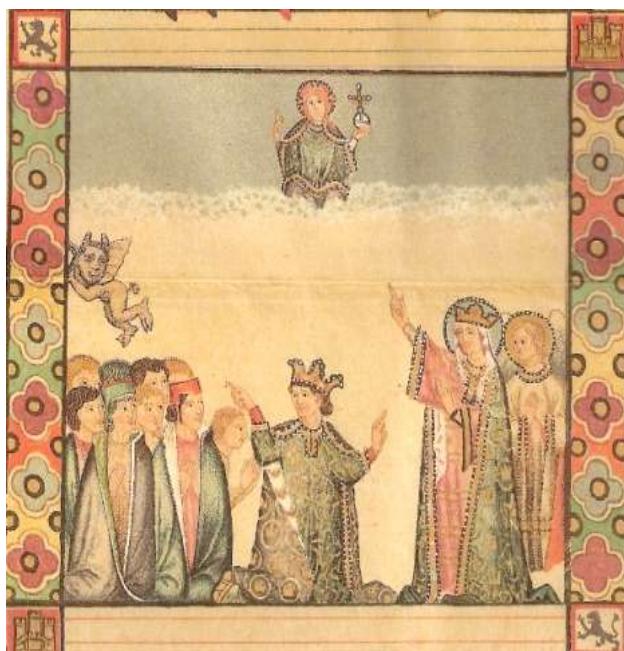


Figura 1- Cantiga CXXX - código rico. O rei Afonso décimo diz a seu súditos como Santa Maria é o único caminho para se alcançar a Deus.

cancioneiro que exortava os milagres atribuídos a esta Santa, obra esta que gozou de grande popularidade no período – combinam-se elementos diversos que não incluíam apenas a música, mas também textos e imagens. Não apenas as iluminuras presentes nos códices, mas as canções contidas neles mostram frequentemente um enredo em que os protagonistas são ou o próprio rei Afonso X ou Santa Maria, quando não ambos.

As *Cantigas de Santa Maria* localizam-se no cerne de toda uma tradição cristã que remonta ao século XII, em meio a todo um processo de crescimento do culto mariano. Desde aquele momento, já é possível perceber a circulação de histórias sobre a figura da Virgem e dos milagres por ela perpetrado (VALMAR. 1990. p.83). Nas *Cantigas*, a figura do rei-bardo não se reservava unicamente às representações pictóricas. O texto de suas canções guardava estreita

26 Destacamos aqui a *Primera Crónica General de España*, que influenciou a historiografia de toda a península até o século XX.

27 Como as *Siete Partidas* e o *Fuero Real*...

28 *El Libros del ajedrez, dados y tablas...*

29 *Livros do saber de astronomia*.

30 *Las Cantigas de Santa Maria*.

semelhança com as demais obras produzidas pelos *scriptoria* castelhanos da segunda metade do século XIII.

O próprio poema da canção mostra-se, na mesma medida, como uma obra de louvor. Em sua última estrofe encontra-se uma verdadeira profissão de fé por parte do narrador, o monarca que promete que, enquanto viver, será seu cortesão e louvará, com muito gosto, os seus feitos e milagres neste mundo.

"Quem quiser entender, seja entendedor
da Mãe de Nossa Senhor.
E por isso seu entendedor serei
enquanto eu viver, e louvarei
e de muitos bens que faz direi
e milagres grandes, dos quais tenho tanto sabor³¹".

A partir do exemplo castelhano, evidencia-se como a autoridade régia podia ser moldada por tradições culturais e afetivas específicas, que articulavam religiosidade, arte e poder político em um imaginário profundamente emocional. A figura de Afonso X, construída pela palavra, pela música e pela imagem, revela o potencial das emoções — especialmente a devoção mariana — como elementos estruturantes da legitimação monárquica. Nesse contexto, as Cantigas de Santa Maria não apenas exaltam a fé do rei, mas operam como instrumentos de propaganda afetiva, mobilizando sentimentos coletivos que fortaleciam sua posição política e espiritual junto à comunidade cristã da Península Ibérica.

Considerações

A investigação das emoções políticas na Idade Média, longe de constituir um mero exercício de história cultural, revela-se um instrumento analítico fundamental para desvendar as complexas engrenagens que sustentavam o poder no período. Procuramos demonstrar aqui que as emoções não eram fenômenos marginais ou irracionais, mas elementos estruturantes das práticas políticas, religiosas e sociais, articulados de forma estratégica pelos poderes constituídos. A sacralização da autoridade régia, os rituais penitenciais e as devoções coletivas não podem ser plenamente compreendidos sem considerar a dimensão afetiva que os animava.

A historiografia tradicional, ao priorizar análises institucionais ou econômicas, frequentemente relegou as emoções a um plano secundário, como se fossem meros reflexos de estruturas mais profundas. Contudo, as contribuições de autores como William Reddy, Barbara Rosenwein e Damien Boquet demonstraram que as emoções operavam como mecanismos

31 *Cantigas de Santa Maria*. Cantiga CXXX. Tradução livre.

ativos de legitimação e contestação. A noção de "regimes emocionais" proposta por Reddy, por exemplo, permite entender como certos afetos eram incentivados ou reprimidos conforme os interesses do poder, enquanto o conceito de "comunidades emocionais" de Rosenwein ilumina os códigos afetivos compartilhados por grupos específicos, desde a corte real até as confrarias leigas.

O exame de casos concretos — como a humilhação pública de Henrique IV em Canossa, a devoção mariana de Afonso X ou os rituais de cura real estudados por Marc Bloch — evidencia que as emoções não apenas acompanhavam as ações políticas, mas as constituíam. A performance da compaixão, do medo ou da ira não era um teatro vazio, mas uma linguagem política codificada, capaz de moldar lealdades, reforçar hierarquias e mobilizar comunidades. A própria doutrina dos *Dois Corpos do Rei*, analisada por Kantorowicz, dependia de uma economia emocional que vinculava o soberano ao divino através de rituais carregados de reverência e temor.

Nesse sentido, a história das emoções políticas não se limita a preencher lacunas historiográficas; ela desafia pressupostos arraigados, como a dicotomia entre razão e afeto ou a ideia de que as emoções medievais eram menos elaboradas que as modernas. Pelo contrário, os exemplos discutidos mostram que a instrumentalização dos afetos era sofisticada e consciente, integrada às rationalidades do período. A devoção mariana de Afonso X, expressa nas *Cantigas de Santa Maria*, não era apenas uma expressão de piedade pessoal, mas uma estratégia de legitimação que vinculava sua imagem à proteção divina, reforçando sua autoridade perante a nobreza e o povo.

Ao resgatar a centralidade das emoções, este artigo não apenas amplia o escopo da história política medieval, mas também oferece ferramentas para repensar o próprio exercício do poder em outras temporalidades. Se as sociedades medievais souberam mobilizar afetos para consolidar ordens políticas, é porque reconheciam sua força como operadores históricos — uma lição que permanece relevante para a análise das dinâmicas de poder em qualquer contexto. Assim, mais do que um campo de estudo, a história das emoções políticas revela-se uma chave indispensável para desvendar as continuidades e rupturas que moldam as relações entre governantes e governados, tanto no passado quanto no presente.

Referências

- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder régio particularmente na França e na Inglaterra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DUBY, Georges. **Ano mil, ano 2000: na pista de nossos medos.** São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- DUBY, Georges. **O ano 1000.** Lisboa: Edições 70, 1989.
- Fuero Real.** Valladolid: Editorial Lex Nova, S.a., 1990. Versão facsímile da edição feita pela "Real Academia de la Historia", publicada em 1836.
- KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório.** Petrópolis: Vozes, 2017.
- MANUEL RICO y SINOBAS. **Libros del saber de astronomía del Rey Alfonso X de Castilla.** Madrid: 1863-1867.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.). **Primera Crónica General de España: que mando componer AlfonsoX, el sabio y que se continuaba bajo Sancho IV.** Madrid: Gredos, 1955.
- MONTALVO, Alonso Diaz de (ed.). **Las Siete Partidas de Alfonso X, Rey de Castilla.** [Edição fac-símile da edição de 1498]
- NIETO SORIA, José Manuel. **Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámarra.** Madrid: NEREA: 1993.
- NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (siglos XIII – XIV).** Madrid: EUDEMA: 1988.
- PARGA , Luis Vázquez de (ed.). **Alfonso X el Sabio, em Libros del ajedrex, dados y tablas.** Valencia: Ediciones Poniente, 1987.
- PROCHASSON, Christophe . [Emoções e política: primeiras aproximações.](#) Varia história. 21 (34) • Jul 2005. (consulta feita em 24/03/2025)
- VALMAR. Marqués (ed). **Cantigas de Santa Maria.** Edição fac-símile da publicada em 1889 pela Real Academia Espanhola. Madri: Cajá de Madrid. Real Academia Espanhola, 1990.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MÍDIAS E IMAGINÁRIO SOCIAL: OS SENTIMENTOS POLÍTICOS NA ELEIÇÃO DE 2018 E 2022

Diéssika Costa Silva³²
Gilberto Cezar de Noronha³³

Resumo: Este trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa sobre os “Artifícios da política: a utilização da bandeira nacional nas campanhas eleitorais de 2018 e 2022”, cujo objetivo geral é compreender o uso político dos símbolos nacionais na gestão das paixões políticas identificando como os candidatos os mobilizam em períodos eleitorais. Pretendemos aqui, especificamente, analisar como os símbolos nacionais são explorados e como a mídia pretende manipular/instituir o imaginário social por meio de imagens e símbolos, suscitando, mobilizando e potencializando paixões políticas, com um conjunto ideológico, que usa a eficácia emocional das mensagens para atrair seu eleitorado.

Palavras-chave: Símbolos nacionais, Paixões políticas, Brasil, Gestão das paixões, Imaginário social.

Abstract: This paper presents the results of a study titled "*The Artifice of Politics: The Use of the National Flag in the 2018 and 2022 Electoral Campaigns*," whose general objective is to understand the political use of national symbols in the management of political passions by identifying how candidates mobilize these symbols during election periods. Specifically, we aim to analyze how national symbols are exploited and how the media seeks to manipulate or shape the social imaginary through images and symbols—evoking, mobilizing, and amplifying political passions through an ideological framework that leverages the emotional effectiveness of messages to attract voters.

Keywords: National symbols, Political passions, Brazil, Management of passions, Social imaginary.

O uso da Bandeira Nacional como elemento de um dispositivo de poder, tendo em vista os resultados de pesquisa anterior sobre “os signos emocionais e a gestão das paixões políticas: sobre os (des)usos dos símbolos nacionais no governo Bolsonaro” (Silva; Noronha, 2022). A referida pesquisa identificou que o símbolo mais utilizado no Brasil para mobilização política entre os candidatos pesquisados têm sido historicamente a bandeira nacional. Para isso, foi realizado um levantamento de registros do acervo do jornal *Folha de São Paulo*, seguindo as sugestões de Pierre Ansart (2019) em sua obra “A gestão das paixões políticas” em que ele observa que todo discurso mobiliza paixões. Este trabalho tem como objetivo compreender o

³² Mestranda em história pelo Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal de Uberlândia (PPGHI/UFU) na linha de pesquisa Territorialidades, Cultura e Poder. Possui Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal de Uberlândia (INHIS/UFU). Integrante do Grupo de Pesquisa Experiências e Processos Sociais (GPEPS-UFU). Faz parte do Grupo de pesquisa Núcleo de Estudos e Pesquisas em História Política, da Universidade Federal de Uberlândia (NEPHISPO-UFU)..

³³ Professor Associado ao Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Atua nos cursos de graduação e pós-graduação em história da UFU (Licenciatura, Bacharelado em História, Programa de Pós-graduação em Ensino de História (PPGEH - Profhistória UFU) e Programa de Pós-Graduação acadêmico em História, Cultura e Poder) Doutor em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com estágio de pesquisa na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris.

uso dos símbolos nacionais nas campanhas eleitorais para Presidente da República nas eleições de 2018, comparando-o com as eleições de 2022, para que seja possível interpretar a disputa pelos símbolos durante a pré-campanha e a campanha eleitoral.

Pretendemos analisar como os símbolos nacionais são explorados e como a mídia objetiva manipular o imaginário social por meio de imagens e símbolos a partir das paixões políticas, onde os atores políticos pretendem mobilizar as paixões com um conjunto ideológico, que usa a eficácia emocional das mensagens para atrair seu eleitorado. Essa ideologia política, segundo Ansart, é um sistema ordenado e coerente do imaginário coletivo, que associa as paixões sociais, as representações e os afetos. São sistemas de representações que resumem a interpretação da situação e denominam os objetivos a serem seguidos e os mecanismos para realizá-los e é aí que entrelaçam as linguagens e os sentimentos (Oliveira, 2021, p.78). Além disso, Pierre Bourdieu (1989, p.13) entende que “as ideologias devem a suas estruturas e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da circulação”, isto é, a ideologia não atende apenas aos interesses específicos de classe, mas também aos interesses daqueles que produzem a lógica específica do campo de reprodução. Esses discursos aparecem de forma mascarada e só têm força por aparecerem de forma irreconhecível de relações de sentidos. O que faz o poder das palavras valer é a crença na legitimidade das palavras daquele que as pronuncia (Bourdieu,1989, p.15), melhor dizendo, tudo depende de quem está falando e do lugar de fala.

A imagem dos candidatos é elemento-chave das campanhas eleitorais por terem impactos significativos nos resultados. Avaliações não-verbais de elementos das campanhas divulgados tanto nas mídias tradicionais quanto nas novas mídias influenciam no desempenho dos candidatos. Conforme observou Castro (2012, p.52), a imagem é um atalho cognitivo que auxilia na decisão quando falta informação para o processo decisório eleitoral (Buckstegge, 2016, p. 48). A avaliação no processo decisório pode ser feita por meio da evocação de lembranças afetivas. Não é por acaso que o ex-presidente Lula adotou em seus discursos e na propaganda eleitoral a frase “Para o Brasil voltar a ser feliz outra vez” . Nesta frase existe o discurso da memória que permite que o indivíduo se lembre da época em que Lula foi presidente de maneira que o eleitor não perceba.

É importante destacar o papel das mídias tradicionais, assim como a *Folha de São Paulo* nesta disputa eleitoral. Por meio de sua plataforma digital, o jornal traz reportagens em que a bandeira nacional estava ligada diretamente com os movimentos bolsonaristas. A maioria dessas reportagens informam que os manifestantes estão usando a bandeira e as cores do Brasil. Já em outras reportagens assim como a matéria: “Bandeira do Brasil substitui material de

campanha em SC e vira selo do Bolsonarismo” (Fonseca, 2022), a Folha diz que “Turbinado pelos atos do 7 de setembro, o símbolo está em sacadas e janelas de casas e carros, tornando-se um rótulo de que naquela residência, veículo ou estabelecimento comercial há um eleitor de Bolsonaro” (Fonseca, 2022). Portanto, o jornal tenta indicar aos seus leitores de forma cuidadosa que o símbolo nacional estava de fato nas mãos da extrema direita.

A mídia tradicional percebeu logo o “sequestro” das cores e da bandeira nacional, mas em 2020, as publicações sobre o tema na Folha eram raras. Em maio de 2019, aparentemente a população já se sentia incomodada com essa apropriação indevida da bandeira e das cores, foi quando os internautas começaram a adotar a bandeira do Brasil nos perfis de suas redes sociais para contrapor a ‘apropriação’ do símbolo nacional por bolsonaristas. O que era usado por internautas com ideologias conservadoras, começou então a ser usado também pelos ditos progressistas para conter o avanço da tomada do símbolo nacional (Marra, 2020).

Bolsonaro havia assumido a bandeira como slogan e símbolo de seu governo, iniciado em 2018, utilizando as cores e a bandeira nos seus discursos e também nas mídias sociais. Em outubro de 2022, antes do segundo turno das eleições, o presidente mandou estender uma bandeira do Brasil gigantesca no Palácio do Planalto, ocupando grande parte da fachada, dizendo que “ninguém teria coragem de tirar”. A fala aconteceu em apoio a igreja Assembleia de Deus de Belém do Pará, que tinha colocado uma bandeira enorme do Brasil na entrada em apoio ao então candidato Jair Bolsonaro. A campanha de Lula (PT) fez o pedido à justiça para retirada da bandeira alegando ser propaganda eleitoral antecipada. Na ocasião, Bolsonaro havia prometido em uma das suas transmissões ao vivo por meio das redes sociais que estenderia a bandeira “em sua casa”, e não no Planalto (Machado, 2022), num indício evidente de sobreposição dos interesses particulares sobre os interesses públicos. Em um vídeo também nas redes sociais, o filho de Bolsonaro, Flávio Bolsonaro (PL-RJ), exaltou a colocação da bandeira do Brasil e escreveu “Nossa bandeira jamais será vermelha” (Machado, 2023), repetindo uma frase dita por seu pai no dia 01 de janeiro de 2019, durante a posse.

Figura 1: Bandeira do Brasil estendida no Palácio da Alvorada 2022

Fonte: Jornal Estado de Minas, 2023.

Isso reafirmava o apelo de Flávio Bolsonaro em julho de 2022, nas pré-campanhas eleitorais, quando pedia para que os apoiadores coloassem bandeiras do Brasil em suas casas como ato de apoio ao governo (Mestre, 2022), ativando novamente o imaginário e reativando o sentimento desmedido de patriotismo e as bandeiras ideológicas defendidas pelo então candidato à presidência da República. A ação gerou opinião pública por parte da mídia, a Folha diz:

Desde 1987, os dois palácios são considerados Patrimônio Cultural da Humanidade pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Por isso, não podem ter suas dinâmicas arquitetônicas desrespeitadas (Folha de São Paulo, 2023).

O que se queria dizer é que era um espaço público, que não poderia ser utilizado por interesses privados - ironicamente, o símbolo em disputa é uma representação justamente do espaço público, mas que claramente estava sendo utilizado para fins privados, familiares.

No dia 21 de outubro de 2022, a bandeira foi rasgada e derrubada pela força do vento e consequentemente retirada do Palácio; a Secretaria-Geral da Presidência informou por meio de nota que a bandeira seria substituída, o que nunca aconteceu. Gustavo Castro, ao citar Eugenio Montale, indica que toda imagem conduz o homem para outra esfera, sendo a imagem uma efetiva forma de comunicação (Castro, 2012, p. 52). Além disso, o imaginário social opera por meio de um sistema simbólico que se baseia nas experiências afetivas dos indivíduos. Sua potência é eficaz por sua eficiência no processo de interiorização de valores e conceitos por parte do indivíduo e pela junção dos conceitos de verdade e normatividade (Oliveira, 2012, p.

60). Para Baczko, os símbolos mais instáveis estão fixados em necessidades profundas e acabam se tornando uma razão de existir e agir para os indivíduos e para os grupos sociais (Baczko, 1985, p. 311).

Além da manipulação do imaginário com as imagens, Jair Bolsonaro usou o discurso para inflar ataques à democracia. O candidato, desde 2018, colocava em dúvida o sistema eleitoral brasileiro e em julho de 2021 disse que poderia não aceitar o resultado das eleições de 2022, defendendo o voto impresso e afirmando que Aécio Neves (PSDB) teria derrotado Dilma Rousseff (PT) nas eleições de 2014 (Carta Capital, 2021). Quatro dias antes das eleições, no dia 28 de setembro de 2022, o partido de Bolsonaro, PL, questionou a segurança das urnas eletrônicas no momento em que Bolsonaro aparecia em segundo lugar nas pesquisas eleitorais (Vargas; Chaib; Holanda, 2023) e após Bolsonaro declarar, na sabatina das eleições no Jornal da Record, que não haveria problema em aceitar a derrota após um pleito com “eleições limpas”. Ao ser questionado como seria possível provar isso, diz que “o outro lado não tem como provar que o processo foi sério também” (Teixeira; Machado, 2023). Seria tudo uma questão de narrativas, dando de entender que se não saísse vencedor do pleito, questionaria o resultado, manipulando as paixões políticas para que seus apoiadores acreditassesem num possível golpe militar.

Após a apuração do primeiro turno, Bolsonaro questionou o resultado registrado pelo TSE em que o candidato acabou com 43,2% contra 48,4% do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT). O então presidente voltou a falar sobre as eleições de 2014 afirmando que Aécio Neves (PSDB) venceu o pleito, o que já havia sido desmentido por Aécio (Teixeira, 2023), colocando em dúvida novamente o sistema eleitoral. Após a derrota de Bolsonaro (PL) com 49,10% dos votos válidos em que Lula (PT), com 50,90% (Uol Notícias, 2022), saiu vitorioso no segundo turno das eleições de 2022, apoiadores extremistas de Jair Bolsonaro, já inflados pelos discursos antidemocráticos do mandatário, realizaram manifestações com teor golpista em ao menos 18 estados e no Distrito Federal e montaram acampamentos na porta dos Quartéis Gerais para protestar contra o resultado das eleições presidenciais (Feitosa; Marchesini; Oliveira, 2022). Todos os manifestantes usavam a camisa da seleção brasileira e portavam nas mãos a Bandeira do Brasil e faixas pedindo intervenção federal.

Figura 2: Apoiadores de Bolsonaro protestam contra o resultado das eleições de 2022 em Manaus



Fonte: Jornal Folha de São Paulo, 2022.

Foram criados grupos no WhatsApp e no Telegram para incentivar as manifestações e orientar os participantes a não citarem o nome de Bolsonaro, número do presidente nas urnas e o slogan da campanha. Os principais acampamentos eram em frente aos quartéis de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Brasília (Feitosa; Marchesini; Oliveira, 2022). No dia 12 de Dezembro de 2022, dia da diplomação de Lula, após uma ordem de prisão expedida pelo ministro Alexandre de Moraes, do STF, contra um indígena bolsonarista que teria sido apontado pela Procuradoria-Geral da República como um dos integrantes de ato antidemocrático em frente ao hotel que Lula estava hospedado durante a transição (Folha de São Paulo, 2022), apoiadores de Jair Bolsonaro, todos trajados com a camisa da seleção brasileira, tentaram invadir o local, que teve a segurança reforçada após o início do confronto com a polícia (Folha de São Paulo, 2022). Após serem repelidos, os manifestantes foram para outras vias de Brasília e atearam fogo em ao menos dois ônibus e em carros. Tentaram também derrubar um ônibus de um viaduto. Vestidos com a camisa da seleção e com bandeiras do Brasil, quebravam veículos que estavam estacionados próximos ao prédio da Polícia Federal (Folha de São Paulo, 2022). Isso seria apenas uma prévia do que viria acontecer após a posse do presidente eleito.

No dia 01 de janeiro de 2023, Luiz Inácio Lula da Silva (PT) tomou posse, não houve ameaças ou riscos contra o presidente ou seus apoiadores na Esplanada dos Ministérios. Um dos principais receios da equipe de Lula eram os acampamentos feitos por apoiadores de Jair Bolsonaro (PL) em frente ao quartel-general de Brasília. A equipe de segurança acreditava que esses acampamentos tinham perdido força (Folha de São Paulo, 2023) quando Jair Bolsonaro viajou para os Estados Unidos no dia 30 de dezembro de 2022 (Leal, 2023), indicando que não

passaria a faixa presidencial a Lula no dia da posse, ato simbólico na troca de governo. Na posse de Lula, a disputa pelo símbolo nacional não ficou de fora: uma bandeira de 50 metros foi levada do Piauí a pedido da primeira-dama, Rosangela Silva, Janja. Conforme explicava o seu idealizador:

Na vinda do Lula [ao Piauí, em 03 de agosto de 2022, durante a campanha presidencial], estendemos a bandeira pela primeira vez na hora do Hino Nacional. Depois o presidente pediu para abrirmos a bandeira de novo. Nesse momento ele se emocionou pela representatividade que o verde e amarelo têm. Foi um resgate da nossa bandeira e um símbolo de que o povo resistiu ao ódio (Nolleto apud LEAL, 2023).

Apesar do esforço da campanha presidencial da chapa de Lula para utilizar a bandeira nacional como símbolo de mobilização política, o resultado parece não ter sido o esperado.

Figura 3: Bandeira do Brasil, posse Lula Janeiro 2023



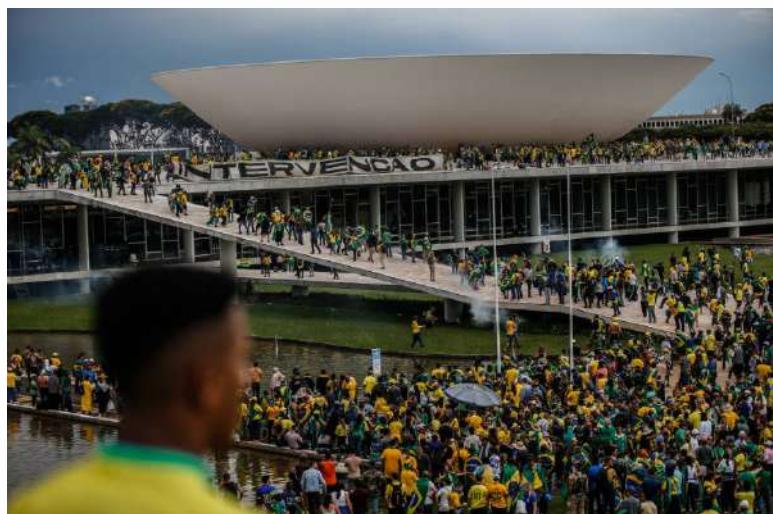
Fonte: Instagram Lula, 2023.

Percebemos que na posse do presidente eleito havia poucas bandeiras do Brasil e as cores verde e amarelo tinham pouco destaque na festa democrática. Enquanto os contestadores do pleito pintavam a porta dos quartéis com as cores da bandeira, ocupados em planejar novas tentativas de golpe, os apoiadores do presidente empossado usavam em sua maioria camisas vermelhas como forma de apoio ao novo governo. A bandeira do Brasil gigante marcou presença durante a posse, como tentativa de resgatar as paixões políticas que esse símbolo emite, entretanto, continuou um símbolo pontual na imagem. Uma sobreposição, um esforço não suficiente para que a esquerda adotasse por completo as cores e a bandeira do Brasil. Durante toda a campanha eleitoral identificamos uma disputa pelo símbolo nacional na tentativa

de aderir ao movimento de esquerda, mas suas cores continuam nas mãos dos bolsonaristas, como podemos observar na figura 2.

