

DEBATE-40 EM TEXTO

UM LIVRO DE CONVERSAS,
MEMÓRIAS E ENTREVISTAS

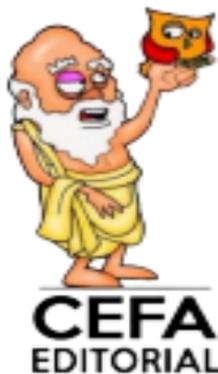


NAIARA KRACHENSKI
LEANDRO SOUSA COSTA
THIAGO STADLER

A ARTE DA CAPA FOI DESENHADA PELA
ARTISTA VISUAL E ARTISTA DE TATUAGENS,
VALERIA FUKUNAGA.
INSTAGRAM: @VALERIA_FUKUNAGA



DEBATE-40



DEBATE-40

CONSELHO EDITORIAL

Hugo Lopes de Oliveira – UFRRJ e CEFA

José Ildon Gonçalves da Cruz – CEFA

Ladislau Dowbor – PUC- SP

Leandro Sousa Costa – UNESPAR e UNIUV

Luma S Miranda – Universidade Eötvös

Loránd

Mariangela Cabelo – UFMS e CEFA

Marisa Souza Neres – UFT

Olgária Chain Feres Matos - USP

Paulo Ghiraldelli – CEFA

Rubens Russomanno Ricciardi – USP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Debate-40 em texto [livro eletrônico] : um livro de conversas, memórias e entrevistas / organização Leandro Sousa Costa, Naiara Krachenski, Thiago Stadler. -- São Paulo, SP : CEFA Editorial, 2022.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-998099-0-3

1. Artigos - Coletâneas 2. Humanidades I. Costa