No dia 08 de janeiro de 2023, 70 dias após o segundo turno das eleições, e uma semana depois da posse de Lula, o Brasil e o mundo assistiram a acontecimentos que evidenciavam o que já não se podia negar: a sucessão presidencial não tinha se encerrado. As ameaças de Golpe se concretizaram e cerca de quatro mil apoiadores extremistas de Bolsonaro invadiram e atacaram as sedes dos Três Poderes em Brasília em protesto contra a vitória do presidente Luiz Inácio Lula da Silva nas eleições de 2022. Novamente todos estavam com bandeiras do Brasil e camisas da seleção brasileira para demonstrar de qual lado estavam (Lopes; Teixeira, 2023). Assim, como as cores da democracia que se festejava com a posse era vermelha, a estética do golpe, não restava dúvida, era verde e amarela.

Figura 4: Vândalos invadem sedes dos Três Poderes em Brasília



Fonte: Folha de São Paulo, 2023.

No dia 07 de janeiro de 2022, diversos ônibus chegaram a Brasília e desembarcaram no acampamento em frente ao quartel do Exército, desde que Bolsonaro foi derrotado, o ministro da Justiça de Lula, Flávio Dino, determinou o uso da Força Nacional a fim de evitar que os “manifestantes” causassem algum tumulto (Lopes; Teixeira, 2023). Entretanto, a Polícia Militar do Distrito Federal, constitucionalmente responsável pela segurança da Praça dos Três Poderes, foi passiva e os bolsonaristas invadiram o Palácio do Planalto, o Congresso e o STF, onde depredaram o plenário que acontecem as sessões de julgamento, cometendo atos de vandalismo. Móveis foram revirados e danificados, vidros quebrados, documentos espalhados e cadeiras arrancadas do chão. Policiais Militares do Distrito Federal foram vistos distantes do local sem

reagirem diretamente (Gabriel, 2023), assistindo bestializados à consumação da tentativa de golpe contra a República, para usar uma frase de Aristides Lobo (1889). Durante o ato de terrorismo, o presidente Lula disse que todos seriam encontrados e punidos e anunciou intervenção federal até o final de Janeiro no Distrito Federal (Teixeira; Toledo, 2023).

Figura 5: Ataque terrorista na sede dos Três Poderes em Brasília, em 2023.



Fonte: Folha de São Paulo, 2023

Bolsonaro não se manifestou depois das eleições, reconhecendo a derrota, e saiu do país antes da posse do presidente Luiz Inácio da Silva e isso pode ter estimulado o pensamento de possível golpe militar que foi acreditado por seus apoiadores durante anos pelos diversos ataques à democracia brasileira, participando de atos antidemocráticos e dando declarações de duplo entendimento sobre possível intervenção das Forças Armadas. Após mais de 6 horas do ataque terrorista, Jair Bolsonaro, por meio de suas redes sociais, associou os atos de vandalismo à esquerda, disse que depredações “fogem à regra” e criticou o presidente Lula (Soares; Barbosa, 2023). Em suma, Bolsonaro e seus discursos ultraconservadores conquistaram os afetos dos mais radicais, o que nos leva a crer que a luta pelos símbolos e pelos afetos ainda está em pleno curso e continuará em disputa ainda por muito tempo.

Figura 7: Sede dos Três Poderes 2023

Fonte: BBC,2023; BBC,2023; G1,2023; Agência Brasil,2023; Senado Notícias,2023.

Observamos pelas imagens que os terroristas usaram a bandeira nacional como elemento golpista de forma ostensiva, retomando a ideia de que, durante a campanha eleitoral, o símbolo nunca deixou de pertencer ao bolsonarismo. A bandeira e as cores-símbolo do Brasil, disputadas nas eleições de 2022, continuaram, tal qual em 2018, capturadas por Jair Messias Bolsonaro e permaneceram vinculadas ao viés político que ele representa.

Referências

Fontes:

BANDEIRA DO BRASIL é retirada da fachada do Palácio do Planalto. **Folha de São Paulo.** São Paulo, 03 nov 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/bandeira-do-brasil-e-retirada-da-fachada-do-palacio-do-planalto.shtml>> Acesso em: 10 jan 2023.

BOLSONARISTAS TENTAM invadir PF e vandalizam Brasília após prisão e em dia de diplomação de Lula. **Folha de São Paulo.** Brasília, 12 dez 2022. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/12/bolsonaristas-tentam-invadir-pf-e-vandalizam-apos-prisao-de-indigena-por-ordem-de-moraes.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

BOLSONARO DIZ que pode não aceitar o resultado de 2022 e volta a mentir sobre eleições de 2014. **Carta Capital.** 07 jul 2021. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-diz-que-pode-nao-aceitar-o-resultado-de-2022-e-volta-a-mentir-sobre-eleicoes-de-2014/>> Acesso em: 18 jan 2023.

BOLSONARO VIAJA para os EUA e não vai passar a faixa a Lula. **Poder 360.** 30 dez 2022. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-viaja-para-os-eua-e-nao-vai-passar-faixa-a-lula/>> Acesso em: 18 jan 2023.

BOLSONARO: "BANDEIRA só será vermelha se for preciso nosso sangue". **Uol.** 01 jan 2019. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/01/01/bolsonaro-bandeira-so-sera-vermelha-se-for-preciso-nosso-sangue.htm?cmpid=copiaecola>> Acesso em: 25 jan 2023.

CARTA DE ARISTIDES LOBO. "O povo assistiu àquilo bestializado", artigo de Aristides Lobo. Rio, 1889. Disponível em: <<https://imagensehistoria.wordpress.com/tema-1-republica-velha/carta-de-aristides-lobo/>> Acesso em: 25 jan 2023.

ELEIÇÕES 2022. Apuração. **Uol notícias.** 30 out 2022. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/apuracao/2turno/>> Acesso em: 18 jan 2022.

FEITOSA, Cézar; MARCHESINI, Lucas; OLIVEIRA, Thaís. Generais evitam condenar apoiadores de Bolsonaro. **Folha de São Paulo.** Brasília, 03 nov 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/generais-evitam-condenar-atos-golpistas-de-apoiadores-de-bolsonaro.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

GABRIEL, João. Golpistas invadem Planalto, Congresso e STF; PM reage com bombas. **Folha de São Paulo.** Brasília, 08 jan 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/01/bolsonaristas-sobem-em-teto-do-congresso-e-pm-reage-com-bombas.shtml>> Acesso em: 18 Jan 2023.

LEAL, Isabela. Bandeira do Brasil de 50 metros feita no Piauí foi usada na posse de Lula a pedido de Janja. **G1.** 02 jan 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2023/01/02/bandeira-do-brasil-de-50-metros-feita-no-piaui-foi-usada-na-posse-de-lula-a-pedido-de-janja.ghtml>> Acesso em: 20 jan 2023.

LOPES, Raquel; TEIXEIRA, Matheus. PRF aprende 30 ônibus de manifestantes que vandalizaram sedes dos Três Poderes. **Folha de São Paulo.** Brasília, 08 jan 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/01/prf-apreende-30-onibus-de-manifestantes-que-vandalizaram-palacios-em-brasilia.shtml>> Acesso em: 18 Jan 2023.

MACHADO, Renato. Bolsonaro manda estender bandeira gigante no Planalto e diz que ninguém terá coragem de tirar. **Folha de São Paulo.** Brasília, 14 out 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/bolsonaro-manda-estender-bandeira-gigante-no-planalto-e-diz-que-ninguem-tera-coragem-de-tirar.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

MARRA, Renan. Internautas adotam bandeira do Brasil nas redes contra 'apropriação' dos símbolos nacionais por bolsonaristas. **Folha de São Paulo.** 19 mai 2020. Disponível em: <https://hashtag.blogfolha.uol.com.br/2020/05/19/internautas-adoptam-bandeira-do-brasil-nas-redes-contra-apropriacao-do-simbolo-nacional-por-bolsonaristas/?utm_source=mail&utm_medium=social&utm_campaign=undefinedmail> Acesso em: 18 jan 2023.

MESTRE, Gabriela. Campanha de Bolsonaro divulga convite do lançamento de candidatura. **Poder 360.** 16 jul 2022. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/brasil/campanha-de-bolsonaro-divulga-convite-do-lancamento-de-candidatura/>> Acesso em: 04 out 2022.

NOLLETO, Marcelo apud LEAL, Isabela. Bandeira do Brasil de 50 metros feita no Piauí foi usada na posse de Lula a pedido de Janja. **G1.** 02 jan 2023. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2023/01/02/bandeira-do-brasil-de-50-metros-feita-no-piaui-foi-usada-na-posse-de-lula-a-pedido-de-janja.ghtml>> Acesso em: 20 jan 2023.

Posse de Lula termina sem ocorrências graves após temor com segurança. **Folha de São Paulo.** Brasília, 01 jan 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/01/posse-de-lula-termina-sem-ocorrencias-graves-apos-temor-com-seguranca.shtml>> Acessa em: 18 jan 2023.

SOARES, Jussara; BARBOSA, Kathlen. Bolsonaro nega responsabilidade e compara invasão terrorista a atos ‘praticados pela esquerda’. **O Globo.** Brasília, 08 jan 2023. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/01/bolsonaro-nao-condena-atos-terroristas-critica-lula-e-compara-invasao-a-acao-da-esquerda.ghtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

TEIXEIRA, Mateus. Bolsonaro questiona sem provas apuração do 1º turno e recicla teoria já desmentida. **Folha de São Paulo.** Brasília, 05 out 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/bolsonaro-questiona-sem-provas-apuracao-do-1o-turno-e-recicla-teoria-ja-desmentida.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

TEIXEIRA, Matheus; MACHADO, Renato. Bolsonaro diz que ‘vai esperar resultado’ para reconhecer o pleito e acusa TSE de atrapalhar campanha. **Folha de São Paulo.** Brasília, 26 set 2022. Disponível em:<<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/bolsonaro-diz-que-vai Esperar resultado para reconhecer pleito e acusa tse de atrapalhar campanha.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

TEIXEIRA, Matheus; Marcelo, TOLEDO. Lula decreta intervenção na segurança do DF, culpa Bolsonaro e chama invasores de fascistas. **Folha de São Paulo.** Brasília, 08 jan 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/01/lula-decreta-intervencao-na-seguranca-do-df-e-diz-que-invasores-sao-fascistas.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

VARGAS, Mateus; CHAIB, Julia; HOLANDA, Marianna. Partido de Bolsonaro questiona urnas as vésperas da eleição, e TSE chama relatório de mentiroso. **Folha de São Paulo.** Brasília, 28 set 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/partido-de-bolsonaro-questiona-urnas-as-vesperas-da-eleicao-mas-faz-jogo-duplo-e-acena-a-tse.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

Bibliografia:

- ANSART, Pierre. **A gestão das paixões políticas.** Tradução. Jacy Seixas. - Curitiba, PR: Ed. UFPR, 2019.
- BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social.** In: Leach, Edmund et Alii. Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Bertrand Brasil S.A, 1989.
- BUCKSTEGGE, Jaqueline Kleine. **A construção do voto:** análise do processo decisório nas eleições presidenciais em 2014. 2016. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2016.
- JORNAL *FOLHA DE SÃO PAULO*. **Acervo da Folha.** Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/index.do>
- OLIVEIRA, Selma Regina Nunes. Imaginário e narrativa. In: **Mídia e Imaginário.** Org. Gustavo de Castro. Intr. de Sérgio Dayrell Porto. – São Paulo: Annablume, 2012.
- OLIVEIRA, Wilson José Ferreira de. Mídias digitais, participação política e protestos anticorrupção. **Estud. sociol.** Araraquara v.26 n.50 p.277-299 jan.-jun. 2021.
- SILVA, Diessika Costa; NORONHA, Gilberto Cesar de; Os signos emocionais e a gestão das paixões políticas: sobre os (des)usos dos símbolos nacionais no governo Bolsonaro. **Boletim Historiar**, vol. 09, n. 04. Out./Dez. 2022. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/historiar>> Acesso em: 02 jan 2022.

Figuras:

Figura 1: Bandeira do Brasil estendida no Palácio do alvorada 2022. MACHADO, Renato. Bolsonaro manda estender bandeira gigante no Planalto e dz que ninguém terá coragem de tirar. Estado de Minas. 14 out 2022. <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/10/14/interna_politica,1407448/bolsonaro-manda-estender-bandeira-e-diz-que-ninguem-tera-coragem-de-tirar.shtml> Acesso em: 18 jan 2023.

Figura 2: Apoiadores de Bolsonaro protestam contra o resultado das eleições de 2022 em Manaus. FEITOSA, Cézar; MARCHESINI, Lucas; OLIVEIRA, Thaís. Generais evitam condenar apoiadores de Bolsonaro. **Folha de São Paulo**. Brasília, 03 nov 2022. Foto: ALVES, Julcemar/Onzex Press - 02 nov 2022/Agência Globo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/generais-evitam-condenar-atos-golpistas-de-apoiadores-de-bolsonaro.shtml>> Acesso em: 18 jan 2023.

Figura 3: Bandeira do Brasil, posse Lula Janeiro 2023. Bandeira do Brasil posse de Lula. Foto: Ricardo Stuckert. **Instagram** Lula Oficial. 01 jan 2023. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/Cm5D8Oau95A/>> Acesso em: 20 jan 2023.

Figura 4: Vândalos invadem sedes dos Três Poderes em Brasília. RESENDE, Gustavo. AGU sobe para R\$ 18,5 mi pedido de bloqueio de bens de financiadores dos ataques golpistas. **Folha de São Paulo**. Foto: Gabriela Biló. Brasília, 19 jan 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/01/agu-sobe-para-r-185-mi-pedido-de-bloqueio-de-bens-de-financiadores-dos-ataques-golpistas.shtml>> Acesso em: 24 jan 2023.

Figura 5: Ataque terrorista na sede dos Três Poderes em Brasília, em 2023. Ataques aos Três Poderes: veja as principais imagens dos ataques na Esplanada dos Ministérios. **Estadão**. 08 jan 2023. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/ataques-aos-tres-poderes-veja-as-principais-imagens-dos-ataques-na-esplanada-dos-ministerios/>> Acesso em: 18 jan 2023.

Figura 6: Ataque à sede dos Três Poderes 2023. A invasão de bolsonaristas a prédios públicos em 10 imagens. **BBC News Brasil**. 08 jan 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64206175>> Acesso em: 24 jan 2023.

VARIA

**ENTRE O CRIME E O CONSOLO:
A CULPA COMO EIXO DO MAL-ESTAR EM FREUD E DOSTOIÉVSKI***Lara Passini Vaz-Tostes³⁴*

Resumo: Este artigo propõe uma leitura interdisciplinar do romance *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, à luz da obra *O mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud. Partindo da figura de Raskólnikov como encarnação da tensão entre pulsão e repressão, investiga-se como a culpa opera não apenas como sintoma psíquico, mas como eixo ético e narrativo da subjetividade moderna. A análise é expandida por autores como Paul Ricoeur, Michel Foucault, Judith Butler, Emmanuel Levinas e Søren Kierkegaard, articulando literatura, psicanálise e filosofia moral. Conclui-se que o mal-estar não é um defeito da cultura, mas a condição do sujeito ético — e que a travessia de Raskólnikov revela tanto o peso da repressão quanto a possibilidade de sentido.

Palavras-chave: Dostoiévski. Freud. Culpa. Civilização. Subjetividade.

Abstract: This article proposes an interdisciplinary reading of the novel *Crime and Punishment*, by Fyodor Dostoevsky, through the lens of *Civilization and Its Discontents*, by Sigmund Freud. Taking Raskolnikov as the embodiment of the tension between drive and repression, the analysis investigates how guilt operates not merely as a psychic symptom but as an ethical and narrative axis of modern subjectivity. The discussion is expanded by authors such as Paul Ricoeur, Michel Foucault, Judith Butler, Emmanuel Levinas, and Søren Kierkegaard, bringing together literature, psychoanalysis, and moral philosophy. The article concludes that discontent is not a flaw in culture, but the condition of ethical subjectivity — and that Raskolnikov's journey reveals both the burden of repression and the possibility of meaning.

Keywords: Dostoevsky. Freud. Guilt. Civilization. Subjectivity.

Introdução

Entre o impulso e a norma, entre a pulsão e a lei, habita um mal-estar que parece estruturar a própria condição humana. Foi essa tensão que Sigmund Freud diagnosticou em sua obra *O mal-estar na Civilização*, escrita em 1930, ao analisar os custos psíquicos que a vida em sociedade impõe ao indivíduo. Para Freud, a cultura exige repressão das pulsões — sobretudo da agressividade — como condição para a vida coletiva. Essa renúncia, porém, cobra seu preço: a culpa. Este artigo propõe uma leitura dessa culpa não apenas como mecanismo intrapsíquico, mas como expressão ética e narrativa da subjetividade moderna, tomando como campo de

³⁴ Bacharela em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Projeto atual: Estudo interdisciplinar sobre culpa, repressão e escuta ética na literatura de Fiódor Dostoiévski, com enfoque na articulação entre psicanálise freudiana, filosofia moral e narrativa literária.

análise o romance *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski. Em Raskólnikov, encontramos a figura do sujeito dilacerado: aquele que tenta ultrapassar os limites da moral comum, mas acaba tragado por um sofrimento que nem a razão, nem a pena judicial, conseguem apaziguar. Através do cruzamento entre a psicanálise freudiana, a filosofia moral e a literatura, investigaremos como a culpa em *Crime e Castigo* se inscreve como estrutura simbólica — uma linguagem do sofrimento, mas também da possibilidade de sentido., de Fiódor Dostoiévski. Partindo da figura de Raskólnikov como encarnação da tensão entre desejo e repressão, investigaremos como a culpa, neste romance, não se apresenta apenas como consequência de um crime, mas como constituição de um sujeito ético. Essa abordagem articula psicanálise, filosofia moral e análise literária, ancorando-se, além de Freud, em autores como Paul Ricoeur, Michel Foucault, Judith Butler, Emmanuel Levinas e Søren Kierkegaard, cujos pensamentos contribuem para a compreensão da culpa como experiência simbólica e estruturante.

Metodologicamente, este estudo adota uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, combinando leitura crítica de textos literários e filosóficos com análise teórica dos conceitos psicanalíticos. A obra de Dostoiévski é compreendida como uma narrativa simbólica da constituição do sujeito moderno, em diálogo com categorias centrais do pensamento freudiano. A análise textual e conceitual é conduzida com rigor argumentativo e escuta ética das figuras representadas, respeitando o caráter polifônico da obra literária.

A validade externa deste artigo reside na articulação entre diferentes campos do saber — literatura, psicanálise e filosofia — de forma a promover uma compreensão ampliada dos mecanismos psíquicos, éticos e simbólicos presentes na experiência humana. Ao propor uma leitura que conecta o sofrimento individual de Raskólnikov com o diagnóstico freudiano da cultura, busca-se oferecer subsídios teóricos e interpretativos para pensar a subjetividade em contextos de repressão, culpa e possibilidade de sentido.

O crime como pulsão e ideia

No universo de *Crime e Castigo*, o crime não é o ponto de chegada, mas o ponto de partida de um abismo ético. Raskólnikov não mata por impulso irracional ou desespero imediato, mas sim para provar uma hipótese que o assombra: a de que alguns homens excepcionais, como Napoleão, teriam o direito — ou mesmo o dever — de infringir as normas morais comuns em nome de uma suposta finalidade superior. Esse gesto transforma o ato em experimento filosófico. O crime torna-se ideia: uma tentativa de emancipar a ação da culpa, a vontade do remorso. E é justamente essa dissociação que fracassa.

Na obra *O mal-estar na civilização*, Sigmund Freud descreve a civilização como um processo que exige a renúncia das pulsões instintivas do ser humano, sobretudo da agressividade. Para ele, a cultura é “edificada sobre a coerção e a renúncia pulsional” (FREUD, 2010, p. 80), e a repressão dessas pulsões resulta inevitavelmente em sofrimento. O sujeito, ao internalizar as exigências morais da cultura, dá origem ao superego, uma instância psíquica que observa, julga e pune o eu. A agressividade, impedida de se expressar para fora, volta-se contra o próprio indivíduo sob a forma de sentimento de culpa. Nesse sentido, Freud afirma: “a civilização tem de ser edificada sobre uma coerção e uma renúncia pulsional [...] o homem não é uma criatura gentil que apenas quer ser amada [...] traz dentro de si uma poderosa quota de agressividade” (FREUD, 2010, p. 91).

Essa citação não apenas contextualiza a violência de Raskólnikov, mas também a sua tentativa de transcender a repressão civilizatória por meio da razão. Ao formular sua teoria do “homem extraordinário”, ele busca legitimar a agressividade como exceção ética. Mas Freud é claro: a pulsão não se anula pela racionalidade, e sua repressão não é neutra. O mal-estar, nesse caso, não é consequência do fracasso do crime, mas da própria tentativa de justificar o inaceitável como exceção. A dor que Raskólnikov sente após o ato revela que o superego não se submete à lógica: mesmo convencido de sua ideia, o sujeito continua vulnerável à culpa. Essa impossibilidade de escapar ao interdito é magnificamente formulada por Georges Bataille. Em *A parte maldita*, ele escreve que “a transgressão não nega o interdito, ela o ultrapassa e o reafirma” (BATAILLE, 1987, p. 31). O gesto criminoso, longe de anular a norma, a revela em sua potência mais profunda. Raskólnikov acredita poder superar a moral por meio de um gesto fundador, mas o que encontra é o colapso simbólico de si mesmo. Ele não destrói a norma; ele se destrói ao confrontá-la. Esse colapso é psíquico, espiritual, existencial. A febre que o acomete, os delírios, a fragmentação do pensamento e a oscilação entre arrogância e culpa indicam que a racionalização do crime não foi suficiente para silenciar a instância que Freud chama de superego — “a severa censura interna” que, ao se constituir como herdeira da autoridade paterna e cultural, é também “fonte das maiores infelicidades do eu” (FREUD, 2010, p. 98).

Judith Butler aprofunda essa leitura ao afirmar que o sujeito é produzido nas e pelas normas que o excedem. Em *The Psychic Life of Power*, ela escreve: “somos obrigados a nos tornar aquilo que não escolhemos, sob pena de exclusão ou de colapso do eu” (BUTLER, 1997, p. 29). Raskólnikov, ao tentar encarnar uma exceção normativa, não encontra liberdade, mas desintegração. Sua tentativa de se autorizar como Napoleão não resulta em soberania, mas em despersonalização. O “homem extraordinário” que ele tenta ser é precisamente aquilo que o

afasta do que é propriamente humano: a relação com o outro, a escuta, o reconhecimento da finitude.

A transgressão, assim, revela não uma força superior, mas uma carência fundamental: a de um sentido. Kierkegaard, ao tratar da angústia como categoria existencial, afirma que “a angústia é o vértice da liberdade” (KIERKEGAARD, 2005, p. 51), porque é no confronto com o possível — inclusive o possível da destruição — que o sujeito reconhece o peso da escolha. O ato de Raskólnikov não é apenas violento; é uma recusa da própria condição de vulnerabilidade. E essa recusa o destrói por dentro.

A ideia do crime, portanto, não consegue apagar sua materialidade. A velha usurária — reduzida a símbolo — resiste como corpo, como rosto, como clamor silencioso. E é nessa brecha que Emmanuel Levinas oferece uma chave ética essencial. Para ele, “o rosto do outro é aquilo que me ordena: ‘não matarás’” (LEVINAS, 1993, p. 201). A culpa de Raskólnikov nasce precisamente dessa ordem que não pode ser dissolvida pela abstração. O outro morto continua a olhar, mesmo em sua ausência. E o sujeito que matou já não pode mais encontrar repouso em si.

O superego como carrasco invisível: da repressão à culpa

Se o comentário anterior delineou o crime como ideia pulsional, aqui desce-se à sua consequência invisível: a culpa. Não a culpa jurídica, que depende de tribunais e testemunhas, mas a culpa como fenômeno psíquico que antecede o castigo e, muitas vezes, o torna desnecessário. Em Raskólnikov, essa culpa não se apresenta como remorso imediato, mas como um estado febril, uma inquietação que rasga a racionalidade e revela a fragilidade do eu diante de sua própria instância punitiva.

Freud, ao teorizar o superego, descreve-o como herdeiro psíquico das proibições parentais e culturais. Em *O Mal-estar na Civilização*, ele afirma que “a consciência moral é a expressão do superego e é, como esta, severa e cruel contra o próprio eu” (FREUD, 2010, p. 97). Não há, para Freud, forma de existir na cultura que não passe pela repressão de impulsos — e quanto maior a repressão, maior o risco de sofrimento interno. O superego não é apenas a voz da moral, mas também o algoz que vigia, acusa e pune com uma crueldade que a cultura não ousaria aplicar externamente. Raskólnikov encarna essa dinâmica com perfeição trágica. Mesmo antes da denúncia formal, ele já está esgotado, tomado por delírios, por surtos de confissão e por uma oscilação brutal entre autogloria e autodesprezo. Ao tentar justificar seu crime como ideia superior, Raskólnikov queria escapar da interiorização da culpa. Mas Freud

adverte: é justamente a repressão que alimenta o superego — “quanto mais o homem restringe suas manifestações agressivas para manter a coesão social, mais essa agressividade é internalizada e dirigida contra o próprio eu” (FREUD, 2010, p. 95).

Norbert Elias, em *O Processo Civilizador*, amplia essa análise do ponto de vista histórico e social. Para ele, o desenvolvimento da cultura ocidental implicou não apenas mudanças institucionais, mas profundas transformações na sensibilidade individual. Com o avanço da civilização, surge uma “auto-vigilância” crescente: o indivíduo se torna mais contido, mais educado — e, ao mesmo tempo, mais atormentado pela interiorização das normas. Elias escreve que “o controle das emoções não é mais imposto apenas de fora; ele se converte em autocontrole” (ELIAS, 1994, p. 162). Raskólnikov representa essa subjetividade moderna: um homem que tenta transcender a norma, mas que já foi, desde sempre, formado por ela. A repressão, portanto, é vivida não como privação consciente, mas como sofrimento estrutural.

Judith Butler, em *The Psychic Life of Power*, recorre a Freud para mostrar que a sujeição às normas sociais não é apenas repressiva, mas constitutiva: é na própria submissão que o sujeito se constitui. Ela escreve: “A condição da subjetividade é a sujeição à norma — uma sujeição que funda o sujeito, mas também o fere” (BUTLER, 1997, p. 20). A culpa, nesse contexto, não é apenas o resultado de um ato proibido, mas o traço do vínculo primordial entre o sujeito e o poder que o forma. A tragédia de Raskólnikov é justamente essa: ele não é culpado apenas porque matou, mas porque já estava submetido ao olhar punitivo do superego antes mesmo de agir. Sua racionalização do crime como um experimento filosófico fracassa porque não há abstração possível diante do sofrimento de si. Como afirma Ricoeur, “o mal não é apenas aquilo que fazemos, mas aquilo que nos atravessa quando descobrimos o que somos capazes de fazer” (RICOEUR, 2004, p. 231).

O mais cruel do superego freudiano é que ele não requer outro externo para punir: ele se alimenta da própria agressividade reprimida, transformando o eu em palco de sua própria condenação. Em Raskólnikov, essa condenação não cessa nem mesmo após a confissão. Ela continua, silenciosa, até o momento em que ele é capaz de se vincular a outro — Sônia — que não o julga, mas o escuta. A culpa só começa a se dissolver quando é reconhecida e acolhida. Não pela justiça formal, mas pelo olhar de alguém que resiste a transformar a dor em condenação. Neste texto, a culpa é pensada como estrutura da subjetividade moderna — não como erro moral, mas como resultado inevitável da internalização violenta das normas culturais. Freud, Elias e Butler convergem ao mostrar que a repressão civilizatória não gera apenas conformidade, mas um campo interno de batalha. E é nesse campo que Dostoiévski

inscreve sua narrativa: como quem escuta, com lucidez e compaixão, o sofrimento de um sujeito esmagado por si mesmo.

Sofrimento, angústia e o abismo: da pulsão de morte à possibilidade de sentido.

Há um tipo de sofrimento que não se organiza pela lógica do erro, mas pela experiência da finitude. Em *Crime e Castigo*, Raskólnikov mergulha nesse tipo de dor. Após o crime, não há fuga eficiente, plano bem-sucedido ou racionalização que o sustente: o que resta é um mal-estar que o devora por dentro. Freud chamaria isso de efeito da *pulsão de morte*; Kierkegaard, de *angústia existencial*; Dostoiévski, talvez apenas de “sofrimento humano”.

Freud descreve, em *Além do Princípio do Prazer*, que a vida psíquica não é movida apenas pela busca de prazer ou pela evitação do desprazer. Ele diz: “esses organismos tendem a retornar ao estado inorgânico, e esse impulso pode ser chamado de pulsão de morte” (FREUD, 2011, p. 41).

Esse cansaço pode ser lido, à luz de Kierkegaard, como angústia. Em *O conceito de Angústia*, ele afirma que “a angústia é o vértice da liberdade” (KIERKEGAARD, 2005, p. 51), pois ela emerge justamente quando o sujeito percebe que pode escolher — inclusive escolher mal, escolher o nada, escolher deixar de ser. A angústia, como Kierkegaard aponta, é o espelho que mostra que somos livres — mas que essa liberdade é insuportável quando se desconecta do outro.

Freud, em *O Mal-estar na Civilização*, reconhece que a repressão da agressividade é o preço da vida em sociedade, e que a felicidade é apenas a realização parcial e moderada de pulsões (FREUD, 2010, p. 38).

Mas o romance não termina aí. A dor de Raskólnikov, paradoxalmente, é também o começo de sua possibilidade. Freud define *sublimação* como o processo pelo qual as pulsões são desviadas para finalidades não sexuais, socialmente valorizadas, como a arte, a ciência ou a ética. Sônia não oferece teologia nem julgamento. Oferece presença. Em Kierkegaard, esse momento seria descrito como o *salto da fé*: um movimento em que o sujeito se entrega à relação, mesmo sem garantias.

Este artigo propõe, portanto, que o sofrimento de Raskólnikov seja lido não apenas como consequência de um ato moralmente condenável, mas como experiência estruturante da subjetividade moderna. E esse fio, em Dostoiévski, sempre retorna ao outro.

Sônia e o rosto do outro: o mal-estar como vocação ética

Raskólnikov só começa a se transformar quando o outro deixa de ser ideia e torna-se presença. Esse outro não vem como juiz, mas como testemunha silenciosa de sua dor. Sônia, jovem prostituta marcada por uma existência de renúncia e pobreza, não representa a moral convencional nem o castigo legal. Representa, antes, aquilo que Emmanuel Levinas chamaria de “o rosto” — o outro que convoca, não por força, mas por vulnerabilidade. É diante dela que o mal-estar de Raskólnikov ganha outra forma: já não é apenas culpa ou angústia, mas vocação para a alteridade.

Levinas afirma, em *Totalidade e Infinito*, que “o rosto do outro me proíbe de matar” (LEVINAS, 1993, p. 201). Essa proibição não é uma ordem imposta de fora, mas um apelo ético que antecede toda linguagem normativa. O rosto, para ele, é aquilo que escapa à objetivação. Ele não se reduz ao que vejo, mas ao que me convoca. Em Sônia, Raskólnikov encontra esse chamado. Mesmo humilhada, ela o escuta. Mesmo sendo ele o alvo, ela o acolhe. O que Raskólnikov não suportava no mundo — o julgamento, a exposição, o espelho — em Sônia se transforma em silêncio generoso, em companhia que não exige, mas sustenta.

O mal-estar que Freud descreve como produto da repressão torna-se, nesse encontro, caminho para uma ética outra. Não a ética do superego severo, mas a ética da escuta. Paul Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, articula essa passagem: para ele, o sujeito se constitui na narrativa que faz de si, mas essa narrativa só adquire sentido quando inclui o outro como interlocutor. Ele escreve: “a identidade pessoal é sempre narrativa: é ao contar a si mesmo que o sujeito se reconhece — e só pode contar com base na alteridade” (RICOEUR, 1990, p. 126).

Raskólnikov não consegue narrar a si mesmo. Sua racionalização filosófica do crime é uma falsa narrativa, pois exclui o outro, instrumentaliza a velha usurária e nega o vínculo. É Sônia quem reintroduz o vínculo — não por palavras, mas por presença. Ela o lê sem interpretá-lo, o ouve sem tentar curá-lo. Nesse gesto ético, ela devolve a Raskólnikov a possibilidade de recontar sua história não a partir do poder, mas da vulnerabilidade.

É significativo que Sônia seja ela mesma uma figura marginal. A alteridade que salva Raskólnikov não é idealizada, pura, intocada. É uma mulher ferida, que sofreu, que também teve que negociar com a norma para sobreviver. E é justamente por isso que sua escuta é potente: porque não é superior, mas vizinha do abismo. Levinas diria que “o outro é o mestre, não por ter mais saber, mas por me desinstalar de mim mesmo” (LEVINAS, 1993, p. 112). Sônia não ensina por discurso, mas por constância.

Nesse ponto, o mal-estar ganha nova dimensão. Ele deixa de ser apenas produto da repressão e passa a ser o terreno onde o sujeito pode, se quiser, construir sentido. Freud abre essa possibilidade quando afirma que a cultura não oferece apenas repressão, mas também sublimação: a transformação das pulsões em gesto simbólico, criação, ética. Sônia oferece a Raskólnikov esse campo simbólico — uma escuta em que o sofrimento não precisa ser negado, mas integrado.

É por isso que, ao seguir com ela para a Sibéria, Raskólnikov não está apenas aceitando a pena legal. Está se abrindo para uma nova forma de existir. A regeneração não é um perdão exterior, mas um retorno ao vínculo. A alteridade é o único lugar onde o eu encontra chão. O rosto do outro não acusa: revela. A escuta do outro não julga: sustenta.

Neste texto, portanto, propõe-se que o mal-estar, em vez de ser apagado ou negado, seja escutado como vocação ética. A dor de Raskólnikov só se torna caminho porque encontra Sônia — e é nesse encontro, nesse rosto que se oferece sem exigência, que a narrativa da culpa se transforma em possibilidade de cuidado. O sofrimento não some. Mas, enfim, encontra resposta.

Conclusão: a culpa como caminho — entre repressão e redenção

A culpa, como ficou demonstrado ao longo deste ensaio, não é apenas uma emoção moral — é um eixo constitutivo da experiência humana em sociedade. Partindo da leitura psicanalítica freudiana, atravessando as formulações filosóficas de Kierkegaard, Levinas, Ricoeur, Butler e Elias, e tomando como fio narrativo o romance *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, este artigo propôs compreender a culpa não como erro a ser expurgado, mas como índice profundo da condição de ser no mundo. Ao percorrer a trajetória de Raskólnikov — do crime à escuta — vimos que o mal-estar não se resolve por negação, mas por travessia.

Na tentativa de tornar-se um “homem extraordinário”, Raskólnikov encarna a ilusão moderna de autonomia radical: o sujeito que crê poder agir fora da lei, fora do vínculo, fora do outro. Seu crime é mais do que um ato — é um experimento ético, uma tese encarnada. A culpa, como Freud explica em *O mal-estar na civilização* (2010), não depende do juízo externo: ela é produzida pelo próprio eu, ao se tornar campo de batalha entre o desejo e a norma.

Norbert Elias amplia esse diagnóstico ao demonstrar que o processo civilizador intensificou a auto-observação e o controle emocional. Butler radicaliza: não apenas nos submetemos à norma — somos constituídos por ela. A culpa, nesse cenário, não é sinal de desvio, mas condição de humanidade.

É no campo da angústia, como pensada por Kierkegaard, que a experiência de Raskólnikov ganha densidade ontológica. A angústia é a condição da liberdade: é nela que o sujeito percebe que pode escolher — inclusive escolher o nada.

Levinas ilumina esse momento com radicalidade: o rosto do outro me convoca antes que eu o escolha. Sônia não é redenção mágica; é gesto ético. Em sua escuta, Raskólnikov encontra o início de uma nova narrativa: não mais a do homem extraordinário, mas a do sujeito ferido que aceita ser visto.

Paul Ricoeur nos ensina que a identidade pessoal é sempre narrativa — e que o sujeito só se reconhece ao contar a si mesmo. A escuta do outro é o que permite que o eu se reescreva.

Dostoiévski, mais do que ilustrar uma teoria, antecipa-a. Sua literatura é escuta da alma humana — de suas quedas, suas lutas, seus abismos.

Este artigo, portanto, propõe que a culpa — tão temida, tão evitada — seja reinscrita como ponto de partida. A civilização continuará a gerar mal-estar, pois sua própria sustentação exige renúncia. Mas há modos de habitar esse mal-estar com sentido: pela escuta, pela palavra, pela presença.

Talvez o sofrimento nunca desapareça por completo. Mas se ele encontrar alguém que o escute, como Sônia escutou, talvez, então, ele não precise mais gritar.

Referências bibliográficas

- BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. São Paulo: Editora 34, 1987.
- BUTLER, Judith. **The psychic life of power: theories in subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Cláudio Monteiro de Sousa Filho. Lisboa: Edições 70, 1993.
- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

AS F(R)ESTAS³⁵ DE CARNAVAL: UMA REFLEXÃO SOBRE OS AFETOS DAS MASSAS FOLIÃS EXPRESSADOS NA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA*Ana Amélia Silva Carvalho³⁶*

Resumo: Partindo da compreensão de que a formação de massas sempre foi identificada como um fenômeno no qual há uma ampliação da afetividade humana, este trabalho tem o intuito de refletir sobre as possibilidades criadas pelos afetos presentes nas festividades carnavalescas. Para tanto, algumas importantes teorias sobre as massas, sobretudo aquela desenvolvida por Elias Canetti em “Massa e Poder”, serão utilizadas como referências para análise das letras de duas famosas canções populares brasileiras: “A cor da esperança”, interpretada por Cartola, e “Sonho de Carnaval”, interpretada por Chico Buarque. Busca-se, com isso, sugerir um caminho diferente daquele que atribui valor negativo à afetividade das massas, em problemática oposição à “racionalidade do indivíduo”. O desenvolvimento do tema não é exaustivo e as conclusões permanecem abertas. Restam as frestas.

Palavras-chave: massa; afetos; carnavais; inversão; fantasia.

Abstract: Based on the understanding that the formation of masses has always been identified as a phenomenon in which there is an expansion of human affection, this work aims to reflect on the possibilities created by the affections present in carnival festivities. To this end, some important theories about the masses, especially those developed by Elias Canetti in “Massa e Poder”, will be used as references for the analysis of the lyrics of two famous Brazilian popular songs: “A cor da esperança”, performed by Cartola, and “Sonho de Carnaval”, performed by Chico Buarque. The aim is to suggest a different path from that which attributes a negative value to the affection of the masses, in problematic opposition to the “rationality of the individual”. The development of the theme is not exhaustive, and the conclusions remain open. There are gaps left.

Keywords: mass; affections; carnivals; inversion; fantasy.

Introdução

Embora muitos autores e autoras, pertencentes a áreas de conhecimento diversas, tenham se debruçado sobre o estudo das “massas”, parece difícil encontrar qualquer consenso quanto à sua definição e às suas características. É possível afirmar, no entanto, que a massa se

³⁵ O trocadilho em questão é utilizado no livro “Carnavais e Outras F(r)estas: Ensaios de História Social e Cultura”, organizado por Maria Clementina Pereira Cunha e publicado pela Editora da Unicamp em 2005.

³⁶ Doutoranda em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Mestra em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de São João Del-Rei - UFSJ. Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF e especialização em Direito Processual Civil e Argumentação Jurídica pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais -PUC/MG. Foi estagiária na Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais, no Ministério Público do Estado de Minas Gerais e no Ministério Público do Trabalho. Atuou como assessora jurídica na Fundação CAEd e na Fundação de Apoio e Desenvolvimento do Ensino, Pesquisa e Extensão - FADEPE, ambas fundações de apoio à Universidade Federal de Juiz de Fora. É advogada inscrita na OAB/MG e pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Existencialismo da UFJF.

contrapõe à noção de “indivíduo”, cara à modernidade ocidental. Elias Canetti (1905-1994), por exemplo, no primeiro tópico de “Massa e Poder”, afirma que a massa “deseja libertar-se tão completamente quanto possível do temor individual do contato”, justamente porque “quanto mais energicamente os homens³⁷ se apertarem uns contra os outros, tanto mais seguros eles se sentirão de não se temerem mutuamente” (CANETTI, 2019, p. 12).

Aparentemente, a massa não se contrapõe à noção de indivíduo somente de forma quantitativa, mas também por ser associada à afetividade, à emoção, em oposição à suposta “racionalidade”, característica exaltada nas teorias individualistas, como a cartesianas. Talvez por isso, em muitos casos, o estudo das massas venha acompanhado de uma espécie de preocupação quanto aos efeitos de suas ações no contexto social e político. Max Weber (1864-1920), por exemplo, situado entre os maiores autores da sociologia, afirmou que “o perigo da democracia de massa na política nacional está, em primeiro lugar, na possibilidade de uma preponderância considerável de elementos *emocionais* na política” (WEBER, 2014e, p. 292).

Este trabalho, porque parte de uma percepção crítica da exaltação da noção moderna de “racionalidade”, buscará refletir acerca dos carnavais enquanto exemplos de massas festivas que carregam consigo diversos afetos. Em discordância das teorias que trazem a emoção como um elemento “preocupante” no contexto político, este trabalho parte da compreensão de que os afetos possuem um importante potencial de mobilização coletiva e transformação social.

Para tanto, partiremos da reflexão acerca da relação entre as massas e os afetos e mais especificamente sobre a classificação elaborada por Canetti a partir do afeto predominante. Posteriormente, passaremos a pensar os carnavais enquanto massas festivas marcantes no contexto brasileiro e, por fim, duas famosas canções populares no Brasil, escolhidas sobretudo pela relevância dos compositores, terão suas letras analisadas de forma relacionada ao restante do texto.

Nenhum dos tópicos deste trabalho será exaustivo e cada um deles poderia, por si só, render estudos muito mais aprofundados sobre os temas. Contudo, a incompletude deste trabalho é proposital. Seu intuito é *afetar*, provocar o incômodo característico da ausência de respostas e da abertura do texto.

³⁷ Sabe-se que a utilização das palavras “homem” e “homens” para designação de todos os seres humanos reflete a presença do machismo na linguagem. Neste trabalho, isso somente acontecerá em citações diretas de outros autores e de outras autoras.

Massas e afetos

A formação de massas é amplamente estudada em diversas áreas, como a sociologia, a ciência política e a psicologia, por exemplo. Ao explicar o objeto de estudo da psicologia de massas, Freud (1856-1939) afirma que ela “trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma organização que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim” (FREUD, 2011, p. 11).

O desafio, nesse sentido, é compreender quais fenômenos surgem a partir da formação de massas. No texto “Psicologia das massas e análise do eu”, originalmente publicado em 1921, Freud se utiliza da ideia de “alma coletiva”, de Gustave Le Bon, antropólogo francês, e das análises realizadas por William McDougall, psicólogo inglês, na obra *“The Group Mind”* (1920).

O intuito deste tópico não é realizar uma descrição pormenorizada da teoria desenvolvida na obra supracitada, mas somente demonstrar que ela traz uma perspectiva sobre os afetos da massa influente até os dias de hoje, não só na psicologia, mas nas demais áreas das ciências humanas e sociais.

Na leitura da obra freudiana, fica nítida, ainda que não abordada de forma explícita, a separação entre razão e afeto, entre civilizado e primitivo. Por diversos momentos do texto colhem-se afirmações do tipo “pelo simples fato de pertencer a uma massa, o homem desce vários degraus na escala da civilização” e “ele [o integrante da massa] então se detém especialmente na diminuição da capacidade intelectual” (LE BON apud FREUD, 2011, p. 18). A mencionada inibição coletiva da capacidade intelectual dos integrantes da massa viria acompanhada da elevação de sua afetividade:

Partimos do fato fundamental de que o indivíduo no interior de uma massa experimenta, por influência dela, uma mudança frequentemente profunda de sua atividade anímica. Sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processos apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa; resultado que só pode ser atingido pela supressão das inibições instintivas próprias de cada indivíduo e pela renúncia às peculiares configurações de suas tendências. (FREUD, 2011, p. 29).

Para Freud, até então, os pesquisadores e as pesquisadoras da psicologia de massas tinham se aprofundado nas consequências da formação dessa espécie de “alma coletiva”, mas não tinham investigado detidamente o “poder” responsável por unir e manter a união da massa. Há um desenvolvimento bastante interessante sobre a afetividade da massa pelo psiquiatra austríaco no decorrer do texto, quando ele se propõe a aplicar o conceito de “libido”.

Com efeito, a definição freudiana de libido é “a energia, tomada como grandeza quantitativa - embora atualmente não mensurável - desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra ‘amor’”(FREUD, 2011, p. 32). A palavra grega “Eros”, apresentada como a tradução da palavra alemã “*Liebe*” (amor), é para Freud aquilo que “mantém unido tudo o que há no mundo”.

Segundo, que temos a impressão, se o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, “por amor a eles”. (FREUD, 2011, p. 35).

Importante mencionar que, como dito anteriormente, a reflexão desenvolvida em “Psicologia das massas e análise do eu” parte de algumas premissas problemáticas, características da modernidade, como a separação entre razão e afeto e até mesmo a exaltação do indivíduo como capaz de agir de maneira “intelectualmente superior” à coletividade. Sem cravar aqui qualquer posição definitiva quanto ao tema, resta compreender somente que a elevação dos afetos sempre foi associada à formação e à união de massas.

Canetti, em “Massa e Poder”, desenvolve uma classificação das massas segundo o afeto dominante. Para o autor, as massas estão sempre repletas dos mais variados afetos, cujos conteúdos principais “remontam a um passado bem mais distante” (CANETTI, 2019, p. 67). A massa, a partir da qual o ser humano pode libertar-se do temor do contato, é identificada pelo autor por meio de suas quatro características principais: o ímpeto de crescer, a sensação de igualdade, a busca pelo aumento constante de sua densidade e o movimento em direção a algo (CANETTI, 2019, p. 38).

Especificamente no que concerne à classificação segundo o afeto dominante, são apresentados cinco tipos principais: massa de acossamento, massa de fuga, massa de proibição, massa de inversão e massa festiva. As duas primeiras seriam verificadas também no meio animal e as três últimas, para o autor, seriam “especificamente humanas” (CANETTI, 2019, p. 68).

À título de curiosidade, em resumo, a massa de acossamento surge tendo em vista uma meta, que é matar, sabendo de antemão quem quer matar. A massa de fuga, noutro giro, constitui-se a partir de uma ameaça, entendendo-se que, fugindo juntas, as pessoas podem fugir melhor. Por sua vez, a massa de proibição surge quando “um grupo de muitos não quer mais fazer o que até então faziam como indivíduos” (CANETTI, 2019, p. 79), sendo um exemplo emblemático a greve. A massa festiva e a massa de inversão serão mais bem analisadas no próximo tópico do trabalho.

A massa de inversão e a massa festiva

Na classificação das massas segundo seu afeto dominante, feita por Canetti, as massas de inversão e festiva, assim como a massa de proibição, são apresentadas como “especificamente humanas”. Essa afirmação do autor é curiosa na medida em que, como visto no tópico anterior, a elevação da afetividade da massa é tida por Freud e pelos autores estudados por ele, no geral, como uma característica que faria dos seus integrantes “primitivos”, num sentido relacionado ao menor uso da razão.

Segundo Canetti, “as revoluções são típicas épocas de inversão”, nas quais “aqueles que por tanto tempo foram indefesos subitamente adquirem dentes” (CANETTI, 2019, p. 83). Nesse contexto, há uma necessidade de romper a estrutura definida, estável, e *inverter* papéis:

Homens aos quais muitas ordens foram dadas, homens que se apresentam repletos de tais aguilhões, sentem um poderoso impulso de livrar-se deles. Duas são as maneiras de conseguir essa libertação. Eles podem repassar para baixo as ordens que receberam de cima — e, para isso, é necessário que haja uma camada inferior, pronta a acolher tais ordens. Ou podem, também, pagar na mesma moeda o que tão longamente sofreram e armazenaram daqueles que lhes são superiores. Um indivíduo sozinho, fraco e desamparado como é, apenas raramente terá a sorte de dispor de uma tal oportunidade. Quando, porém, muitos deles reúnem-se numa massa, é possível que consigam o que, isoladamente, lhes fora negado. Juntos, podem voltar-se contra aqueles que, até então, lhes davam as ordens. (CANETTI, 2019, pp. 83/84).

O sucesso da inversão, no entanto, não precisa ser uma garantia concreta para a massa e sua libertação pode, inclusive, ser prometida para “além da vida”. Como afirma Canetti, a massa religiosa pode ser classificada como de inversão quando se promete a ela que “os últimos serão os primeiros”, certificando a libertação de seus aguilhões sem, contudo, informar “as circunstâncias exatas dessa libertação” (CANETTI, 2019, p. 85). O problema é que, muitas vezes, a promessa de inversão após a morte vem acompanhada de proibições concretas durante a vida, fazendo com que massas religiosas sejam difíceis de serem classificadas conforme seu afeto dominante.

A massa festiva, noutro giro, é marcada pela união de pessoas sem qualquer ameaça ou nada que enseje a necessidade de fuga. Nela, “proibições e separações estão suspensas” e, ainda, “aproximações deveras incomuns são permitidas e favorecidas” (CANETTI, 2019, p. 89). Além disso, na massa festiva, não existe meta a ser alcançada, *a meta é a própria festa*.

A densidade é bastante grande; a igualdade, por sua vez, é em boa parte aquela do arbítrio e do prazer. As pessoas se movem não com as outras, mas por entre as outras. As coisas que ali jazem aos montes e das quais as pessoas se servem constituem parte essencial da densidade: são o seu cerne. Elas são reunidas primeiro, e somente então é que os homens reúnem-se em torno delas. Anos podem ser necessários até que tudo esteja ali, e as pessoas podem ter suportado

uma longa privação em troca dessa breve fartura. Vivem, porém, voltadas para esse momento, e o produzem como uma meta deliberada. Pessoas que em geral raramente se veem são solenemente convidadas em grupos (CANETTI, 2019, p. 89).

A festa enquanto meta não é somente aquela que está acontecendo, mas todas as que ainda acontecerão. Nesse estado, há “um sentimento de que, desfrutando conjuntamente dessa festa, está-se cuidando para que muitas outras ocorram no futuro” (CANETTI, 2019, p. 90). Além disso, é comum que nas festas, por meio de danças rituais e representações dramáticas, sejam recordadas ocasiões festivas anteriores. Percebe-se, portanto, a relação entre as três dimensões da temporalidade: passado, presente e futuro são celebrados pela massa festiva. Para Canetti (2019, p. 90), “as festas *chamam* outras festas e, graças à densidade de coisas e pessoas, a vida se multiplica”.

Os carnavais

Pensar o carnaval como *a festa*, no singular, parece ser um equívoco, na medida em que é possível vislumbrar diferenças na maneira de celebrá-lo a depender da época, do local e das dimensões particulares das sociedades nas quais as celebrações se produzem. Tal incômodo parece ter contribuído para que Maria Clementina Pereira Cunha organizasse a obra “Carnavais e outras F(r)estas: ensaios de história social da cultura”, na qual reuniu textos com o intuito de enfatizar as diferenças mais que as continuidades das festividades carnavalescas ao longo da história.

Através delas [frestas do carnaval], poderá espiar uma rica miríade de práticas, linguagens e costumes, desvendar disputas em torno de seus limites e legitimidade, ou da atribuição de significados, e sentir as tensões latentes sob as formas lúdicas. Apurando o ouvido, será capaz de catar manifestações de dor, revolta, alegria, presentes nos dias de festa como nos dias comuns, e testemunhas reconciliações ou desentendimentos que, para o historiador, têm sempre um gosto único e inconfundível. (CUNHA, 2005, p. 12).

Cada capítulo da obra mencionada disserta acerca de um evento específico, como, por exemplo, O Carnaval de Veneza (Capítulo 1), Um Reinado de Congos na Bahia Setecentista (Capítulo 3), A Imprensa e a Tradição Perdida do Carnaval Porto-alegrense do Fim do Século XIX (Capítulo 6) e Os capoeiras e as Festas Populares na Corte do Rio de Janeiro (Capítulo 8). Tais recortes demonstram a importância de se estudar fenômenos sociais e culturais de maneira interdisciplinar, sobretudo com o auxílio da história, cuja contribuição analítica parece ser fundamental para a completude de qualquer pesquisa.

Uma das críticas apresentadas por Cunha já no início do livro é direcionada ao que a autora chama de “(con)fusão entre festas e identidade nacional”. Nenhum dos autores ou autoras dos textos incluídos na obra em referência, segundo sua organizadora, “apostaria muitas fichas na *comunitas*, na ‘vocação’ lúdica, ou no brasileirismo festeiro e irmanador” (CUNHA, 2005, p. 14).

As referências afastadas por Cunha parecem remeter a alguns estudos extremamente influentes na antropologia e na sociologia brasileiras, entre eles, àquele desenvolvido pelo antropólogo Roberto DaMatta no seu famoso livro “Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro”. Na obra, o pensador se propõe a refletir sobre o que chama de “dilema brasileiro”, sem, no entanto, pensar a história de modo linear, com princípio, meio e fim. Segundo consta na introdução do livro, originalmente publicado em 1990, o intuito do autor foi pensar a totalidade brasileira como um drama:

[...] onde o princípio rebate no fim e - na dialética das indecisões, reflexos e paradoxos - o bandido pode perfeitamente ocupar o salão e o bandido (belo nos seus bigodões de fazendeiro de café e já pensando em fundar uma indústria) pode perder a fala e, de anarquista e futurista-canibal, passar a ser como a maioria, revolucionário de praia. (DAMATTA, 1997, p. 15).

Na obra mencionada, DaMatta estuda de forma comparativa três modos básicos de “*ritualizar* no mundo brasileiro”: a parada militar do Dia da Independência, o carnaval e a procissão. Para o que se propõe este texto, por óbvio, o enfoque será dado à forma como o antropólogo pensou as festividades carnavalescas. Somente à título de curiosidade, cabe enfatizar que DaMatta (1997, p. 53) afirma que as três semanas festivas (Carnaval, Semana Santa e “Dia da Pátria”) “sugerem um ‘triângulo ritual brasileiro’ muito significativo, sobretudo nas suas implicações políticas”. Isso porque representam “um ciclo de festividades que vão do povo ao Estado, passando pela Igreja, numa forma organizatória típica de um sistema muito preocupado com o ‘cada qual no seu lugar’” (DAMATTA, 1997, p. 53).

No que concerne à temporalidade do carnaval, DaMatta afirma que, diferentemente do tempo histórico, marcado nas comemorações do Dia da Independência, o tempo do carnaval seria “cósmico, cíclico”, tendo em vista que remete seus participantes para além do próprio contexto brasileiro, em contato com “o mundo sagrado, o divino, o sobrenatural” (DAMATTA, 1997, p. 55).

Noutro giro, uma característica marcante das festividades carnavalescas para DaMatta é o fato de que sua organização não é feita pelos poderes instituídos, mas por setores da sociedade como as escolas de samba e os blocos de rua. Especificamente no que diz respeito às escolas de samba, o antropólogo defende que os desfiles fariam com que a segmentação da

sociedade deixasse de ser baseada em classe social, por exemplo, e passasse a se concentrar nas suas preferências por essa ou aquela escola.

Chama a atenção, nesses desfiles, a inversão constituída entre o desfilante (um pobre, geralmente negro ou mulato³⁸) e a figura que ele representa no desfile (um nobre, um rei, uma figura mitológica) e, ainda, a participação de toda a sociedade inclusiva, seja como juiz, seja como torcedor. (DAMATTA, 1997, p. 58)

A inversão vislumbrada nos desfiles, no entanto, é classificada por DaMatta como “domesticada”, tendo em vista que seria realizada em “momentos programados”, nos quais os ricos seriam vistos como “nobres” e não como “burgueses”, não existindo, portanto, qualquer “sátira”, mas uma “trégua entre dominados e dominantes” (DAMATTA, 1997, p. 59). A fim de contestar o autor, na esteira do que ensinou Cunha no texto supracitado, listam-se aqui apenas alguns exemplos que demonstram o caráter político, de resistência e protesto, vislumbrado nos enredos das escolas de samba brasileiras.

Durante a ditadura ocorrida no Brasil entre os anos de 1964 e 1979, algumas escolas apresentaram enredos extremamente “ousados” e sofreram ações diretas e indiretas de censura pelos órgãos de repressão do regime militar. Os compositores da escola Império Serrano, no carnaval de 1969, criaram o samba-enredo “Heróis da Liberdade”, onde cantavam os seguintes versos:

Ao longe soldados e tambores/ Alunos e professores/ Acompanhados de clarim/Cantavam assim/ Já raiou a liberdade/ A liberdade já raiou/ Essa brisa que a juventude afaga/ Essa chama/ Que o ódio não apaga pelo universo/É a revolução em sua legítima razão.³⁹

No mesmo período, o samba composto por Martinho da Vila para a escola Vila Isabel, chamado “Onde o Brasil aprendeu a liberdade”(1972), falava sobre a tribo indígena dos Carajás e, além disso, “apontava a ação predatória das elites na região amazônica, em conivência com os órgãos governamentais” (FARIA, 2019, p. 6).

A partir dos anos 1980, ficou ainda mais evidente o caráter politizado dos desfiles de carnaval: “o que se sobressaía era a dimensão satírica, crítica e festiva, ao mesmo tempo que

³⁸ O uso do termo “mulato” é extremamente problemático e reflete uma sociedade fundada sobre o racismo. Como explica Da Silva: “Os movimentos negros brasileiros refutam a utilização da palavra por dois motivos: 1) linguístico – derivação de ‘mulus’, do latim, atualizado por ‘mula’, o animal que surge da cópula de duas raças diferentes – o asno e a égua, que, no século XVI, derivou-se na América hispânica para ‘mulato’ como uma analogia ao caráter híbrido do animal, considerado uma raça inferior já que não possui a possibilidade da reprodução; e 2) cultural – a falsa impressão de democracia racial que há no país, associado à representação da mulher negra ou mestiça através do corpo branqueado e hiperssexualizado.” (DA SILVA, 2018, p. 77).

³⁹ Letra retirada no texto “Unidos pela Democracia: as Escolas de Samba do Rio de Janeiro e os enredos políticos na década de 1980”, de Guilherme José Motta Faria.

também provocava reflexões” (FARIA, 2019, p. 12). Nesse contexto, Martinho da Vila compôs o enredo “O sonho de um sonho”, falando sobre liberdade, tortura e relações de poder autoritárias. Na mesma linha, o enredo da Mocidade Independente de Padre Miguel, chamado “Tropicália Maravilha” (1980), trazia a palavra “anistia” destacada em alegoria específica e o enredo do Salgueiro, denominado “Traços e Troças” (1983), apresentava em tom de ironia a ação de censura (FARIA, 2019, p. 10).

Em 1989, a escola Beija-Flor de Nilópolis foi proibida pela Justiça de representar o Cristo Redentor em situação de rua, alegoria que pretendia ser crítica à crise econômica e política do Brasil. Em reação à proibição judicial, a escola desfilou com o Cristo coberto com um pano preto, onde se lia a mensagem “Mesmo proibido, olhai por nós” (PAIVA, 2018).

No ano de 2022, em São Paulo, alguns exemplos de enredos foram emblemáticos. A escola O Colorado do Brás contou no desfile a história de Carolina Maria de Jesus, autora do livro “Quarto de Despejo”, originalmente publicado em 1960, o diário de uma “favelada” que escancarou as mazelas sociais marcantes da sociedade brasileira. Já a escola Gaviões da Fiel levou à avenida o samba-enredo “Basta！”, o qual tinha como objetivo denunciar os “poderosos”, entre eles, senhores de engenho que se enriqueceram às custas do trabalho de pessoas escravizadas.

Tais exemplos, apesar de ocuparem um grande espaço neste tópico, são poucos se comparados aos diversos momentos em que as festividades carnavalescas, organizadas em desfile ou surgidas espontaneamente nas ruas, demonstraram seu conteúdo de resistência e subversão política ao longo da história. Ainda que determinada reunião carnavalesca possa ser marcada pela sensação de igualdade, propriedade atribuída a toda e qualquer massa por Canetti (2019, p. 38), parece ser correta a hipótese de inexistência de uma massa uniforme formada no carnaval, mas, ao contrário, múltiplas massas, com características e direções distintas e demasiadamente complexas.

Os afetos predominantes nas massas foliãs, dessa forma, precisam ser analisados com cautela e, de preferência, caso a caso. Neste trabalho, o intuito é o de refletir sobre o tema de forma especificamente amparada em duas famosas músicas da cultura popular brasileiras, como se verá nos próximos tópicos.

A Cor da Esperança

Sinto vibrando no ar
E sei que não é vã
A cor da esperança
A esperança no amanhã

Amanhã

A tristeza vai transformar-se em alegria
E o sol vai brilhar no céu de um novo dia
Vamos sair pelas ruas, pelas ruas da cidade
Peito aberto, cara ao sol da felicidade

E no canto de amor assim
Sempre vão surgir em mim
Novas fantasias⁴⁰

Em 1979⁴¹, no seu quarto e último álbum, chamado “Cartola 70 anos”, Angenor de Oliveira, mais conhecido como Cartola, cantor e compositor carioca nascido em 1908, lançou a música “A cor da esperança”. A letra do samba foi escrita em parceria com Roberto Nascimento e é amplamente relacionada às comemorações de carnaval.

A canção é composta de basicamente três estrofes, como visto acima. A letra não menciona a palavra “carnaval” em nenhum momento, deixando aberta para o interlocutor a interpretação acerca do evento que desencadeará esse “amanhã” de “alegria” no qual se deve depositar a “esperança”.

O trecho “vamos sair pelas ruas”, cujo sujeito é colocado na primeira pessoa do plural, traz um tom de coletividade para o evento que se *espera*. É possível, então, vislumbrar uma *massa* em movimento, em direção a algo. Embora a esperança, a alegria e a felicidade sejam os afetos mencionados no início da canção, na última estrofe os autores qualificam-na como “canto de amor”, talvez numa acepção tão ampla como aquela utilizada por Freud ao falar da libido como o que “mantém unido tudo o que há no mundo” (FREUD, 2011, p. 35).

A promessa de *inversão*, de transformação da tristeza em alegria, é direcionada ao “amanhã”, contudo, a cor da esperança já pode ser sentida, de forma aparentemente sinestésica, “vibrando” no ar. Nesta toada, merece destaque aquilo que Canetti (2019, p. 42) chama de “massa rítmica” ou “palpitante”, marcada pelo uso dos sons pelos integrantes da massa como forma de substituir “pela intensidade o que lhes falta em número”.

Onde muitos caminham, outros caminham com eles. Os passos que, em rápida repetição, se juntam a outros passos simulam um número maior de homens. Se pisam com maior força, soam como se fossem mais. Exercem sobre todos os que estão próximos uma força de atração que não cede enquanto não param de dançar. Qualquer ser vivente que possa ouvi-los juntar-se-á a eles, e com eles permanecerá reunido. O natural seria que cada vez mais pessoas se juntassem aos que dançam. (CANETTI, 2019, p. 42).

⁴⁰ CARTOLA. A cor da esperança. Cartola 70 anos. Gravadora RCA Victor, 1979.

⁴¹ Cabe mencionar que este foi o ano seguinte à revogação do AI-5 e o mesmo ano de promulgação da Lei da Anistia, eventos marcantes no início da redemocratização do Brasil após mais de uma década de ditadura.

O som, ou o “barulho”, parece ser um importante elemento para a massa justamente porque “promete o fortalecimento pelo qual se espera, constituindo ainda um feliz presságio dos feitos que estão por vir” (CANETTI, 2019, p. 20). Nesse sentido, mostra-se interessante o fato de “a cor da esperança”, a princípio, não ser *vista*, mas *sentida* por meio da *vibração* do ar, que é exatamente a forma de propagação de sons.

Por fim, faz-se necessário destacar que a música vislumbra o surgimento de *novas fantasias* a partir do “canto de amor”. O uso do termo “fantasia” é o elemento mais diretamente ligado ao carnaval, mas que, no entanto, possui um significado muito mais amplo na linguagem. O dicionário *Michaelis*, por exemplo, traz quatorze significados para a palavra, entre eles, destacam-se:

2 Obra criada ou produto da imaginação.

3 Coisa que não tem existência real, mas apenas ideal ou ficcional; folclore.

(...)

6 Traje fantasioso que reproduz vestimentas de palhaços, de figuras de outras épocas ou culturas, de personagens históricas, mitológicas ou lendárias, bem como modelos estilizados que representam objetos, ideias etc., usado em encenações, rituais, festividades várias e, principalmente, no carnaval.

(...)

13 Representação imaginária, de caráter mais ou menos criativo, desencadeada às vezes de forma súbita, cujo conteúdo coloca em evidência, de maneira modificada e reelaborada, simbólica ou como lembranças vagas, ideias, objetos, fatos ou situações, em especial da vida infantil, carregadas de significação emocional.

Não ficam evidenciadas na canção os tipos de fantasias por ela desencadeadas, somente é possível saber que são “novas”, num contexto de inversão entre tristeza e alegria e de ocupação das ruas por um sujeito determinado: “nós”. Com efeito, pensando nas massas foliãs, tais fantasias podem estar relacionadas às encenações e rituais (item 6), como podem representar uma obra criada (item 2) a partir de um ideal (item 3). No segundo caso, a exaltação da criatividade humana e da imaginação pode levar à compreensão também da promessa de transformação daquilo que *ainda* “não tem existência real”. Essa transformação, na canção, não vem expressamente acompanhada de luta ou de dor, mas de “peito aberto” e “cara ao sol da felicidade”, permanecendo a dúvida quanto ao afeto dominante na massa descrita.

Sonho de Carnaval

Carnaval, desengano
Deixei a dor em casa me esperando
E brinquei e gritei e fui vestido de rei
Quarta-feira sempre desce o pano

Carnaval, desengano
 Essa morena me deixou sonhando
 Mão na mão, pé no chão e hoje nem lembra, não
 Quarta-feira sempre desce o pano

Era uma canção, um só cordão e uma vontade
 De tomar a mão de cada irmão pela cidade

No Carnaval, esperança
 Que gente longe viva na lembrança
 Que gente triste possa entrar na dança
 Que gente grande saiba ser criança

No Carnaval, esperança
 Que gente longe viva na lembrança
 Que gente triste possa entrar na dança
 Que gente grande saiba ser criança⁴²

Na canção “Sonho de Carnaval”, de 1966, Chico Buarque tematiza a folia de forma mais explícita do que Cartola o faz em “A cor da esperança”. O autor é um dos compositores brasileiros que mais se debruçou sobre a temática, “talvez porque o carnaval, rito de passagem que é, seja exemplar para expressar a fugacidade do tempo, o caráter mutante e libertário da permanente transformação” (GÓES, 2008, p. 49).

Dentre as diversas músicas que traduzem a poética carnavalesca de Chico Buarque como “Quem te viu, quem tevê”, “Vai passar”, “A Televisão” e “O Rei de Ramos”, por exemplo, “Sonho de Carnaval”, objeto deste tópico, se destaca como uma canção que não relaciona o carnaval necessariamente à alegria e à felicidade. Pelo menos nas primeiras duas estrofes fica evidenciada a finitude da festa, marcada pela percepção de que na “quarta-feira sempre desce o pano”.

A primeira estrofe da letra parece corroborar com a problemática visão de DaMatta no sentido de que a inversão ocorrida no carnaval - “e brinquei e gritei e fui vestido de rei” - seria de alguma forma “programada”, encerrando-se assim que a festa acaba - “quarta-feira sempre desce o pano”. O verso em referência parece remeter ao teatro, ao palco, à fantasia enquanto rito temporário, incapaz de transformar a realidade, de modificar a “dor” que permanece em casa “esperando”.

Noutro giro, há uma notória transição na música a partir da qual a palavra “desengano”, antes colocada em seguida da palavra “carnaval”, é substituída por “esperança”. A mudança acontece após uma estrofe mais curta que as outras, com apenas dois versos e não quatro, onde se lê: “Era uma canção, um só cordão e uma vontade/De tomar a mão de cada irmão pela

⁴² BUARQUE, Chico. Sonho de Carnaval. Chico Buarque de Hollanda. Gravadora RGE, 1966.

cidade”. A vontade, compartilhada, de se reunir a outras pessoas remete às características da massa trazidas por Canetti, sobretudo o sentimento de igualdade e a busca pelo crescimento e por uma maior densidade.

- 1) *A massa quer crescer sempre.* Fronteira alguma impõe-se naturalmente ao seu crescimento. Onde quer que tais fronteiras sejam criadas artificialmente — ou seja, em todas as instituições empregadas para a preservação de massas fechadas —, sua erupção é sempre possível e, de fato, se dá de tempos em tempos. Inexistem expedientes absolutamente seguros que possam impedir em definitivo o crescimento da massa.
- 2) *No interior da massa reina a igualdade.* Absoluta e indiscutível, tal igualdade jamais é questionada pela própria massa. Ela é de tão fundamental importância que se poderia definir o estado da massa como um estado de igualdade absoluta. Uma cabeça é uma cabeça; um braço é um braço — as diferenças não importam. É por causa dessa igualdade que as pessoas se transformam em massa. O que quer que possa desviá-las desse propósito é ignorado. Toda demanda por justiça, todas as teorias igualitárias retiram sua energia dessa experiência da igualdade que todos, cada um a seu modo, conhecem a partir da massa.
- 3) *A massa ama a densidade.* Ela nunca é densa o bastante. Nada deve obstrui-la, nada deve interpor-se: tanto quanto possível, tudo deve ser a própria massa. O sentimento da densidade maior, ela o tem no momento da descarga. Um dia será possível definir e medir com maior exatidão essa densidade.(CANETTI, 2019, 38).

O “desengano”, nesse momento, deixa de ser mencionado na música, que passa a ressaltar a “esperança” enquanto afeto observado no carnaval. A partir de então, nas duas últimas estrofes da letra, a quarta-feira, símbolo do fim do carnaval, deixa de ser anunciada. Mais uma vez, não é possível definir de antemão o afeto predominante na massa carnavalesca trazida na música, tendo em vista que a esperança narrada não parece significar a promessa de uma inversão concreta, ao mesmo tempo em que não parece remeter para “além da vida”, como nas massas religiosas. Assim como na música de Cartola, a esperança, supostamente, é gerada por uma fantasia no presente, e portanto irreal, cujos impactos na transformação da realidade futura permanecem inexplorados.

Considerações finais

Pensar a diversidade dos afetos das massas carnavalescas expressados na música popular brasileira foi a maneira escolhida para abordar as possibilidades encontradas a partir da formação das massas. A reunião de pessoas que enxergam na ação das outras a sua própria ação (igualdade) movimentando-se em uma direção comum não parece algo essencialmente negativo. Pelo contrário, se partirmos da “constatação de que sociedades são, em seu nível mais

fundamental, circuitos de afetos” (SAFATLE, 2020, p. 15), parece ser inócuia qualquer tentativa de estudar os fenômenos sociais que ignore a importância dos afetos na sua dinâmica.

O período do Carnaval foi e permanece sendo marcado, especialmente no Brasil, por grande diversidade de massas festivas, caracterizadas pela “descontração”. A finitude anunciada dessas festividades parece reafirmar uma das marcas desse tipo de massa para Canetti, o fato de que “a própria *festa* é sua meta, e está já se atingiu” (CANETTI, 2019, p. 89). Os exemplos trazidos ao longo do trabalho, no entanto, parecem indicar a existência de uma espécie de mobilização de afetos nas massas foliãs, sobretudo a partir da “esperança” de transformação, da “esperança” nos mais diversos tipos de *inversões*.

As potencialidades dos afetos das massas foliãs permanecem aqui inexploradas. Percebem-se frestas (*fenestran*⁴³, no latim, traduzido por “janela”), espaços de abertura que permitem a reflexão. O que é capaz de atravessar tais frestas, aquilo que é possível enxergar através delas e a possibilidade de que sejam ampliadas ao ponto de provocarem a queda de muros inteiros: esses são temas sobre os quais somos instigados e instigadas a pensar.

Referências

- BUARQUE, Chico. **Sonho de Carnaval**. Chico Buarque de Hollanda. Gravadora RGE, 1966.
- CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.
- CARTOLA. **A cor da esperança**. Cartola 70 anos. Gravadora RCA Victor, 1979.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e Outras F(r)estas: Ensaios de História Social da Cultura**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2005.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6^a ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DA SILVA, Liliam Ramos. **Não me chame de mulata: uma reflexão sobre a tradução em literatura afrodescendente no Brasil no par de línguas espanhol-português**. Trab. Ling. Aplic., Campinas, n(57.1): 71-88, jan./abr. 2018.
- FARIA, Guilherme José Motta. **Unidos pela Democracia: as Escolas de Samba do Rio de Janeiro e os enredos políticos na década de 1980**. Anais do 2º Encontro Internacional História & Parcerias, 2019.
- FREUD. Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos [1920-1923]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MICHAELIS, Henriette, **Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/fantasia>>. Acesso em 29 de ago de 2022. S.v.FANTASIA.
- _____. **Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/palavra/G8O3/fresta/>>. Acesso em 05 de set de 2022. S.v. FRESTA.
- GÓES, Fred. **A poética carnavalesca de Chico Buarque de Hollanda**. Revista INTERFACES - Número 11/2008 - Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁴³ Etimologia encontrada no dicionário Michaelis.

- MCDOUGALL, William. **The Group Mind.** London. Cambridge University Press. (1920)1927.
- PAIVA, Vitor. **Os 10 momentos mais politizados da história dos desfiles das escolas de samba do Rio.** Disponível em <<https://www.hypeness.com.br/2018/02/os-10-momentos-mais-politizados-da-historia-dos-desfiles-de-escolas-de-samba-do-rio/>> . Acesso em 29 de ago. de 2022.
- PORTO, Douglas. **Conheça os enredos das escolas de samba de SP e prepare-se para o Carnaval.** Disponível em < <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/conheca-os-enredos-das-escolas-de-samba-de-sp-e-prepare-se-para-o-carnaval>>. Aceso em 29 de ago. de 2022.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. **Carnaval, a massa entre a communitas e a estrutura.** Revista Contemporânea, nº 5, 2005.2.
- SAFATLE, Vladmir. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.** 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- WEBER, Max. **Parlamento e governo na Alemanha reorganizada.** In: LASSMAN, Peter; SPEIRS, Ronald (Eds.) Escritos Políticos. Tradução: Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Martins Fontes. 2014e. pp.167-342.

ENTRE FESTAS E LUTAS: O PALMEIRA CLUBE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA EM ITUIUTABA-MG (1985-1995)

Matheus Barbosa Dias⁴⁴

Resumo: O presente artigo analisa a trajetória histórica e o impacto sociocultural do Palmeira Clube entre 1985 e 1995, destacando seu papel como instituição fundamental para a comunidade negra de Ituiutaba no estado de Minas Gerais. O estudo investiga como os associados do clube construíram estratégias para transformá-lo em um espaço de formação identitária e valorização da cultura afro-brasileira, resistindo às dinâmicas de exclusão territorial e social. A pesquisa dialoga com a produção acadêmica sobre clubes sociais negros no Brasil, abordando sua luta por reconhecimento como patrimônio histórico e cultural. Examina ainda a ocupação desses espaços como lugares antropológicos de resistência, onde se articulam disputas simbólicas e territoriais, e se reforçam laços de pertencimento. O Palmeira Clube é apresentado como um caso emblemático de ressignificação cultural, evidenciando décadas de enfrentamentos e estratégias coletivas para preservar tradições e afirmar identidades negras em um contexto marcado por desigualdades. O artigo busca, assim, contribuir para a discussão sobre a memória, resistência e agência dessas instituições, destacando seu legado na luta por visibilidade e equidade no Brasil.

Palavras-chave: Clube Social Negro; Comunidade Negra; Identidade Cultural; Palmeira Clube; Territorialidade.

Abstract: This article seeks to analyze the historical trajectory and socio-cultural impact of the Palmeira Clube between 1985 and 1995, an institution of significant importance to the black community in the city of Ituiutaba in Minas Gerais. The main problem of this research is to investigate the relationship established between the members associated with the Palmeira Clube and the strategies used to configure this space, transformed into a place for identity formation and the promotion of afro-brazilian culture in Ituiutaba. Putting into perspective the academic production on black social clubs in Brazil, the struggle of the community and leaders for recognition of these clubs as historical and cultural heritage and the occupation of these spaces, as an anthropological and social place, as a representative stage of the community in the face of territorial tensions and disputes. Correlating them to the various forms and conditions of struggle and confrontation, perpetuated over decades of fight and resistance, linked to these clubs that have been re-signified as places of belonging and safeguarding Afro-Brazilian culture and traditions.

Keywords: Black Social Club; Black Community; Cultural Identity; Palmeira Club; Territoriality.

Introdução

Em todos os estados do território brasileiro é possível encontrar espaços recreativos de lazer construídos e destinados a determinados grupos sociais, nesses locais que comumente se oficializam como agremiações, clubes ou associações, permeia um espaço de vivências, trocas, aprendizados e ensinamentos, pelos quais os participantes se identificam a partir de traços em comum, constituindo confluências ideológicas, políticas, culturais e econômicas que os

⁴⁴ Graduado em História (Bacharel e Licenciatura) e Pós-graduando em Docência na Educação Profissional e Tecnológica pela Universidade Federal de Uberlândia. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-6993-3022>

caracterizam em uma singularidade ao mesmo tempo única e plural, onde se faz presente em determinadas circunstâncias sócio-políticas um conjunto de objetivos e reivindicações.

As vivências humanas nestes locais, são passíveis da historicização das experiências, como no caso do Palmeira Clube, fundado julho em 1945, emergindo como um espaço de socialização para a comunidade negra da cidade de Ituiutaba no estado de Minas Gerais. Dentre as várias manifestações ocorridas no local, é possível observar a preponderância das representatividades culturais e identitárias que simbolizam a luta e a resistência do grupo diante uma região com um contexto histórico e geográfico marcado pela segregação e conservadorismo.

Portanto, este estudo aborda a temática dos clubes sociais negros distribuídos por várias partes do território brasileiro, com foco na correlação entre essas instituições e o Palmeira Clube da cidade de Ituiutaba. Ao examinar o contexto sociocultural em que o Clube se inseriu, o trabalho revela como essas associações desempenharam um papel fundamental na construção e preservação da identidade afrodescendente no Brasil, especialmente nos espaços urbanos, durante o período pós-abolição da escravatura de 1888. O Palmeira Clube, em particular, destaca-se como um espaço de resistência cultural e social, proporcionando à comunidade negra de Ituiutaba um lugar de pertencimento, socialização e expressão de suas tradições e lutas. O estudo enfatiza a importância desses clubes como ambientes que promovem inclusão, reforçam a identidade coletiva e resistem às forças sociopolíticas da exclusão, esquecimento e segregação.

Metodologia

A metodologia utilizada para a produção deste trabalho baseou-se na História oral, por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas com membros da diretoria do Palmeira Clube, da gestão de 1991 e 1992, possibilitando o acesso às memórias individuais e coletivas sobre o Clube. Além disso, foram analisadas fontes primárias, como o Estatuto Social do Palmeira Clube de 1986 e um álbum documental produzido pela diretora cultural dessa gestão, Maria José da Silva, que inclui uma variedade de materiais, como textos, fotografias, telegramas, discursos, convites para eventos e outros registros. Esses documentos fornecem um panorama detalhado das atividades sociais e culturais realizadas, bem como das experiências vividas pela comunidade negra de Ituiutaba durante esse período.

Como aponta CAVALHEIRO (2016), é importante delimitar as relações entre memória e história, como também o processo de relembrar o passado, em uma tentativa de buscar as

significações perdidas no tempo, é necessário lançar para as lembranças do passado um olhar passível de historicização, em que seja possível elucidar as significações que não chegaram a ser expostas na superfície das memórias, desta forma, encontrar nessas histórias do passado o sentido das vivências que carecem de historicidade no presente.

Para isso, a contribuição dos trabalhos de THOMPSON (1981) são grandes pontos de referência nas discussões sobre a aplicação do conceito de experiência no estudo das relações de produção e cultura, segundo o autor, as experiências humanas são centrais para a compreensão dessa associação, destacando que homens e mulheres não são meros indivíduos autônomos, mas sujeitos que vivenciam e interpretam suas situações e relações produtivas através de necessidades, interesses e antagonismos, o que influencia tanto a consciência quanto a cultura. Essas experiências, segundo Thompson, têm o potencial de organizar indivíduos em torno de objetivos comuns e transformar essas vivências em cultura e tradição, conectando memórias coletivas e percepções individuais.

Neste sentido, a pesquisa historiográfica da memória cria uma necessidade metodológica de análise das experiências humanas no tempo, insere-se aí os estudos de análise da relação dialética entre memória e história, entre os contrastes e convergências dos dois conceitos, e as possibilidades de análise de fontes na pesquisa e produção do conhecimento histórico. Nessa direção a fonte oral se apresenta como uma oportunidade a ser explorada.

A partir dessa base teórica e metodológica, a pesquisa visa lançar um olhar sobre os esforços da comunidade negra de Ituiutaba para criar um espaço próprio, onde fosse possível realizar atividades de lazer e manifestações culturais, que se apresentam desde as primeiras décadas do século XX até o ano de 2014, quando o Palmeira Clube teve suas atividades encerradas por meio de uma interdição judicial do Ministério Público do Estado de Minas Gerais.

Resultados da Pesquisa

O presente artigo teve como objetivo investigar e compreender a relevância do Palmeira Clube em Ituiutaba, com um foco específico na forma como esse grupo e as atividades socioculturais promovidas por eles, moldaram a identidade do Clube e da comunidade negra local. A problemática que norteou a pesquisa, sobre o papel do Palmeira como um espaço de resistência cultural e de inclusão social, foi parcialmente respondida ao longo da análise dos relatos de sócios e diretores durante as entrevistas realizadas, os dirigentes entrevistados foram, Luzia Eterna Ribeiro, diretora social, Maria José da Silva, diretora cultural e Ismael Antônio

Barbosa, presidente do Palmeira Clube. Além da análise do álbum organizado por Maria José e das fontes nele contidas, com ênfase nas tradições festivas e na memória coletiva preservada, pela diretoria do Clube durante o biênio de 1991-1992.

Este estudo representou um esforço para resgatar e preservar a memória de uma instituição que foi muito mais do que um simples local de entretenimento. O Palmeira Clube, através de suas atividades, consolidou-se como um espaço de resistência e expressão cultural afro-brasileira, especialmente em um contexto de segregação e exclusão social. A análise das festividades, como os concursos de beleza, bailes de carnaval e os desfiles de rua, promovidos pelo Clube, revelou não apenas sua função recreativa, mas também sua missão cívica em valorizar e perpetuar as tradições afrodescendentes. Isso reforça que o Palmeira não apenas promovia entretenimento, mas desempenhava um papel crucial na formação de uma consciência coletiva e na construção de laços comunitários, conforme prevê o Estatuto Social do Palmeira Clube.

A utilização do álbum como fonte de análise foi essencial para possibilitar uma compreensão mais abrangente sobre o Clube e seus significados sociais e culturais. Ao organizar cronologicamente os eventos mais importantes da primeira gestão de Ismael Barbosa, o álbum não apenas resguardou a memória institucional, mas também revelou a intenção da diretoria de reforçar os marcos históricos e os feitos de sua gestão. Embora seja um recorte limitado da história completa do Palmeira, ele permite uma visão mais detalhada sobre as relações sociais, as celebrações e os desafios enfrentados pela comunidade durante esse período.

Contexto Histórico

De acordo com COSTA (2011), pesquisadora e participante das atividades desenvolvidas pelo Clube, o primeiro espaço que sediou as atividades do Palmeira estava localizado na avenida 19 entre as ruas 22 e 24 na cidade de Ituiutaba, na área central da cidade, neste período, o espaço denominado Casa Clube foi o primeiro a congregar interesses da comunidade negra em prol da construção de um lugar efetivo para realização de festividades e celebrações desse tipo. Porém, a construção de uma sede própria naquele local apresentava dificuldades materiais e econômicas, portanto, foi postergada até o ano de 1937, quando foi cedido um terreno pela prefeitura da cidade no loteamento onde hoje se situa a praça Treze de Maio.

Este lugar posteriormente, veio a se tornar referência para a comunidade negra tijucana, onde hoje se localizam a Paróquia São Benedito, a Fundação Zumbi dos Palmares e várias sedes

de ternos da congada, além da própria praça Treze de Maio, onde são realizados anualmente festividades e celebrações da Irmandade São Benedito e da Congada. De acordo com a definição da pesquisadora Amanda Souto:

As práticas congadeiras estão relacionadas aos grupos que realizam festejos em devoção a santos e santas católicos/as e não católicos/as, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, utilizando-se de danças, cantos, toque de instrumentos, bandeiras e outros objetos e performances para afirmarem seu comprometimento festivo e devocional. Tais práticas estão ligadas às celebrações festivas-rituais de grupos populares, nesse caso, respectivos a grupos negros. (SOUTO, 2020, p. 6)

Antes do início da construção do Clube no local onde hoje se situa a praça Treze de Maio, o terreno foi trocado por outro, na avenida 23 entre as ruas 38 e 40, às margens do córrego São José, local em que o Clube foi efetivamente construído e inaugurado no ano de 1970. Dessa forma, o Palmeira Clube se constituiu como espaço representativo dos anseios da comunidade negra na cidade, para que fosse possível estabelecer um espaço privado e seguro para a socialização entre os membros desta comunidade.

Na imagem abaixo (Figura 1) se destaca a praça Treze de Maio ao centro, e as edificações próximas, como a Paróquia São Benedito e a Fundação Zumbi dos Palmares, a construção da nova sede do Palmeira Clube teria sido realizada nesta área, de acordo com a proposta apresentada entre representantes do Clube e o prefeito José Arcênio de Paula na década de 1960.

Figura 1 – Praça Treze de Maio



Fonte: Google Earth (2024).

Nessa perspectiva, a presente pesquisa teve como objetivo perceber como se deram as dinâmicas das políticas internas que se constituíram no espaço do Palmeira Clube, quais suas inspirações, trocas e demandas sociais por cultura e educação. Como o Clube, seus sócios e dirigentes, se portavam frente as tensões sociais existentes, reconhecendo e ressignificando sua ocupação nesse espaço como parte de uma comunidade.

Para isso, é necessário compreender as experiências desse grupo, vivenciadas a partir de manifestações culturais e significações da identidade étnico-racial, em torno do Palmeira Clube. Desenvolvendo um trabalho de rememoração das vivências dessas pessoas que participaram dos quadros da diretoria e sócios do Clube, que contribuíram de forma significativa para a construção identitária da comunidade negra na cidade. Observar as atividades socioculturais realizadas naquele espaço e colocá-las em perspectiva sobre as demandas e resistências internas da cidade e dos próprios sócios da agremiação, bem como, historicizar as memórias sobre as atividades elaboradas neste espaço e suas relações com o momento atual.

Estabelecer conexões entre as experiências do tempo passado e as demandas do tempo presente, buscando preservar as memórias acerca das experiências vivenciadas no Palmeira Clube, a fim de reunir e constituir documentação pertinente aos enredos culturais do grupo social observado. Analisando a representatividade deste local para as famílias que puderam, ao longo dos vários anos de funcionamento do Clube, expressar sua cultura de forma livre e assegurar os momentos de lazer familiar.

Pensando nisso, as relações entre a memória e história se destacam no campo do estudo das ações humanas no tempo. Observar essas relações circunscritas neste recorte, abre possibilidades de pesquisa para as atuações da população negra, que emergem da necessidade de se estabelecer como símbolo e identidade da cultura afro-brasileira, esta perspectiva de resistência e insistência se concretiza nos vários anos de atuação do Clube na cidade.

Nesta perspectiva, a comunidade negra assume o protagonismo através de suas ações políticas, mobilizando a capacidade de organização e realização, etapa importante para que se constituísse espaços de atuações em que fosse possível pensar os anseios e necessidades do povo negro, se materializando na forma de um Clube que não se destinava exclusivamente a festas e celebrações, mas, também, se configurou como um polo das discussões inerentes as dificuldades encontradas por este coletivo, sobretudo em uma cidade que se inscreve no plano do Brasil do século XX, conservando valores reacionários de divisões raciais no trabalho, educação, lazer, saúde e outros setores da vida cotidiana.

Os Clubes Sociais Negros e o Palmeira Clube

Assim como no Palmeira Clube em Ituiutaba, várias comunidades negras espalhadas por todo o território brasileiro, mobilizaram-se para a criação de espaços e locais onde fosse possível expressar suas manifestações culturais e organizar suas atividades sob uma proposta coletivista de união em torno desses espaços de pertencimento. As datas de fundação desses Clubes incidem principalmente nos anos finais do século XIX e início do XX, sob uma nova configuração social brasileira respectiva ao período do pós-abolição de 1888, portanto, mapear esses Clubes e suas localidades se torna tarefa indispensável para a compreensão e análise do estado da arte, para as quais apontam as produções acadêmicas relativas ao tema em todo o país e sob quais metodologias e conclusões os estudos desses clubes estão inseridos.

Nesta perspectiva, a contribuição do trabalho de E. P. Thompson para a análise sócio-histórica da cultura, referenciada no texto “*O termo ausente: a miséria da teoria (1981)*”, é fundamental para compreensão da forma como as experiências dos indivíduos e das classes sociais são centrais na construção do tecido social e cultural. Thompson rejeita a visão estruturalista que tende a reduzir a história a categorias fixas e impessoais, argumentando que a experiência humana, em toda a sua complexidade, não pode ser negligenciada. Ele critica a abordagem de teóricos estruturalistas, que, segundo ele, marginalizam a agência dos indivíduos e subestimam o papel da cultura como um campo de luta e contestação.

O que descobrimos está num termo que falta: “experiência humana”. [...] Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua consciência e sua cultura. (THOMPSON, 1981, p.183).

Conjuntamente a perspectiva de análise metodológica da América Afro-Latina, discutida pelo historiador norte-americano George R. Andrews (2007), compõem conceitos e formas de análise que empreendem os esforços para compreensão da relação das condições de vida do negro no continente americano. Portanto, contribuem para a problematização da história de vida dos cidadãos negros de Ituiutaba e sua disputa por territórios onde fosse possível manifestar sua cultura, sem medo ou receio de retaliações, se inserindo, desta forma, em um plano historiográfico global dos desafios enfrentadas pelo povo negro, que transcendem não apenas as fronteiras dessa cidade, mas também desse país, logo, tornam-se passíveis de observação através de variados recortes de espaços e temporalidades.

A Luta pela Cidadania Negra em Ituiutaba

Em consonância com os quadros de vivência do negro nas esferas transatlântica, transnacional e global, no Brasil, autores como Flávio Gomes e Verónica Secreto (2017) desenvolvem trabalhos de pesquisa utilizando-se desta perspectiva para pensar as intersecções das relações raciais nos âmbitos regionais, nacionais e globais.

[...] a categoria de afro-latino-américa, enquanto uma ferramenta teórica que apela simultaneamente para as dimensões globais e locais; transnacionais e regionais; étnicas e territoriais; antropológicas e históricas da presença africana numa ‘porção’ do continente americano. Por detrás dessa categoria – à primeira vista pode parecer sintética e limitadora – se esconde um conjunto de experiências diversas, de semelhanças e dessemelhanças. (GOMES; SECRETO, 2017, p. 8).

A vida do negro em Ituiutaba, como em muitas outras cidades do Brasil, reflete as complexas dinâmicas sociais e históricas que marcam a realidade desse grupo, portanto, através das possibilidades metodológicas de análise abordadas pela perspectiva da América Afro-Latina, se empreende o esforço de correlacionar as diferentes histórias, memórias e vivências da comunidade negra tijucana, circunscrita e impactada pelos fenômenos exógenos do país, sobretudo com relação às temáticas e movimentos que buscam preservar e valorizar a cultura afro-brasileira e lutar pela igualdade de direitos.

Nesta perspectiva, a História social que analisa o período referente ao Brasil pós-abolição, comprehende as disputas e dissidências que entrelaçam o processo da abolição da escravatura com o direito à liberdade e cidadania, sobretudo pelas diferentes formas como os negros livres e libertos foram excluídos, pelo Estado brasileiro, do processo de construção e conquista do direito à cidadania, precedendo sua negação à condição de ilegitimidade e abandono.

Sendo assim, seguiu-se um processo de urbanização e ocupação do território e do espaço brasileiro, marcado pela marginalização e segregação espacial da população negra, pois, para aqueles que não compete o reconhecimento da cidadania, foram negadas as políticas de inclusão social, reparações ou suporte do Estado. Portanto, o problema histórico do pós-abolição ainda persiste no seio da democracia atual, onde a pesquisa histórica se faz presente quando aponta para as problematizações desse quadro de segregação e desigualdade, empreendendo esforços na historicização das relações raciais fundamentadas no período da escravidão, cuja negação da cidadania e a forma como as relações raciais no Brasil se

desenvolveram a partir de então, afetam diretamente a história contemporânea da população negra do país.

Clubes Sociais Negros como Patrimônio Cultural

Entre os anos de 2001 e 2010 a comunidade acadêmica, ligada aos estudos do tema de clubes negros, realizou diversos levantamentos regionais no país sobre a localização e situação dos clubes em questão. No ano de 2015 o Estado brasileiro representado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), realizou um levantamento que resultou no mapeamento de mais de 150 clubes sociais negros em todo o território brasileiro. Esta iniciativa foi fruto da luta e insistência de várias organizações e lideranças ligadas à manutenção e preservação da história e memória desses espaços.

A Constituição Federal de 1988 elucida questões relativas ao direito de proteção do Patrimônio Cultural do Brasil, no seu capítulo terceiro, que trata da educação, cultura e desporto, destaca no artigo 216 o conceito de patrimônio cultural e define os tipos de bens que são considerados parte desse patrimônio, estabelecendo que tanto bens materiais, como objetos e edificações, quanto bens imateriais, como a música, a dança e a linguagem, podem ser reivindicados como patrimônio cultural, baseado no seu valor social, cultural, histórico, artístico, antropológico entre outros.

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988, cap. 3, art. 216).

As definições sobre patrimônio apresentadas na Constituição Federal de 1988 serviram de base para apropriação dos debates posteriores que vieram a ser fundamentados na luta pelo reconhecimento dos clubes sociais negros do país como patrimônios culturais, baseando-se na perspectiva de que esses clubes são locais de salvaguarda de vários tipos de manifestações culturais, sendo dever do Estado prover sua legitimação e reconhecimento como parte do patrimônio coletivo do país.

A partir dos anos de 2001, lideranças coligadas entre vários clubes sociais passaram a se organizar em prol de interesses em comum, sobretudo na região Sul e Sudeste do país, para a conquista do reconhecimento oficial dos clubes como patrimônio pelas autoridades competentes. Em 2009, representantes dos clubes sociais negros do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, encaminharam ao IPHAN, um pedido elaborado pela historiadora Giane Vargas Escobar, para mapear os clubes sociais e inclui-los na categoria “Lugar”, como parte do Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, tendo sido concluído este mapeamento no ano de 2014.

De acordo com BRAGA (2019), a inserção desses clubes pelo IPHAN na categoria “Lugar” lhes garante uma concepção mais condizente com sua real função social, de existirem enquanto espaços de socialização para a comunidade negra, não sendo limitados apenas a percepção de um lugar físico, mas sim, a concepções mais abrangentes, capazes de incorporar lugares antropológicos, históricos e geográficos.

Os Clubes Sociais Negros não são sacros, nem tem arquitetura considerada significativa. Seu “valor” está em existir como indício de uma história não contada, um rastro de práticas de segregação racial não admitidas num estado acostumado a se ver como branco, formado por etnias europeias que também construíram seus “quadrados”, sempre exaltadas na formação do Estado. Enquanto os quilombos eram os lugares de foragidos no meio rural, os clubes foram os lugares dos libertos desejantes de inserção social. (BRAGA, 2019, p. 16).

A luta pelo reconhecimento dos clubes sociais negros como patrimônios culturais reflete a importância de preservar espaços que desempenharam e continuam desempenhando papéis fundamentais na construção da identidade e na resistência cultural da comunidade afrodescendente no Brasil. A Constituição Federal, ao ampliar o conceito de patrimônio cultural, oferece uma base sólida para a valorização dessas instituições, que não apenas abrigam manifestações culturais, mas também testemunham a trajetória histórica de exclusão e busca por cidadania da população negra.

A inclusão dos clubes na categoria “Lugar” pelo IPHAN em 2014 representa um avanço significativo nesse processo, reconhecendo a relevância histórica e antropológica desses espaços como símbolos de luta contra o racismo e de fortalecimento da memória coletiva. Assim, a trajetória de reivindicação e mapeamento desses clubes reforça a necessidade de uma política cultural que promova a inclusão e salvaguarda da diversidade cultural brasileira, garantindo que esses espaços sejam legitimados e preservados.

Reflexões sobre o Palmeira Clube e sua Interdição Judicial

Nesse sentido, de pensar a problemática dos lugares de memória, o historiador Pierre Nora (1993) traz uma importante contribuição, primeiramente, por meio da distinção entre dois termos, a história e a memória. Para ele, a história é algo racional, crítica e analítica, onde é cabível sua observação a partir do distanciamento e imparcialidade entre o sujeito observador e o objeto observado; enquanto a memória, é algo subjetivo, que só pode ser compreendido a partir da relação íntima que se estabelece entre o grupo, ou indivíduo, e a memória, desta forma, seu estudo é um fenômeno vivido, imediato e profundamente enraizado na experiência coletiva de grupos sociais.

Por isso, a obra de Pierre Nora é tão importante, porque garante a fundamentação teórica para a análise metodológica de um objeto que, por sua inerente subjetividade, tende a ser tendencioso e, requer do observador, a compreensão de que o estudo da memória de um grupo, sobre um lugar, parte primeiramente das considerações, marcos, lembranças e esquecimentos que este grupo produz sobre esse espaço e respectivamente sobre uma parte de sua própria biografia.

O estudo dos lugares encontra-se, assim, na encruzilhada de dois movimentos que lhe dão seu lugar e seu sentido: de um lado um movimento puramente historiográfico, o momento de um retorno reflexivo da história sobre si mesma, de outro lado, um movimento propriamente histórico, o fim de uma tradição de memória. [...] Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. (NORA, 1993, p. 12-13).

Assim como acontece no Palmeira Clube, as representações da memória sobre um determinado lugar, são carregadas de imprecisão, a memória é seletiva e parcial, está ligada a lugares, eventos ou figuras simbólicas que têm um significado especial para uma comunidade. Ela não busca a objetividade ou a abrangência, pelo contrário, a memória é fragmentada e muitas vezes se concentra em aspectos específicos que são considerados importantes ou representativos para o grupo.

Essa característica subjetiva do estudo da memória é aplicável ao Palmeira Clube, quando se considera a memória sobre um fenômeno específico enfrentado pelo Clube, que é o de sua interdição judicial no ano de 2014, os membros da diretoria de 1991 e 1992, ao serem questionados sobre as possíveis causas da interdição do Clube pela justiça, apresentaram

diferentes opiniões, e relembram de fatos distintos sobre o mesmo período, indicando diferentes causas prováveis para o fechamento do Clube.

Em janeiro de 2014, foi decretada a interdição judicial do Palmeira Clube pelo Ministério Público de Minas Gerais, esta ação foi movida pelos residentes vizinhos ao Palmeira Clube, motivada pelo incomodo gerado pela emissão de sons e ruídos durante as noites de bailes e celebrações, a ação judicial decretou que os dirigentes deveriam revestir o salão de festas com uma estrutura de isolamento acústico, o alto custo do projeto inviabilizou sua efetivação naquele momento, em decorrência do descumprimento do decreto, a ação judicial deferiu a interdição do espaço, fechado desde então.

Posteriormente, uma vistoria do Corpo de Bombeiros Militar de Minas Gerais, apontou a falta de dispositivos de segurança como luzes de emergência, extintores e *sprinklers* no interior do salão de festas, necessários para a liberação do alvará de funcionamento. Agravante à questão, no ano de 2016, dependentes químicos passaram a ocupar o salão do Palmeira Clube enquanto o mesmo, estava interditado, consumindo e comercializando entorpecentes no interior do local, vandalizando e depredando a estrutura e os documentos guardados no Clube, além disso, o número de roubos e delitos aumentou nas proximidades do espaço, instaurando um grave problema de insegurança pública para os residentes do bairro.

Em março de 2023, uma vistoria da Secretaria de Obras da Prefeitura de Ituiutaba, orientou a demolição do edifício, apontando para o risco de desabamento da estrutura predial do salão, atualmente, o Clube e suas dependências permanece a mais dez anos interditado e sem manutenção. Atualmente, líderes e entidades ligadas ao Palmeira Clube, trabalham para solucionar as complicações legais enfrentadas pela agremiação.

Segundo o presidente da diretoria, Ismael Barbosa, os problemas enfrentados pelo Clube se deram pelo aumento das fiscalizações de segurança em ambientes festivos, por conta da pressão popular sobre a falta de diligência do Estado e das autoridades no acidente da boate Kiss (tragédia ocorrida em 27 de janeiro de 2013 na cidade de Santa Maria no Rio Grande do Sul, resultou em 242 pessoas mortas), de repercussão nacional, ocorrido um ano antes da interdição do Palmeira Clube e pelas reclamações recorrentes dos residentes próximos a agremiação. Para ele, a ineficiência em adequar as instalações do Clube às normas e padrões de segurança e isolamento acústico, exigidos pela legislação brasileira, causaram a sua interdição:

Nós tivemos uma pandemia agora recentemente, mas antes da pandemia nós tivemos a boate Kiss, que exigiu dos clubes, eu penso, e das autoridades militares e civis, o maior rigor da lei. Não que eles quiseram, judiar deste ou daquele ambiente festivo. Eles foram obrigados, de certa forma, pelo próprio rigor da lei e por aquilo que eles responderam diante da Boate Kiss.

[...] Mas então, lá (no entorno da sede do Clube) a população foi chegando, inclusive eu que nasci lá também (nas imediações do Palmeira Clube na av. 23 c/ 40), os outros também foram chegando. E aí vem doente, “o barulho tá demais, acaba com isso aí.” Então você tem que corrigir essas coisas todas, entendeu? Como não houve tempo hábil, de acordo com a exigência da lei, não houve outra saída a não ser interditar. E com interdição veio essa situação (apropriação do imóvel por dependentes químicos e população em situação de rua). E historicamente, por falta de sorte, assim eu penso, é que o Palmeira está na situação que está hoje.⁴⁵

Para a diretora cultural, Maria José da Silva, a ruptura de ideologia entre antigos e novos membros sobre como lidar com os problemas do Clube, como este da interdição, proporcionou a desarticulação entre os antigos associados e a nova diretoria composta por membros mais jovens, o que resultou na irresolução da questão:

Eu acredito que o Clube veio de uma tradição, e naquela época, a juventude estava vindo tendo oportunidade, porque a juventude começava a dizer que o Clube só era governado pela madureza (membros de idade avançada que regularmente compunham a diretoria) e precisava da juventude, só que a madureza, que sempre lutou pelo Palmeira Clube e deu todo esse respaldo, passou pra mão da juventude, [...] Eles excluíram a madureza, a madureza afastou, a juventude não estava preparada, a hora do primeiro fracasso do Palmeiras (intimação da justiça para adequação do salão de festas), abandonou tudo. E agora você precisa da madureza voltar, unir com a juventude, para poder levantar o Clube.⁴⁶

Segundo Ismael, a diretoria foi incapaz de se adaptar às exigências legais de segurança e isolamento acústico a tempo, o que resultou na sua interdição, para ele, a situação do Clube é fruto de circunstâncias externas e de um certo "azar", contextualizado pela situação da boate Kiss, ao invés de falhas internas na gestão. Por outro lado, Maria José, coloca ênfase em problemas internos de governança, especialmente na transição de poder entre gerações dentro do Clube. Ela acredita que a desarticulação entre os antigos membros, mais experientes e a nova diretoria, mais jovem, foi um fator crucial para a irresolução dos problemas. Para ela, a juventude, embora necessária, não estava preparada para lidar com as responsabilidades da gestão do Clube, o que resultou no abandono do projeto após o primeiro desafio.

⁴⁵ Ismael Antônio Barbosa, 57 anos, participou como presidente da diretoria do Palmeira Clube em dois mandatos, entre os anos de 1991 e 1992 e posteriormente entre os anos de 1999 e 2000, músico multi-instrumentista, radialista, comunicador e empresário, atua no sistema de rádio de Ituiutaba há mais de 35 anos, em programas jornalísticos e musicais.

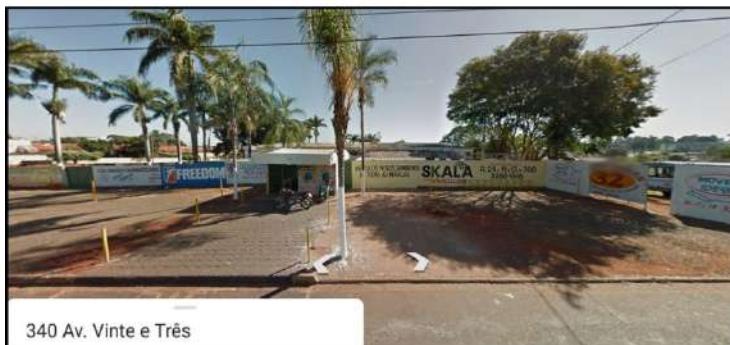
⁴⁶ Maria José da Silva, 71 anos, participou como diretora cultural da diretoria do Palmeira Clube entre os anos de 1991 e 1992, foi professora de Matemática na rede pública de ensino, presidente do Sindicato das Empregadas e Trabalhadoras Domésticas de Ituiutaba; idealizadora e Coordenadora do PT Mulher no Triângulo Mineiro e presidente do Palmeira Clube entre os anos de 1998 e 1999.

Tanto a interdição quanto a depredação do patrimônio físico que o Palmeira Clube sofreu nos últimos anos, se assemelha em muito à situação de vários outros clubes sociais negros por todo o Brasil, os pedidos de registro para que sejam tombados como patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo IPHAN, assegura aos clubes as condições legais para se resguardarem judicialmente e confere a estes lugares de memórias, manifestações e performances, a condição de monumento, mesmo àqueles que não estejam sendo ocupados e em funcionamento, sua função enquanto um “lugar” de manifestação e ocupação do negro ainda persiste na historicização e patrimonialização local, por isso, se dá a importância das mobilizações em prol de seu reconhecimento, guarda e preservação.

Como mostram as imagens comparativas, na fotografia à esquerda, em 2011, o Palmeira Clube ainda estava em funcionamento, preservando sua importância como espaço de sociabilidade e cultura para a comunidade. Nesse período, mesmo enfrentando dificuldades orçamentárias para financiamento de suas atividades e manutenção, o Clube continuava a sediar eventos e manter viva a tradição das festividades que marcaram sua história. Já na imagem à direita, de 2024, dez anos após sua interdição, o Clube encontra-se em um cenário distinto, evidenciando os desafios que levaram à sua paralisação. A comparação entre as imagens reforça a necessidade de refletir sobre os fatores que contribuíram para essa mudança, como dificuldades estruturais, falta de apoio e transformações sociais que impactaram diretamente em sua existência e continuidade.

Figura 2 – Fachada do Palmeira Clube

Fachada do Clube em 2011



Fachada do Clube em 2024



Fonte: Google Street View (2024).

Palmeira Clube – Um “lugar de memória”

O Palmeira Clube, enquanto “Lugar” antropológico, histórico e social, já existia desde a década de 1920, onde membros da comunidade negra se reuniam em galpões de processamento de grãos, barracões improvisados e posteriormente em um espaço alugado, sediado na avenida 19 entre as ruas 22 e 24, com o nome de Casa Clube, sendo este, o primeiro espaço da organização que posteriormente viria a se tornar o Palmeira Clube.

Ao ser questionada sobre suas primeiras memórias e experiências com o Palmeira Clube, Luzia Eterna Ribeiro, diretora social da chapa “Liberdade” que dirigiu o Palmeira Clube entre os anos de 1991 e 1992, responde:

A história se faz dessa maneira. [...] naquela época é que os negros trabalhavam, trabalhavam e nos fins de semana se encontravam, desciam muito bem-vestidos, mas não tinham local onde eles pudessem comemorar as festividades, a sua dança e naquela época o preconceito era muito grande porque ainda não era permitido o negro entrar nos mesmos espaços, nos carros, nos clubes dos brancos, então o preconceito era muito grande. [...] esse espaço, que foi o primeiro clube ali na 19 com a 24 e a 22. [...] Era o Clube Palmeiras, clube que a gente conheceu até essa data aí, dessa data de 45 (1945).

(...) Eu ia escondida, saia mais cedo e ia... tinha cerca de 15 anos, porque tinha um casamento que eu fui, só que eu era alta, esguia, aí eu entrei, então foi um casal de pessoas, foi o primeiro baile que eu assisti, mas com mentira né... que eu não tinha idade.⁴⁷

O relato de Luzia Eterna Ribeiro, apresenta um recorte sobre a vida social da comunidade negra de Ituiutaba em meados do século XX, ela reflete a realidade enfrentada pelos negros, que, mesmo após a abolição da escravidão, continuaram a enfrentar barreiras significativas para acessar espaços públicos e sociais, reservados ao acesso exclusivo de pessoas brancas, porém, acrescenta que apesar das restrições e do preconceito, a comunidade negra na cidade encontrava formas de preservar sua cultura e celebrar suas tradições.

Deste modo, os primeiros anos de funcionamento do Palmeira Clube são manifestados como um símbolo da resistência cultural e social do povo negro da cidade, observa-se a potencialidade do Clube enquanto espaço de promoção da coletividade e experimentação de

⁴⁷ Luzia Eterna Ribeiro, 72 anos, aposentada como servidora pública do município, participou como diretora social do Palmeira Clube entre os anos de 1991 e 1992.

atividades recreativas, no oferecimento de um local onde os negros podiam se reunir, dançar, celebrar e afirmar sua identidade, mesmo em uma sociedade que os marginalizava.

A menção de Luzia sobre a sua experiência pessoal, de ir ao Clube escondida e antes da idade permitida, também ressalta a força do desejo de pertencimento e de participar das atividades culturais da sua comunidade, mostrando a relação da juventude com esse espaço, que por muitas vezes, proporcionou encontros amigáveis e amorosos, inclusive namoros e casamentos. Portanto, sua fala se manifesta como um relato da resistência cotidiana da comunidade negra, que, mesmo diante de uma sociedade que os excluía, criou e manteve espaços onde podiam expressar e valorizar sua cultura e identidade.

Considerações Finais

Essa análise abriu caminho para o início de uma compreensão mais ampla da história do Clube, sobretudo na investigação das causas da decadência do Palmeira Clube nos últimos dez anos. Apesar disso, o impacto cultural e social do Palmeira, principalmente como espaço de resistência e celebração das tradições afrodescendentes, permanece incontestável.

Ao abordar o estado da arte produzido pela academia sobre o tema de clubes sociais negros no Brasil e a fundação do Palmeira Clube e seu papel como espaço de resistência em um contexto de exclusão racial durante meados do século XX, juntamente aos destaques das festividades e a preservação da memória cultural, fica evidente que o Palmeira Clube não só proporcionava momentos de lazer, mas também desempenhava um papel central na luta pela valorização da cultura negra. As tradições carnavalescas, os eventos e os esforços para manter a memória coletiva viva, são evidências de que o Palmeira超越了它的俱乐部功能，成为了一个重要的文化和社会抵抗空间。

Em suma, este trabalho reafirma a importância de investigar e registrar a história de instituições como o Palmeira Clube, que, ao longo de décadas, foram responsáveis por promover a inclusão social, a resistência cultural e a preservação de tradições afrodescendentes, em um Brasil marcado pela desigualdade e segregação.

Referências

- ALBERTI, Verena. **Fontes orais – História dentro da história.** In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.) *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 155-202.
ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Raça e racismo.** In: Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019. p. 17-37.

- ANDREWS, George R. **América-Afro-Latina: 1800-2000.** Tradução: Magda Lopes. São Carlos: EdUFSCar, 2007.
- VICTORA, Ceres; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. **Na sequência da tragédia: sofrimento e a vida após o incêndio da Boate Kiss.** Revista Antropolítica, Niterói, n. 44, p.178-201, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i44.a41807>>.
- BRAGA, Geslline G. **“Cada um no seu quadrado”: os Clubes Sociais Negros e a imaterialidade do lugar na produção cultural do real.** Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 06-24, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/58394>>.
- CAVALHEIRO, Maria Eloisa. **As Contribuições dos Estudos sobre Memória e História Oral no Mundo Acadêmico e na Sociedade.** Revista Prâksis, Novo Hamburgo, v. 1, p. 33–40, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraksis/article/view/565>>.
- COSTA, Iza. **Memórias e Histórias de Negros em Ituiutaba nas décadas de 1930/60.** Monografia (Graduação em História). Ituiutaba: Instituto de Ciências Humanas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia, 2011.
- LIMA, Alessandra Rodrigues; SILVA, Guilherme Carvalho da. **Mapeamento dos clubes sociais negros no Brasil: análise e sistematização de informações.** Brasília: Iphan, 2015.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Projeto História. Tradução: Yara Aun Khoury. São Paulo, PUC-SP. nº 10, p. 12. 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>>.
- RAFAEL, Luana Regina M. **Entre o ritmo, a cor e o movimento: as territorialidades na festa de congada da cidade de Ituiutaba/MG.** Dissertação (Mestrado em Geografia). Ituiutaba: Universidade Federal de Uberlândia, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/21554>>.
- SECRETO, María Verónica; GOMES, Flávio dos Santos. **Territórios ao Sul: Escravidão, escritas e fronteiras coloniais e pós-coloniais na América.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.
- SILVA, Fernanda Oliveira da. **As lutas políticas nos clubes negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil – Uruguai no pós-abolição (1870 – 1960).** Tese (Doutorado em História), Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/172963>>.
- SILVA, Renata Nogueira. **Projetos culturais e redes de solidariedade: Traduções e transposições das práticas congadeiras.** Áltera Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, nº 3, p. 73-97, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/29564#:~:text=O%20objetivo%20do%20trabalho%20%C3%A9%20compreender%20os%20modos%20pelos%20quais>>.
- THOMPSON, Edward P. **O Termo ausente: a Experiência.** In: A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 180-200.

**UM MODELO DE PARTICIPAÇÃO POPULAR PARA EVITAR UMA NOVA CRISE
DE GOVERNANÇA NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO NA CAMARA DE
VEREADORES DO RIO DE JANEIRO ENTRE 2003 E 2014 (CESAR MAIA E
EDUARDO PAES).**

*Cristiano Trindade De Angelis⁴⁸
Maria Eduarda Menezes Pacheco⁴⁹*

Resumo: A Governança Compartilhada através da participação popular e controle social é o grande desafio que se coloca na prática para combater a corrupção e obter maior efetividade nas políticas públicas. Além de uma revisão de literatura sobre governança compartilhada, combate a corrupção, e mudança cultural esse trabalho revisita a pesquisa sobre Democracia Participativa Brasileira realizada pelas professoras da UNIRIO Claudia do Amaral, Maria Guimarães e Rayssa Daumerie em 2015. A partir dessa metodologia o trabalho apresenta um modelo teórico de Participação Popular e Mudança Cultural para Redução da Corrupção – PMRC. Este modelo demonstra que o compartilhamento de conhecimentos e soluções com a sociedade e com os outros países têm potencial de mudar a cultura nacional e então reduzir a corrupção. O estudo conclui, após uma análise criteriosa do Portal <https://brasilparticipativo.presidencia.gov.br>, que para melhorar a participação social e combater a corrupção no Brasil é necessário passar do olhar jurídico para o foco na mudança da cultura ética da nação, começando pelo exemplo do governo.

Palavras-chave: corrupção; cultura nacional; governança compartilhada; mudança cultural; participação popular.

A MODEL OF POPULAR PARTICIPATION TO PREVENT A NEW GOVERNANCE CRISIS IN BRAZIL.

Abstract: Governance shared through popular participation and social control is the great challenge that stands in practice to combat corruption and obtain greater effectiveness in public policies. In addition to a literature review on corruption and shared governance, the article conducts interviews to understand what the society of Campinas - São Paulo (110 people) thinks about social participation thinks. From these two methodologies this work presents a theoretical model of popular participation and cultural change to reduce corruption - PMRC. This model demonstrates that sharing knowledge and solutions with society and with other countries has the potential to change national culture and then reduce corruption. The study concludes, after a careful analysis of the portal <https://brasilparticipativo.presidencia.gov.br>, that to improve social participation and combat corruption in Brazil, it is necessary to move from the legal look to the focus on changing the nation's ethical culture, starting with the example of the government.

Keywords: corruption; cultural change; national culture; popular participation; shared governance

UN MODELO DE PARTICIPACIÓN POPULAR PARA PREVENIR UNA NUEVA CRISIS DE GOBERNANZA EN BRASIL.

Resumen: La gobernanza abstracta compartida a través de la participación popular y el control social es el gran desafío que se destaca en la práctica para combatir la corrupción y obtener una mayor efectividad en las políticas públicas. Además de una revisión de la literatura sobre corrupción y gobierno compartido, el artículo realiza entrevistas para comprender lo que piensa la Sociedad de Campinas - São Paulo (110 personas) piensa sobre la participación social. A partir de estas dos metodologías, este trabajo presenta un modelo teórico de participación popular y cambio cultural para

⁴⁸ Doutor em Estratégia e Gestão de Projetos pela Skema Business School, Lille, França. Analista do Ministério da Fazenda

⁴⁹ Bacharel em Direito, pós-graduada em Direito Penal e Criminologia; pós-graduanda em Direito Constitucional e Processo Civil.

reducir la corrupción: PMRC. Este modelo demuestra que compartir conocimiento y soluciones con la sociedad y con otros países tiene el potencial de cambiar la cultura nacional y luego reducir la corrupción. El estudio concluye, después de un análisis cuidadoso del portal <https://brasilparticipativa.presidencia.gov.br>, que para mejorar la participación social y combatir la corrupción en Brasil, es necesario pasar del aspecto legal al enfoque en cambiar la cultura ética de la nación, comenzando con el ejemplo del gobierno.

Palabras clave: corrupción; Cultura nacional; gobernanza compartida; Cambio cultural; participación popular.

Introdução

Amaral e Moura (2020) explicam que a sociedade civil moderna, ao longo das suas conquistas históricas, com forte conscientização democrática, passou a exigir mudanças na estrutura dos governos representativos, impondo uma maior participação nas questões públicas.

Paganelli (2014) reativou a discussão sobre a importância de haver mecanismos que favoreçam uma maior participação dos cidadãos nos processos de tomada de decisão, além da participação regular nas urnas. Contudo, sabemos pouco sobre a propensão dos cidadãos latino-americanos para participarem – individual ou coletivamente – nos assuntos públicos.

Gubbins e Dooley (2021) consideram o capital social (o aspecto relacional e não cognitivo e estrutural) como um importante precursor do compartilhamento tácito de conhecimento, que por sua vez influencia a capacidade inovadora de uma organização. Lee e Han (2024) Eles destacam que aprender a cultura organizacional é crucial para o desenvolvimento do capital social dentro de uma organização. Ao promover um ambiente que prioriza a aprendizagem e o desenvolvimento contínuos, as organizações podem promover a adaptação, a inovação e a resiliência (Coleman, 1994). Quando uma organização cultiva uma cultura de aprendizagem, ela promove inherentemente uma atmosfera de apoio e colaboração. Nesta cultura, os colaboradores estão mais inclinados a partilhar conhecimentos, ideias e feedback, gerando confiança e respeito mútuo entre os colegas (Manuti et al., 2016), dando especial ênfase ao papel mediador do capital social entre a cultura e o conhecimento da organização que aprende a compartilhar (Lee e Han, 2024).

O argumento sustenta que a existência de canais cada vez mais diretos de diálogo entre a sociedade e o sistema político resultará em decisões mais eficazes para satisfazer os interesses dos atores envolvidos no problema público que se pretende resolver (Paganellil, 2014). O que percebemos é que o governo, como no caso do Brasil, pode querer coletar conhecimento coletivo para aumentar o nível de governança (apoio da sociedade) e, quem

sabe, a efetividade de projetos (resultado medido pela própria sociedade). O problema reside na dificuldade de sensibilizar os servidores públicos nas práticas de coleta e criação de conhecimento relevante (Gestão do Conhecimento), bem como nas práticas de aplicação desse conhecimento (Inteligência Organizacional).

Nesse sentido, a primeira seção do trabalho demonstra o processo de mudança cultural. A Seção 1 fala sobre a Participação Social no Brasil. A seção 2 apresenta uma nova estratégia para o combate à corrupção. A seção 3 compartilha como funciona o processo de mudança cultural. A sessão quatro faz uma análise da Participação Social na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro entre 2003 e 2014. A sessão 5 traz o modelo Cultura-Conhecimento-Inteligência. A Seção 6 compartilha um modelo de participação popular e mudança cultural para aumentar a efetividade das políticas públicas no Brasil, a partir dos elementos trabalhados nas seções anteriores.

Participação Social no Brasil

A plataforma <https://brasilparticipativo.presidencia.gov.br>. apresenta quatro possibilidades de participação social:

consultas públicas, reuniões municipais, conferências e processos intergovernamentais.

Na verdade, é um espaço para os cidadãos apresentarem suas ideias, discutirem e votarem nas propostas que consideram mais relevantes para melhorar o Brasil.

Porém, a coleta de dados (participação) é feita sem a utilização de práticas de criação de conhecimento (Gestão do Conhecimento) e sua aplicação (Inteligência Organizacional).

Um exemplo. Ao clicarmos em “planos” existe uma opção (chamada) para participação, disponível em:

https://brasilparticipativo.presidencia.gov.br/processes?filter%5Bwith_type%5D=3

:

Novo Plano Nacional de Cultura (INÍCIO 17/10/2024 e ENCERRAMENTO 31/12/2024.

Como vemos, os internautas podem participar fazendo sugestões sobre este plano.

Na realidade, a plataforma é estruturada por votos, tal como a eleição de um governante. É justamente isso que acontece nesta ferramenta de participação social construída pelo governo federal brasileiro.

Assim que o internauta clica na palavra participar, aparece essa pergunta, sendo que existem apenas três opções: CONCORDO, DISCORDO OU PULAR A PERGUNTA:

A primeira é: as culturas indígenas e afro-brasileiras são essenciais para a nossa diversidade e devem ser priorizadas nos investimentos governamentais. Etc.

Porém, além de não haver espaço para opinar e discutir ideias com outros participantes, não há um relatório claro sobre o propósito, objetivos, metas e indicadores deste novo plano de Cultura e tampouco a planilha de planejamento físico-financeiro-orçamentário deste Novo Plano Cultural Nacional, dificultando a participação efetiva da sociedade.

Uma ferramenta útil de Gestão do Conhecimento seriam as Comunidades de Prática – CoPs porque organizam a discussão por tema e evita a avalanche de informações que encontramos nas redes sociais. No que diz respeito à Inteligência Organizacional, a ferramenta de “análise especializada” seria útil. Esta prática ajuda as CoPs de diferentes maneiras. Em primeiro lugar, o líder de cada comunidade é capaz de alimentar e facilitar o debate porque domina o tema e também se concentra em sintetizar sugestões e críticas ao decisor.

Suponhamos que a discussão seja sobre pobreza. No grupo pode haver um morador de rua e doutor em pobreza, um com mais conhecimento teórico (explícito) e outro com conhecimento mais prático, experiencial (tácito) e essa integração vimos na seção anterior.

Sindermann (2024), ao analisar o Movimento Friday for Future Social Participation (FFF), constatou que existe uma relação positiva entre a indicação dentro de um grupo e a participação política. A investigação procura saber como as pessoas se percebem e a sua filiação ao grupo FFF, considerando a identidade social como um conceito multidimensional.

Porém, segundo Sinderman (2024) essa identificação é baixa. De referir que a FFF está organizada através de redes sociais onde é comum a baixa confiança dados os perfis criados para persuadir pessoas sem uma ligação real, ou muito superficial, entre elas.

Isso pode ocorrer porque a relação de confiança é muito limitada quando não existem outros projetos. A confiança surge através de pesquisas conjuntas, pois provocam crescimento mútuo entre os participantes dos grupos de participação social. Esse tipo de relacionamento melhora ainda o processo de compartilhamento de conhecimentos e experiências, pois trabalhar em diferentes temas facilita a comunicação e a participação em projetos governamentais.

Fritsche et al. (2013) demonstram que o Modelo de Identidade Social para Ação Pró-Ambiental (SIMPEA) é importante porque descreve como o processo de identidade social impacta os comportamentos em resposta a uma crise ambiental.

Sinderman (2024) também constatou que a associação entre diferentes componentes de identificação de grupo e vários tipos de participação política através de redes sociais é positiva, mas é possível que a magnitude dessas relações seja diferente entre componentes e tipos, mais especificamente, se o perfil de o internauta simplesmente está no grupo, ou se esta acompanhando suas discussões ou se esta tendo participação significativa nas discussões e trabalhos do grupo.

Diante disso, sugere-se que o governo brasileiro entre em contato com a sociedade civil organizada por bairros onde deseja implementar um projeto público por dois motivos:

1. É o próprio público-alvo, o beneficiário do projeto e, portanto, o único capaz de contribuir efetivamente.

2. É um grupo já organizado e escolhido pela própria comunidade, e já está em sintonia através de uma rede de comunicação construída previamente, e principalmente porque já resolvem outras questões juntos.

Eles podem monitorar o andamento da execução do projeto pois vivem no local e, assim, continuar sugerindo melhorias.

Uma nova estratégia para o combate à corrupção

Persson, Rothstein e Teorell (2013) definem a corrupção como algo semelhante ao abuso de cargo público para ganhos privados. A corrupção ocorre quando há um desvio dos deveres formais de uma função ou emprego público com o propósito ou intenção de adquirir um benefício privado (Nye, 1967).

A corrupção pode ser desejável em países com graves deficiências institucionais e indicadores pobres de governança porque fornece uma margem de manobra para permitir passar por controles ineficientes (Leff, 1964; Huntington, 1968; Acemoglu e Verdier, 1998). Por esse motivo é que a corrupção é mais prevalente onde formas institucionais como burocracia ineficiente e sistemas jurídicos e judiciais fracos estão presentes (Hung Mo, 2001).

Weyland (1998) e Geddes e Ribeiro (1992) sugerem que o nível de corrupção nos países latino-americanos cresceu, apesar da tendência de aumento da democratização nas últimas décadas. Nesta mesma linha, Davis et al. (2016) relatam que um exemplo de incentivos gerados pela democratização é o aumento da utilização de política baseada na mídia que amplia os custos de campanha e relações públicas, gerando pressões para levantar o dinheiro legal ou ilegalmente.

Klitgaard (1988) destaca que a corrupção é provável de ocorrer quando há um alto grau de poder de monopólio com discreção e sem transparência. A junção da ineficiência governamental com monopólio do conhecimento e do poder gera crise de governança, que se não tratada resulta em crise de governabilidade.

Os vários protestos da população que não vê suas esperanças compreendidas mina a capacidade dos governos de implementar suas políticas e, posteriormente, a sua capacidade de governar com os vários intervenientes. Para Hevia (2015) a natureza extra-institucional dos protestos diminui seu potencial. Os governos em vez de reagir aos protestos, preferem usar os canais institucionais onde a sua margem de manobra é muito maior: os pedidos e instrumentos de participação regulados. Assim, as organizações governamentais têm à sua disposição meios eficazes de pressão para centralizar o poder: o poder de emitir normas gerais e o poder de fazer exceções e ignorar as regras quando conveniente (Crozier, 1969).

Bauman (1999) destaca que a estratégia de poder de estruturar a condição da contraparte enquanto a desestrutura está expressa na reprodução da subordinação política corporativa e autoritária, uma forma paternalista de governar, gerando assim governos falidos que não resolvem uma série de déficits em torno dos direitos políticos, sociais, econômicos e culturais.

Hevia (2015) afirma que a reprodução constante do sentido corporativista, onde a discricionariedade e a falta de pluralidade, longe de se vista como um problema, é entendida como uma situação normal - se não desejada-, pois se dá dentro de parâmetros culturais conhecidos e reproduzidos de geração em geração. Isto tem direta relação com o paternalismo, como atributo regular da forma personalista de governar.

A amplitude do fenômeno da corrupção facilita a banalização na sociedade até um ponto em que é considerada onipresente e, então, a população já não tem mais esperança de ver os corruptos afastados de seus cargos e até mesmo presos.

A corrupção regularmente é mais complexa de explicar e tratar quanto mais estendida é. Com o tempo a corrupção costuma institucionalizasse e configurar um fenômeno de tipo sistêmico que requer uma compreensão em sua própria lógica relacional (Gault, Galicia & Lepore, 2015). Por exemplo, Paul Collier (2000), Alina Mungiu-Pippidi (2006) e Rasma Karklins (2005) argumentam que os riscos de falhas envolvidos nos esforços de combate à corrupção invocam uma sensação de cinismo entre a população, fortalecendo ainda mais um especial sentimento de estar preso em um jogo corrupto.

Rothstein e Uslaner (2005) ressalta que a falha no combate a corrupção é devida à má definição do problema. Segundo ele, em um contexto em que a corrupção é um

comportamento esperado, dispositivos e sistemas de controle e punição são em grande parte ineficazes, uma vez que não haverá ninguém com incentivo real para denunciar os corruptos. Os atores da parte superior do sistema agem segundo as expectativas racionais em relação às ações de seus cúmplices. Para Bardhan (2005) a corrupção é um fenômeno que quanto maior a sua frequência, há menos incentivos para os outros agirem honestamente.

Gault, Galicia e Lepore (2015) afirmam que é necessário superar o olhar jurídico-policial e levar as medidas anticorrupção da abordagem jurídica, de caráter individual e que geram uma demanda e expectativa de punição quase imediata, para a transformação das instituições, valores e cultura no longo prazo. Eles ainda chamam a atenção para o fato de que o escritório anticorrupção da Argentina (OAA, na sigla em espanhol) depende diretamente do Poder Executivo e, sem ser um organismo descentralizado e autárquico, nunca teve, nem tem ainda, capacidade para intervir na punição dos agentes corruptos.

O'Donnell (2002) sustenta que as novas democracias latino-americanas são caracterizadas pela não punição das ações presidenciais ilícitas. É uma espécie de democracia delegativa causada por um déficit de accountability horizontal.

Gault, Galicia e Lepore (2015) mostram que o sucesso nas medidas anticorrupção em Cingapura, Hong Kong e, recentemente, na Indonésia foi causado pela prevalência que o governo dá à ideia de interesse público. O foco no interesse público aumenta a accountability vertical (controle da ação governamental pela sociedade) a qual impacta diretamente a accountability horizontal (equilíbrios e controles mútuos entre agências estatais).

A escolha do paradigma agente-principal no combate a corrupção além de ser pouco efetivo pode causar tragédias, a exemplo do que ocorreu com o juiz italiano Giovanni Falcone, assassinado pela Cosa Nostra em maio de 1992 por conta de sua luta contra a máfia. Villoria, Van Ryzin e Lavena (2013) alertam para o fato de que a ênfase excessiva sobre o papel dos magistrados na luta contra a corrupção podem ter consequências inesperadas, como o caso italiano mostra. De acordo com Vanucci (2009) o caso italiano é um pessimismo profundamente enraizado no que diz respeito à integridade das elites políticas e econômicas e reforço da tolerância generalizada de práticas ilegais.

Segundo a OCDE (2010), os países com problema generalizado de corrupção e que têm implementado mecanismos de controle continuam a sofrer o fenômeno da corrupção, juntamente com o encarecimento relativo da máquina pública.

A literatura apresenta diversos efeitos da corrupção. Alguns pesquisadores encontraram uma relação significativa entre os sentimentos dos servidores públicos sobre política e ética interna e sua satisfação com o trabalho (Ferris & Kacmar 1992; Kacmar et al.,

1999; Witt, Andrews & Kacmar 2000). Outros encontram uma relação positiva entre a confiança no governo e a satisfação do público com os serviços que recebem (Van de Walle & Bouckaert, 2003; Van Ryzin et al., 2004; Vigoda-Gadot & Yuval, 2003; Welch, 2005).

Para Vigoda-Gadot (2006) tratar o cidadão como cliente pode diminuir a sua satisfação com os serviços prestados à medida que diminui a confiança no governo. Isso pode ocorrer porque o cidadão não faz parte da elaboração e execução dos programas e projetos do governo, mas é simplesmente um agente passivo da ação governamental.

Honlonkou (2003) descobriu que as economias dos países menos corruptos são as menos inflacionárias. Em países onde o nível de educação é alto, corruptos tendem a se beneficiar menos da ignorância à procura de subornos. Seus estudos também mostram que a redução da corrupção está associada a um melhor desenvolvimento global que se reflete em um maior IDH (Honlonkou, 2003).

A corrupção também reduz a eficácia e eficiência dos serviços públicos (Rose-Ackerman, 1999), inflaciona os custos de transação (Lambsdorff 2002, Wei 1997), gera incentivos distorcidos (Ades e Di Tella 1997), e enfraquece o Estado de Direito (Tanzi, 1998).

Villoria, Van Ryzin e Lavena (2012) destacam que a corrupção também é motivo de preocupação devido as suas amplas consequências sociais e políticas, especialmente na medida em que ela pode levar os cidadãos a desconfiar de instituições governamentais, a desconfiar uns dos outros e ser menos dispostos a seguir as regras e obedecer às leis.

Diante de tantos efeitos negativos, qual seria a melhor estratégia para combater a corrupção?

Persson, Rothstein e Teorell (2013) mostram que as experiências de transições bem-sucedidas de sistemas corruptos para menos corruptos, como os casos da Suécia, da Dinamarca, dos Estados Unidos e, mais recentemente, Hong Kong e Cingapura mostram que um grande empurrão político, econômico e das instituições sociais é realmente necessário. Eles destacam: Sem qualquer interesse político real, como no caso da maioria dos países com a corrupção desenfreada, as reformas anticorrupção estão fadadas ao fracasso.

Para Persson, Rothstein e Teorell (2013) a solução mais efetiva para controlar a corrupção é a mudança radical nas agências de accountability (maior poder, autonomia, legitimidade, coordenação e amplitude) e nos mecanismos de controle social (participação popular nas políticas públicas e controle das ações governamentais).

Também deve-se destacar os grandes líderes de caráter inabalável que servem de exemplo para uma mudança cultural radical. As ações dos líderes podem ser importantes na

promoção do bom comportamento e de uma cultura ética dentro das organizações. Eles podem ajudar a garantir a conformidade com as normas e padrões de comportamento ético.

No entanto, os líderes devem ser também formados e monitorados. A experiência inglesa na regulação do comportamento ético pode ser vista como ilustrativa das tendências internacionais na regulação ética. Longe de ser um modelo de integridade, onde os indivíduos são confiáveis para regularem a si mesmos, é um modelo de cumprimento, que usa regras formais e agências externas para regular o comportamento. Em 2000 foram criados dois novos órgãos: um com papel primordial na avaliação e investigação de queixas e outro como um órgão disciplinar para conhecer as reclamações e recursos.

A regulação ética reflete a cultura de uma nação. A ética é um assunto de todos e por isso algumas práticas sociais devem ser repensadas a fim de minimizar as ameaças à harmonia de viver juntos.

O interessante é que a reflexão ética acontece de forma paralela à crise de confiança e o consequente período de aprendizagem e ruptura cultural que o Brasil está atravessando. É preciso também alterar as expectativas dos agentes e provocar competição dentro do setor público para que se comece a criar um plano de desenvolvimento a partir de um modelo de previsão e uma estratégia que elenque prioridades.

O processo de Mudança da Cultura Nacional

A influência da Cultura Nacional na Inteligência das pessoas e dos governos é um tema bastante intrigante e ao mesmo tempo fundamental para entender as decisões do Estado e da sociedade.

Cultura Nacional é definida como os valores, as crenças e suposições aprendidas na infância e que distingui um grupo de pessoas de outro (Newman & Nollen, 1996). Esta definição é consistente com a noção de Hofstede (1991) de Cultura Nacional como o software da mente e de Jaeger (1986) que define a Cultura Nacional como as teorias comuns de programas ou mentais ou de comportamento que são compartilhados.

Fink, Yolles e Dauber (2013) conceituam inteligência como a capacidade de uma pessoa em apreciar e aproveitar o seu próprio conhecimento, assim como informações sobre o seu ambiente, para a construção de novos conhecimentos convertidos a partir de informações sobre as suas experiências, e para perseguir seus objetivos com efetividade e eficiência. Em sintonia com essa definição, Rothberg e Erickson (2004) afirmam que inteligência é o

conhecimento em ação para resolver problemas e suas dimensões são previsão, estratégia e ação.

A declaração *Cultura como estratégia no café da manhã* atribuída a Peter Drucker (1993), destaca a importância da cultura em fornecer as bases para a formulação e implementação de estratégias (Farjoun ,2002; Irland & Hitt, 1999).

Berry (1974) na sua teoria do relativismo cultural defende que a inteligência é uma função de sua formação cultural, social e ecológica, sugerindo, assim, que a inteligência é culturalmente vinculada.

Apesar da extrema importância num mundo globalizado, o impacto da cultura na inteligência foi alvo de estudo por poucos pesquisadores.

Empiricamente, alguns estudos demonstraram variações na noção de inteligência entre as culturas (por exemplo, Azuma & Kashiwagi, 1987; Yang & Sternberg, 1997). Hofstede (2001) e House et al. (2004) mostram a relação entre culturas nacionais sem traçar um juízo de valor. Contudo isso fica implícito quando automaticamente as pessoas relacionam as caixinhas de traços culturais com os resultados econômicos, políticos e sociais de cada país pesquisado.

Para Gardner (1993), além da componente genética (parte biológica), há também fatores comportamentais (parte psicológica), inclusive o meio sócio-cultural onde a pessoa vive, que influenciam a inteligência. Nessa mesma linha, Abrantes, Filho e Almeida (2009) concluem que o meio e a forma como somos criados e vivemos interferem no grau de inteligência.

No Brasil, o impacto da cultura no comportamento foi realizado por alguns críticos. Freitas (1997), muito embora reconheça o caráter diverso e heterogêneo da cultura brasileira, concluíram que os traços nacionais para uma análise organizacional seriam: a hierarquia, o personalismo, a malandragem, o sensualismo e o espírito aventureiro. O perfil do brasileiro típico, traçado por Buarque de Holanda (1975) como oposição simétrica do protestante ascético norte-americano, possui as seguintes características: individualismo personalista, busca de prazeres imediatos, descaso por ideais comunitários e de longo prazo.

Segundo Alcadipani e Crubellate (2003) são realizados juízos de valor sobre os supostos traços culturais nacionais, vistos como subdesenvolvidos e como causadores do atraso nacional com relação aos países desenvolvidos do mundo ocidental industrializado. Ao contrário, neste artigo aponta-se traços culturais que são positivos e negativos nas duas culturas opostas, brasileira e alemã, a fim de propor um aprendizado por comparação.

Em relação com a cultura alemã, Brodbeck et al. (2002) concluiu que:

1. Aversão à incerteza na Alemanha está entre a mais alto em comparação com outros países.
2. Orientação Humana (empatia, tolerância a falhas humanas, generosidade, amizade, sensibilidade) certamente não é o modo predominante de interação social na Alemanha, nem no trabalho, nem em público. Em geral, os alemães expressam elevados padrões de valores humanos de uma forma interpessoal distanciada. Muitas instituições públicas desempenham as funções humanas, possivelmente como consequência do elevado grau de aversão à incerteza.

A sociedade alemã recebeu na pesquisa realizada por Brodbeck et al. (2002) uma baixa pontuação de orientação humana, ao receber altas pontuações relativas à orientação para a tarefa. Isto leva a uma maneira formal de se portar em público ou no local de trabalho e também a dificuldade de compartilhar conhecimentos e experiências.

Lewis (2010) encontrou que a Europa germânica apresenta uma abordagem linear-ativa enquanto os países latinos são multi-ativos.

As características de cada uma das culturas é mostrada na tabela 1.

Europa Germânica	Países latinos
orientada para o trabalho	orientada para as pessoas
faz uma coisa de cada vez e segue a agenda.	faz várias coisas ao mesmo tempo e muda planos
obtém informações a partir de estatísticas e livros	recebe informações em primeira mão (oral)
aceita favores muito relutantemente	busca favores
separa social / profissional	Mistura social com profissional
delega para pessoas competentes	delega para os amigos

Tabela 1 – características da Europa Germânica e Países Latinos Fonte : Lewis (2010).

Hofstede (1980) e House et al. (2004) fizeram um estudo sobre diferenças culturais existentes em vários países para verificar a importância da influência da Cultura Nacional na forma de administrar.

Em sintonia com Lewis (2010), Hofstede (1980 e 1991) e House et al. (2004) encontraram que: a América Latina tem alta pontuação no coletivismo em grupo e na distância hierárquica e baixa pontuação na orientação para o futuro e na aversão à incerteza; e a Europa germânica tem alta pontuação na aversão à incerteza e orientação futura e baixa pontuação na

orientação humana e coletivismo em grupo. Os resultados desses estudos são sintetizados na tabela 2.

Características da Cultura Nacional	Alemanha	Brasil
Orientação para o futuro	Alto	Baixo
Orientação para o desempenho	Alto	Baixo
Incerteza ao risco	Alto	Baixo
Distância Hierárquica	Alto	Baixo
Feminilidade	Baixo	Alto
Coletivismo	Baixo	Alto
Liderança Auto Protetiva	Baixo	Alto
Afetividade	Baixo	Alto

Tabela 2 - Dimensões da Cultura Nacional na Alemanha e no Brasil. Fonte: Adaptado de House et al. (2004)

Os resultados da minha tese de doutorado (Angelis, 2013), um estudo comparativo em termos de Gestão do Conhecimento e Inteligência Organizacional entre Brasil e Alemanha, confirmam as informações apresentadas nas tabelas e, em especial, conclui que o governo alemão tem uma orientação maior para o futuro em comparação com o governo brasileiro a partir, principalmente, da análise do nível de concordância com relação a seguinte afirmativa:

A orientação da organização é mais focada no longo prazo, representado por valores como perseverança, ordenação de relações por status, a observação da ordem e da moderação, do que no curto prazo, representado por valores como a estabilidade pessoal, a importância das aparências, o respeito pela tradição, a reciprocidade de cumprimentos, favores e presentes.

A cultura de curto prazo, identificado em 1991 por Hostede e House et al. (2004) como a principal característica dos países latinos, é a principal razão para dificuldade na integração dos três pilares da inteligência, a previsão, a estratégia e a ação.

A distância hierárquica pode ser definida como a medida do grau de aceitação de uma repartição desigual do poder por aqueles que têm menos poder nas instituições e organizações de um país (Hofstede, 1991).

Ressalta Hofstede (1991) que quando a distância hierárquica é elevada, como na Alemanha, o exercício de um poder discricionário por parte dos superiores, substitui, até certo ponto, a necessidade de normas internas. Isso proporciona que a necessidade emocional de normas, típica das sociedades de elevado controle da incerteza, pode converter-se num talento para a precisão e a pontualidade, características do povo alemão.

Segundo Almeida e Zouain (2009) a dimensão de coletivismo está negativamente correlacionada com a dimensão de distância hierárquica. Para esses autores, nas sociedades coletivistas, como o Brasil, a distância hierárquica é pequena e toda relação entre o empregado e empregador é percebida em termos de um comprometimento moral, de lealdade, assim como numa relação familiar. Por isso que vemos no Brasil uma relação forte entre gerentes e membros da equipe, alimentada por favores e presentes.

Com relação à dimensão masculinidade versus feminilidade, para Hofstede (2001) independentemente do país, as mulheres sempre apresentam valores relacionados à modéstia, compaixão e preocupação com o próximo. Em outro extremo, os homens apresentam uma dimensão assertiva e competitiva. Na classificação de Hofstede (2001) a cultura brasileira é mais feminina e a cultura alemã mais masculina.

Contudo, o resultado da pesquisa realizada por Machado et. al (2009) em duas organizações brasileiras, foi muito superior ao índice resultante da masculinidade versus feminilidade apontado por Hofstede no Brasil (índice de 49), e mostrou que há predomínio cultural masculino tanto na Organização Militar (índice de 66,55), onde as características culturais masculinas são visíveis, quanto no Órgão do Poder Judiciário (índice de 62,86), mesmo tendo uma predominância de mulheres no seu quadro funcional (58,33%). Isso é reflexo do aumento da competitividade nos setores público e privado experimentado pelo Brasil nos últimos anos. Um segundo resultado da pesquisa de Machado et al. (2009) comprava essa competição nos resultados da dimensão individualismo versus coletivismo. Em ambas as organizações pesquisadas prevaleceu índices de individualismo elevados de 93,22 (Organização Militar) e 92,20 (Órgão do Poder Judiciário), índices comparados as nações mais desenvolvidas, enquanto que o estudo de Hofstede demonstrou índice de 38 para o Brasil, caracterizando-o como uma sociedade coletivista (Machado et al., 2009).

De acordo com Mangundjaya (2010) a mudança de valores de trabalho do coletivismo para o individualismo acontece devido aos desafios e demandas da forte concorrência, e, como resultado, as pessoas tendem a se concentrar e pensar sobre si mesmas em primeiro lugar, em vez de pensar sobre o grupo ou comunidade.

Almeida e Zouain (2009, p. 7) demonstram as diferenças entre a comunicação verbal (Brasil) e não verbal (Alemanha):

Os membros das culturas com orientação neutra não demonstrariam os seus sentimentos, mas os manteriam cuidadosamente controlados. Por outro lado, em culturas com orientação muito afetiva, as pessoas demonstrariam claramente os seus sentimentos através

de grande variedade de gestos, ou seja, elas tentariam imediatamente encontrar válvulas de escape para os seus sentimentos (Almeida e Zouain, 2009, p. 7).

O raciocínio por trás dessas dimensões é baseado no fato de que a cultura nacional afeta comportamentos organizacionais e sociais que são persistentes ao longo do tempo, influenciando a forma como as pessoas atuam em uma determinada situação (Schein, 1985) e também ela pode exercer influência no interior da organização e em áreas de comprometimento com os objetivos organizacionais, valores e normas (Deal & Kennedy, 1982).

Newman e Nollen (1996) observam que as atitudes gerenciais, valores, comportamentos e eficácia diferem entre as culturas nacionais e afirma que a cultura nacional é incorporada profundamente na vida quotidiana e é relativamente impermeável à mudança. Para Hofstede (2001), as culturas, em especial as culturas nacionais, são extremamente estáveis ao longo do tempo e uma mudança básica suficiente para invalidar os escores obtidos em cada país precisará de um período muito mais longo - por exemplo, 50 a 100 anos - ou eventos externos extremamente dramáticos. Em linha com Newman e Nollen (1996) e Hofstede (2001), a teoria do superorgânico de Kroeber (1949) afirma que a cultura desenvolve seus próprios e únicos padrões de estilo que implicam certas metas culturais, ideais e orientações que, uma vez formados, são um tanto fixos e rigidamente estruturados.

Contudo, uma vez que um padrão de estilo é plenamente realizado, há uma fadiga inevitável e declínio desta cultura (Kroeber, 1949) e então a possibilidade de uma mudança da Cultura Nacional por comparação e colaboração (Angelis, 2013).

O processo de mudança da Cultura Nacional engloba:

1. Estudar as semelhanças e diferenças entre as culturas.
2. Gerir e direcionar o processo de experimentar as diferenças culturais, não somente dentro do próprio país, a partir do entendimento do processo de colonização, mas também fora do país através de viagens investigativas, intercâmbios e pesquisas.
3. Sintetizar o entendimento das variações subculturais dentro das culturas, destacando os pontos positivos e negativos.
4. Permitir que as imensas diferenças culturais possam co-existir dentro de uma mesma cultura.
5. Aplicar valores, comportamentos, suposições e até mesmo, crenças, de outras culturas no dia a dia da vivência no país motivado pela vontade de experimentar, ou porque obteve resultados ruins por seguir certos preceitos culturais desde país.

6. Dividir e classificar as culturas nacionais globalizadas em cultura média e em vez de subcultura.

Gerhart e Fang (2005) destacam que as diferenças culturais intrinsecamente dão à luz a semelhanças culturais porque as culturas aprendem umas com as outras através da experiência compartilhada e ambiente criado, muitas vezes pelo próprio processo de experimentar as diferenças culturais.

Uma solução para o impasse de encontrar e desenvolver uma cultura média entre as culturas opostas da Alemanha e Brasil seria, a título de exemplo, demonstrar, através de publicações e mídia, e até mesmo do governo, que a orientação de médio prazo é melhor que a orientação de curto ou longo prazo para obter melhores resultados. Alta incerteza ao risco, baixa orientação humana e individualismo extremo, características da cultura alemã, não são bons alicerces para inteligência emocional. Em contrapartida, a preferência por estilo de comunicação verbal, o baixo investimento em conhecimento e a cultura de dependência tanto nas famílias como nas organizações (liderança auto protetiva, paternalismo) geram dificuldades na transformação de informações em inteligência na solução de problemas mais complexos, como a crise econômica.

Em síntese, todas as culturas têm vantagens e desvantagens e, portanto, na busca de resultados mais efetivos e sustentáveis as pessoas e governos devem procurar um processo de aprendizado por comparação e colaboração com outras culturas.

A participação social na Câmara de Vereadores entre 2003 e 2014

Amaral e Moura (2020) destacam que os Conselhos Deliberativos se tornam espaços privilegiados de exercício público possibilitando nova forma e relacionamento entre Estado e sociedade superando as práticas conservadoras de administração pública, partindo da ideia de uma corresponsabilidade entre Governo e sociedade.

Não obstante as Audiências Publicas parecem ser mais efetivas do que os conselhos nos resultados de políticas-publicas, isso também em termos de avaliação do próprio público-alvo (a sociedade), visto que os conselhos contam com uma forma mais política de coletar o conhecimento coletivo.

Amaral, Guimaraes e Daumerie (2015) verificaram quanto as Audiências publicas realizadas pela Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro foram dinamizadas no período de 2013 a 2014, no âmbito dos trabalhos das Comissões Permanentes.

Destaque para Apreciação do PL nº 1218/2003, do governo Cesar Maia, que autoriza a abertura de crédito especial até o valor de cem milhões de reais para atender o convênio que trata ações referentes à segurança pública e justiça na cidade do RJ e dá outras providências, de acordo com o que preceitua a lei orgânica, art. 255, 1º, 2º e 3º CF.

As Audiências Publicas sobre finanças e orçamento ganham o destaque no número por força dos ditames constitucionais, bem como os imperativos da Lei do estatuto da Cidade. Nesse aspecto, outro merecido destaque de Amaral, Guimaraes e Daumerie (2015) no trabalho das Comissoes Permanentes é a LC 101/00 - Lei de Responsabilidade Fiscal (alterada pela **LC 131/2009**) que poderia ter impedido a grande corrupção durante os dois eventos esportivos (2014 e 2016).

art. 48 São instrumentos de transparência da gestão fiscal, aos quais será dada ampla divulgação, inclusive em meios eletrônicos de acesso público: Parágrafo único. A transparência será assegurada também mediante:

I- Incentivo à participação popular e realização de audiências públicas, durante os processos de elaboração e discussão dos planos, lei de diretrizes orçamentárias e orçamentos;

O incremento de novos canais e mecanismos de articulação conjunta (sociedade e governo)

proporcionaram, além da participação dos cidadãos, o desenvolvimento de mecanismos de transparência e a responsabilidade pública. Em consequência, processos de modernização gerencial da gestão pública foram implantados e ou aperfeiçoados (Amaral, Guimaraes e Daumerie (2015), em particular durante o governo de Cesar Maia.

Piva (2010) na dissertação de Mestrado intitulada “Trabalho na Assistência Social carioca na era César Maia”.

Em conjunto com as entrevistas, também se realizou a análise de documentos referentes aos Centros de Referência da Assistência Social, representados por instrumentos técnicos, formulários, relatórios, artigos produzidos material pedagógico elaborado, com o objetivo de possibilitar a percepção da lógica produtiva dos elementos e práticas de organização e gestão do trabalho. O levantamento bibliográfico sistemático em livros, teses, dissertações, artigos acadêmicos, documentos públicos registrados pela própria Secretaria Municipal de Assistência Social foram analisados.

Os funcionários da Secretaria de Assistência Social destacam o atendimento da Proteção Básica, de atendimento preventivo, para que as pessoas não chegassem a uma situação de vulnerabilidade tão grande.

Dizem que grande parte das pessoas são provenientes do Nordeste, que vem pro Rio tentar a vida, e praticamente estão na mesma situação. Lá não tinha emprego, e aqui também tem um subemprego.

O modelo Cultura, Conhecimento e Inteligência (modelo CCI).

Roland (2015) partilhou algumas explicações práticas sobre a formação de culturas e destaca que uma nova e vibrante literatura sobre a economia da cultura se desenvolveu nos últimos anos. Uma grande parte desta literatura examina os efeitos dos valores e crenças culturais nos resultados socioeconómicos.

A primeira definição de cultura formulada do ponto de vista antropológico pertence a Edward Tylor, no primeiro parágrafo de seu livro Cultura Primitiva (1871). Tylor (1871) também procurou demonstrar que a cultura pode ser objeto de um estudo sistemático, pois é um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo estudo e análise com o objetivo de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e evolução.

Kroeber (1949), apesar de considerar a genética, vai além e afirma que o homem só difere dos animais graças à cultura. Para ele o homem é um ser que está acima de suas limitações orgânicas, a cultura é um processo cumulativo ao longo de um processo de aprendizagem, ou seja, o homem acumula experiências e, portanto, cultura. Isto está de acordo com Hart et al. (2012) pesquisam sobre a educação como liberdade uma vez que os elementos da cultura - crenças, valores, pressupostos e tradições - estão diretamente relacionados com a educação e como consequência da liberdade, de participar, de colaborar, por exemplo, com a criação e o desenvolvimento da agricultura cooperativas. Ou seja, criar uma cultura que motive a aprendizagem cooperativa, a colaboração para enfrentar dificuldades burocráticas, mudanças climáticas, falta de água, qualidade do solo, etc.

Umuteme et al. (2023) definem cultura a partir da perspectiva de crenças e valores aprendidos, que reforçam o comportamento tanto pessoalmente quanto como grupo, ou sociedade, nação. Para Schein, cultura são crenças, valores, pressupostos e tradições, e também prospera na presença de pressupostos subjacentes (Schein, 1985).

A cultura é sempre muito difícil de mudar, devido ao fato de que crenças, valores e tradições estão enraizados na cultura organizacional, e é por isso que muitas organizações e governos focam no clima organizacional e na parte mais fácil de influenciar a cultura, os pressupostos.

Suposições culturais, como artefatos e símbolos, podem influenciar o clima de trabalho em uma organização (Schein, 1985) e espera-se que criem um ambiente propício ao trabalho em equipe bem-sucedido.

Nesse sentido, Espinoza-Santeli e Jiménez Vera (2018) concluem que a gestão do clima organizacional (CO) é um compromisso e corresponsabilidade para melhorar a qualidade de vida das pessoas que pertencem a uma organização

O teste T de Student para o coeficiente de correlação de Pearson permite determinar se existe relação entre as variáveis, ou se é a mesma, fazendo inferências sobre a relação ou independência entre as variáveis.

Umuteme et al. (2023) encontraram correlação entre Cultura Organizacional e Liderança. Os valores foram 0,48 para a Pessoa R e 7,93 para a Estatística T.

Umuteme et al. (2023) sustentam que o forte controle da cultura organizacional sobre a eficácia da equipe cria um ambiente no qual os membros desfrutam de uma relação de troca de conhecimentos e experiências com a liderança. Isto é corroborado pela literatura (Alvesson, 2003) que destaca que ao enfatizar a cultura organizacional, os projetos podem alcançar diversas vantagens. Em primeiro lugar, uma cultura forte e bem definida pode promover um sentimento de unidade e de propósito partilhado entre os membros da equipa. Quando os colaboradores estão alinhados com os valores, missão, visão e objetivos da organização, é mais provável que trabalhem de forma colaborativa e harmoniosa para o sucesso do projeto.

O principal é construir um clima, e gradativamente uma cultura, em que ao invés de focar apenas em ganhos individuais, recompensas, benefícios e cargos mais elevados, os colaboradores sejam incentivados a priorizar o alcance coletivo dos objetivos e propósito do projeto. Isso cria um ambiente que promove a cooperação e o trabalho em equipe, permitindo uma concepção, execução e revisão do projeto mais tranquila e eficaz.

Segundo Kroeber, a cultura é um processo cumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo.

Kroeber (1949) concorda que não existe correlação entre genética e cultura, por exemplo, qualquer pessoa que nasceu, independente de onde nasceu, absorveu a cultura do local onde cresceu. Kroeber vai além e afirma que o homem só se diferencia dos animais graças à cultura. Porque o homem é um ser que está acima das suas limitações orgânicas, a cultura é um processo acumulativo, diz-se, o homem acumula experiências e, portanto, cultura.

1. A cultura, mais do que a genética, determina o comportamento e determina as suas ações.

2. O homem envelhece de acordo com os seus padrões culturais. Seus instintos foram parcialmente anulados devido ao longo “processo evolutivo” ocorrido.

3. Uma cultura é um processo cumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa ou não criativa do indivíduo.

Conforme observado por Hofstede (2001), a cultura tem o poder de moldar a mente dos indivíduos, estabelecendo valores compartilhados que são específicos dos membros de um determinado grupo. A evidência empírica apoia consistentemente a noção de que a cultura tem um impacto benéfico nos processos de raciocínio psicológico (Levy & Shiraev, 2017). As influências culturais contribuem positivamente para a forma como os indivíduos pensam e tomam decisões racionais, destacando o importante papel que a cultura desempenha na formação dos processos cognitivos.

Leidner, Alav I & Kayworth (2006), Deal e Kennedy (2002) e Tweed e Lehman (2002) sugerem que a forma como os indivíduos percebem, organizam e processam a informação e a forma como comunicam com os outros e a forma como compreender, organizar e gerar conhecimento e resolver problemas, está relacionado à cultura.

A cultura, mais do que a genética, determina o comportamento e determina as suas ações (Kroeber, 1949).

Umuteme et al.(2023) postulam que fatores como valores, normas, crenças e práticas incorporadas na cultura organizacional moldam significativamente o ambiente geral do projeto e afetam a dinâmica da equipe.

Rothberg e Erickson (2004) sustentam que o conhecimento é estático e, em última análise, só tem valor se as pessoas o utilizarem (inteligência).

Com base nos fundamentos teóricos anteriores, constrói-se o modelo Cultura-Conhecimento-Inteligência (CCI), que é apresentado na Figura 1.

As premissas do modelo CCI são:

(i) A cultura é formada por crenças, valores, pressupostos e tradições de uma sociedade (Shein, 1985)

(ii) O argumento central é que, para que a educação seja bem sucedida nas suas tarefas, o currículo como seu núcleo deve ser reestruturado ou reformulado em torno dos quatro pilares da aprendizagem:

aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos e aprender a ser (Smith, 2018)

(iii) Os três pilares da inteligência são: previsão, estratégia e ação (Rothberg e Erickson, 2004)

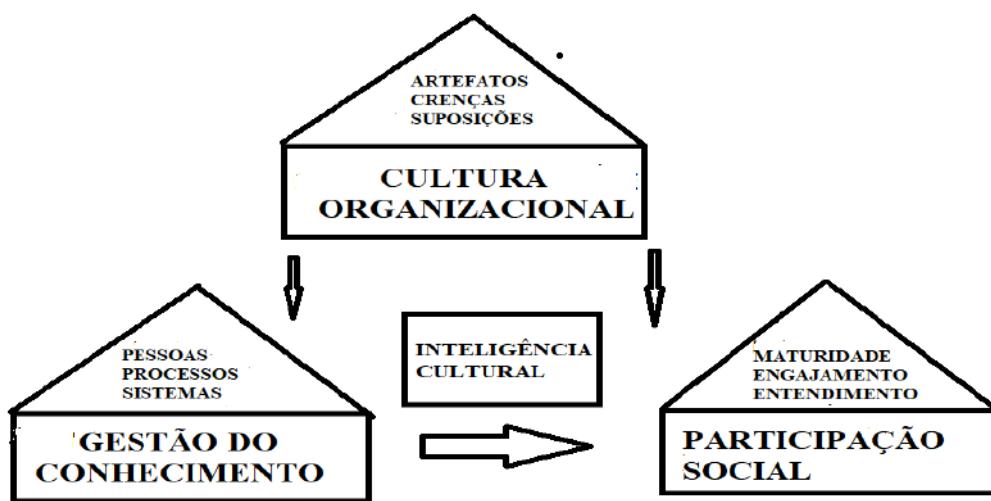


Figura 1- MODELO CULTURA-CONHECIMENTO-INTELLIGÊNCIA (adaptado de Choo, 1998)

Um modelo de Participação Popular e Mudança Cultural para Redução da Corrupção

A participação e o controle social são os principais elementos de uma governança compartilhada entre Estado e sociedade a fim de melhorar a efetividade das políticas públicas e ao mesmo diminuir a corrupção. A governança compartilhada gera conhecimento relevante e inteligência se há interesse do Estado em organizar, transferir e utilizar essa contribuição. O conhecimento popular tem o potencial de mudar os valores, crenças e suposições dos atores públicos, em especial, quando somado ao aprendizado com outros países e culturas. A mudança cultural via aprendizagem por colaboração e comparação reduz a corrupção porque incentiva as pessoas a trabalham coletivamente com o sentido e o propósito do bem comum.

A figura 1 apresenta o modelo de Participação Popular e Mudança Cultural para Redução da Corrupção - PMRC.

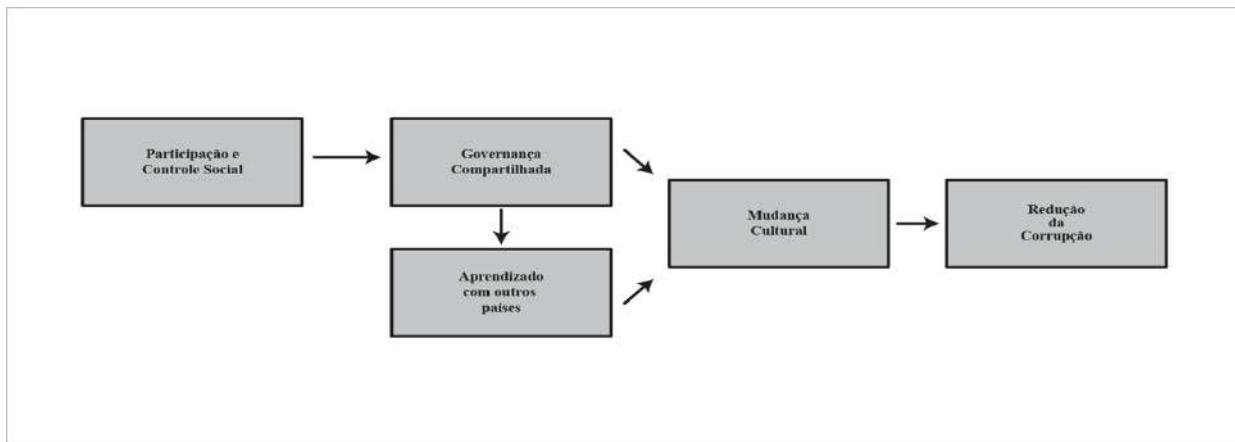


Figura 1: O modelo PMRC (elaboração própria)

O modelo PMRC demonstra que uma visão governamental mais holística de mundo, a partir da colaboração interna e externa, gera uma nova consciência em relação à supremacia do interesse público. O modelo é propagador de mudança a partir da responsabilidade social corporativa, da troca de conhecimento e experiência, o que potencialmente é inteligência.

Conclusões

Como uma das respostas à crise do Estado o espaço público passa a identificar-se mais com a sociedade, e menos com o Estado. Estamos evoluindo de Hobbes (Soberania do Estado) para Locke e Rousseau (Soberania Popular), mesmo ainda sem utilizar os mecanismos da Constituição Federal de 1988, como o plebiscito, referendo e iniciativa popular.

Governar com a sociedade, ao invés de governar a sociedade, faz com que o próprio beneficiário possa contribuir no desenvolvimento da estratégia, planejamento e gestão dos diversos programas e projetos, melhorando a qualidade do gasto e da ação pública. A participação do cidadão e o estabelecimento de parcerias ajudam, e muito, na transformação da cultura da desconfiança e do curto prazo em uma cultura de colaboração e de longo prazo.

O Estado precisa perceber que a participação e controle social consideram as questões de poder e de interesses divergentes em qualquer projeto público.

A partir deste entendimento, o Estado deve se abrir para o conhecimento da sociedade e de outros países para conseguir vencer a crise de confiança e crise econômica, advindas da política de isolamento e manutenção do status quo.

O Estado não tem conhecimentos e recursos suficientes para resolver os problemas contemporâneos e por isso precisa contar com a inteligência de países do velho mundo já industrializados.

Mesmo com essa deficiência, o Estado não interessa em realmente coletar o conhecimento coletivo da sociedade através de ferramentas modernas de Gestão. Isso porque o conhecimento de suas ações pode interferir em atos de corrupção. Não obstante, ao precisar do apoio da sociedade, cria alguns mecanismos de participação, focados na metodologia do voto (concordo ou discordo). Então não há uma discussão de um determinado projeto ou programa, o que deveria ser feito com as Comunidades de Prática, um das ferramentas da Gestão do Conhecimento. Ademais as escolhas dos programas que o governo abre para a sociedade participar deveria ser no mínimo de maior impacto ou, pelo menos, relacionado ao público-alvo de tal projeto. Como vimos, o portal criado pelo governo em <https://brasilparticipativo.presidencia.gov.br>, traz a possibilidade de votos em relação a esse Programa “Novo Plano Nacional de Cultura”. Veja que a resposta a essa questão colocada pelo governo “as culturas indígenas e afro-brasileiras são essenciais para a nossa diversidade e devem ser priorizadas nos investimentos governamentais” gera conflito visto que a população pobre também deve ser priorizada. Em 2021, pelos critérios do Banco Mundial, 62,5 milhões de pessoas (29,4% da população do Brasil) estavam na pobreza e, entre elas, 17,9 milhões (8,4% da população) eram extremamente pobres.

Conforme discutido neste artigo, a crise é uma oportunidade de rever crenças, valores, suposições e comportamentos em busca de melhores resultados. O lado destrutivo do funcionalismo gerou crises econômicas, sociais, morais e outras formas decorrentes da mãe de todas as crises, que é a crise de percepção. O modelo PMRC mostrou que a troca de conhecimentos entre Estado e sociedade, alimentada pelo aprendizado com outros países, pode mudar o foco da ação governamental para a supremacia do interesse público e a efetividade das políticas públicas, o que automaticamente reduz a corrupção.

Referências

- ADES, A., Di Tella, R. "National Champions and Corruption: Some Unpleasant Interventionist Arithmetic." *Economic Journal* 107, no. 443 (1997): 1023–43.
- ALCADIPANI, R. Crubellate, J. M. Cultura organizacional: generalizações improváveis e conceituações imprecisas. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, 2003, vol. 43, issue 2.
- ALVESSON, M. (2003). Understanding organizational culture Rev. adm. contemp. 7 (3).
- Azuma, H. and Kashiwagi, K. (1987), “Descriptions for an intelligent person: a Japanese study”, *Japanese Psychological Research*, Vol. 29, pp. 17-26.

- BARDHAN, Pranab K.. "The economist's approach to the problem of corruption." *World Development* 34 (2006): 341-348.
- BERRY, J. W. (1974). Radical cultural relativism and the concept of intelligence. *Culture and cognition: Readings in cross-cultural psychology*, 225-229.
- BRODBECK, F.C. and Frese, M. "Societal Culture and leadership in Germany: at the interface between east and west", 2002. available at: www.hs-fulda.de/fileadmin/Fachbereich_SW/Downloads/Profs/Wolf/Studies/germany/germany.pdf
- CHESBROUGH, H.W., Teece, D.J., When is virtual virtuous?Organizing for innovation. *Harv. Bus. Rev.* 74 (1), 65–73. 1996.
- CHOO, C. W. 2002. "Information management for the intelligent organisation: the art of scanning the environment". 3rd ed. Medford: Information Today.
- COLEMAN, J.S. *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1994.
- COLLIER, Paul. "How to Reduce Corruption." *African Development Review* 12 (2000): 191-205.
- CROZIER, M. *El Fenómeno burocrático*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. 1969.
- DAUBER, Daniel and Dauber, Daniel and Fink, Gerhard and Yolles, Maurice, A Configuration Model of Organizational Culture (March 22, 2012). SAGE Open, March, 22, 2011, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2008727>
- DAVIS, Charles L.; AMP, Roderic Ai; COLEMAN, Kenneth M. The influence of party systems on citizens' perceptions of corruption and electoral response in Latin America. *Comparative Political Studies*, [S. l.], v. 37, n. 6, p. 677-703, aug. 2004. DOI: <https://doi.org/10.1177/0010414004265879>.
- DE ANGELIS, C. T. A model of knowledge management and organizational intelligence for public sector administrations. *international journal of public administration*. Issue 36(11). 2013.
- DEAL, T.E. and Kennedy, A.A. (1982), *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Organisational Life*, Addison-Wesley Reading, Boston, MA.
- EARLEY, P. & Ang, Soon. (2003). *Cultural Intelligence: Individual Interactions Across Cultures*. BiblioVault OAI Repository, the University of Chicago Press.
- ESPINOZA-SANTELI, G. Jiménez, A. (2018). Medición del clima organizacional con un enfoque de género en la Escuela Politécnica Nacional. *Universidad & Empresa*. 21. 261. 10.12804/revistas.urosario.edu.co/empresa/a.6778.
- FARJOUN, M. Towards an organic perspective on strategy. *Strategic Management Journal*, [S. l.], v. 23, n. 7, p. 561-594, 2002.
- FERREIRA MC, Assmar EML, Souto S de O. O individualismo e o coletivismo como indicadores de culturas nacionais: convergências e divergências teórico-metodológicas. *Psicol Estud [Internet]*. 2002Jan;7(1):81-9. Available from: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722002000100011>
- FREITAS, Alexandre Borges de. Traços brasileiros para uma análise organizacional. In: Motta, Fernando C. Prestes & Caldas, Miguel P. (orgs.). *Cultura organizacional e cultura brasileira*. São Paulo, Atlas, 1977. p. 38-54
- FRITSCHE, I. Eva Jonas, Catharina Ablasser, Magdalena Beyer, Johannes Kuban, Anna-Marie Manger, Marlene Schultz, The power of we: Evidence for group-based control, *Journal of Experimental Social Psychology*, Volume 49, Issue 1, 2013,
- GARDNER, H. *Multiple Intelligences: The Theory in Practice: [A Reader]*, Basic books. 1993
- GAULT, David Arellano; Galicia, Jesús Fidel Hermández; Lepore, Walter. *Corrupción sistemática: límites y desafíos de las agencias anticorrupción. El caso de la Oficina*

- Anticorrupción de Argentina. Revista del CLAD Reforma y Democracia, Caracas, n. 61, p. 75-106, 2015.
- GEDDES, Barbara; RIBEIRO NETO, Artur. Institutional sources of corruption in Brazil. *Third World Quarterly*, [S. l.], v. 13, n. 4, p. 641-660, 1992.
- GERHART, Barry; FANG, Meiyu. National culture and human resource management: assumptions and evidence. *The International Journal of Human Resource Management*, [S. l.], v. 16, n. 6, p. 971-986, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1080/09585190500120772>.
- GUEVARA, D. A. Movimientos sociales y política en el Perú de hoy. *Latinoamérica*, Ciudad de México , n. 58, p. 59-84, jun. 2014 . Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742014000100004&lng=es&nrm=iso>. accedido en 24 dic. 2024.
- HART, C. S., Sarangapani, P. M., & Lowe, J. (2012). Amartya Sen's capability approach and social justice in education, edited by M. Walker and E. Unterhalter, Basingstoke, Palgrave
- HEVIA, Felipe J. Construcción de capacidades estatales y patrones de relación Gobierno-ciudadanos en México: un análisis del nivel subnacional. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, Caracas, n. 62, p. 107-134, 2015.
- HOFSTEDE, Geert. Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations. 2. ed. California: Sage Publications, 2001.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de: Caminhos e fronteiras: Detalhes: 2.^a ed., índices onomástico e de assuntos Rio de Janeiro: José Olympio. 1975
- HOUSE R. J., Hanges P. J., Javidan M., Dorfman P. W. & Gupta V. (2004). Culture, leadership, and organisations: The GLOBE study of 62 societies. Palo Alto, CA: Sage.
- JAEGER, A. M.. Organization development and national culture: Where's the fit? *The Academy of Management Review*, 11(1), 178-190. 1986. <https://doi.org/10.2307/258339>.
- JÚNIOR, J. H. de S.; ANDRADE, J. A. de; FARÍAS, M. L.; ALCOFORADO, D. G. A produção científica sobre cultura organizacional no contexto brasileiro: uma revisão integrativa de literatura. *qualitas revista eletrônica*, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 43–63, 2023. Disponível em: <https://revista.uepb.edu.br/QUALITAS/article/view/2593>. Acesso em: 24 dez. 2024.
- KROEBER, A. L. (1949) The Concept of Culture in Science. *The Journal of General Education*. Vol. 3, No. 3 , pp. 182-196 (15 pages). Published By: Penn State University Press
- LEFF, N.H. (1964) Economic Development through Bureaucratic Corruption. *American Behavioral Scientist*, 8, 8-14. 1964. <http://dx.doi.org/10.1177/000276426400800303>
- LEWIS, Richard. When cultures collide: Leading across cultures. London: Nicholas Brealey Publishing, 2010.
- LAMBSDORFF, J. G. (2002). Making Corrupt Deals: Contracting in the Shadow of the Law. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 48, 221-241.
- LEE, H. and Choi., B. (2003) 'Knowledge Management enablers, processes and organizational performance: an integrative view and empirical examination', *Journal of Management Information System*, Vol. 20, No. 1, pp. 179-228
- LEFF, N.H. (1964) Economic Development through Bureaucratic Corruption. *American Behavioral Scientist*, 8, 8-14. 1964. <http://dx.doi.org/10.1177/000276426400800303>
- LEVY, David & Shiraev, Eric. (2017). Cross-Cultural Psychology: Critical Thinking and Contemporary Applications. 10.4324/9780429244261.
- LEIDNER, D.E., Alavi, M., & Kayworth, T.R. (2006). The Role of Culture in Knowledge Management: A Case Study of Two Global Firms. *Int. J. e Collab.*, 2, 17-40.
- MANGUNDJAYA, W. L. (2013). Is There Cultural Change In The National Cultures Of Indonesia?. Copyright 2013 International Association for Cross-Cultural Psychology ISBN: 978-0-9845627-3-2, 59.

- MANUTI, Amelia, Carla Spinelli, and Maria Luisa Giancaspro. Organizational socialization and psychological contract: The vulnerability of temporary newcomers. A case study from an Italian Call Center. *Employee Responsibilities and Rights Journal* 28: 225–45. 2016.
- MO, P. H. Corruption and economic growth. *Journal of Comparative Economics*. 2001
- MUNGIU-PIPPIDI, Alina. "The Quest for Good Governance: How Societies Develop Control of Corruption." (2015).
- MOHAMMED, N. Kamalanabhan, T. J. Tacit knowledge sharing and creative performance: a transformative learning perspective, *Development and Learning in Organizations: An International Journal*, Volume 36, Issue 4, 2022, Pages 5-8,
- NYE, Joseph Samuel. Corruption and political development: A cost-benefit analysis. *American political science review*, Washington, v. 61, n. 02, p. 417-427, 1967. DOI: doi:10.2307/1953254.
- NEWMAN, K. L., & Nollen, S. D. (1996). Culture and Congruence: The Fit between Management Practices and National Culture. *Journal of International Business Studies*, 27(4), 753–779. <http://www.jstor.org/stable/155511>
- NEWMAN, Karen L. and Stanley D. Nollen. "Culture and Congruence: The Fit Between Management Practices and National Culture." *Journal of International Business Studies* 27 (1996): 753-779.
- OCDE. Avaliação da OCDE sobre o Sistema de Integridade da Administração Pública Federal Brasileira. Disponível em <https://www.gov.br/cgu/pt-br/assuntos/articulacao-internacional-1/convencao-da-ocde/arquivos/avaliacaointegridadebrasileiraocde.pdf>. 2010.
- O'DONNELL, Madalene. "10 Corruption: A Rule of Law Agenda?" In *Civil War and the Rule of Law: Security, Development, Human Rights* edited by Agnès Hurwitz and Reyko Huang, 225-260. Boulder, USA: Lynne Rienner Publishers, 2008.
- ORTEGA, a. José Antonio; YAGUE BLANCO, José Luis; CANGAHUALA, Guillermo. El capital social y la planificación adaptativa en una comunidad industrial innovadora del Perú. *estud. gerenc.*, Cali , v. 32, n. 139, p. 162-169, 2016 .
- PAGANELLI, J. T. Perfiles ciudadanos y su propensión a la participación no electoral en América Latina, *Revista Mexicana de Opinión Pública*, Volume 17, 2014,
- PERSSON, Anna; ROTHSTEIN, Bo; TEORELL, Jan. Why anticorruption reforms fail—Systemic corruption as a collective action problem. *Governance*, [S. l.], v. 26, n. 3, p. 449-471, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0491.2012.01604.x>.
- ROTHSTEIN, Bo; USLANER, Eric M. All for all: Equality, corruption, and social trust. *World politics*, [S. l.], v. 58, n. 01, p. 41-72, 2005. doi:10.1353/wp.2006.0022
- ROLAND, G. (2015). Economics and Culture. In *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences* (eds R.A. Scott and S.M. Kosslyn). <https://doi.org/10.1002/9781118900772.etrds0091>
- ROSE-ACKERMAN, S. *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform*. Cambridge University Press. 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139175098>
- ROTHBERG, Helen N. and G. Scott Erickson. (2004). "From Knowledge to Intelligence: Creating Competitive Advantage in the Next Economy."
- SCHEIN, Edgar H. (1985). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- SMITH, K., & Hill, J. . Defining the Nature of Blended Learning through Its Depiction in Current Research. *Higher Education Research & Development*, 38, 383-397. 2019. <https://doi.org/10.1080/07294360.2018.1517732>
- SHAHZAD, F. Chilba, S. Arslan, A. Tacit knowledge exchange among senior management educators: A qualitative study, *The International Journal of Management Education*, Volume 22, Issue 2, 2024,

- SINDERMANN, C. Relations between different components of group identification and types of social media political participation in the context of the Fridays for Future movement, Personality and Individual Differences, Volume 230, 2024.
- TANZI, Vito L.. “Corruption Around the World.” (1998).
- TYLOR , E. B. 1871 . Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom , Vol. 2 , London : John Murray
- TWEED R. G., & Lehman, D. R. (2002). Learning considered within a cultural context. American Psychologist , Vol, 57, No. 2, 89-99.
- UMUTEME, Oghenethoja & Adegbite, Waliu. (2023). Mitigating the impact of cross-culture on project team effectiveness in the Nigerian oil and gas industry: The mediating role of organizational culture and project leadership. Social Sciences & Humanities Open.
- VANNUCCI, A. The Controversial Legacy of “Mani Pulite”: A Critical Analysis of Italian Corruption and Anti-Corruption Policies. Bulletin of Italian Politics, 1, 233-264. 2009.
- VIGODA-GADOT, E. (2006). Compulsory Citizenship Behavior: Theorizing Some Dark Sides of the Good Soldier Syndrome in Organizations. Journal for the Theory of Social Behaviour, 36(1), 77–93.
- YANG, W. Wenb, C. Lin, B. Research on the design and governance of new rural public environment based on regional culture, Journal of King Saud University - Science, Volume 35, Issue 2, 2023,
- WEI, S.J. (1997) Why Is Corruption So Much More Taxing than Tax? Arbitrariness Kills. NBER Working Paper No. 6255.
- WEYLAND, Kurt. The politics of corruption in Latin America. Journal of Democracy, Baltimore, v. 9, n. 2, p. 108-121, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1353/jod.1998.0034>.

Apendice 1 – Questionário sobre Participação Social

Favor responder as questões abaixo com concordo plenamente, corcordo, nem concordo nem discordo, discordo, discordo completamente.

1. Voce sabe das necessidades maiores de sua comunidade, de sua cidade e do Brasil como um todo.
2. Você já ouviu falar do tema Participação Social, que se refere a audiências, conselhos, fóruns dentro de algum projeto ou programa de governo, seja local, seja federal.
3. Voce já participou da discussão de algum projeto ou programa de governo.
4. Você gostaria de participar de algum projeto ou programa de governo.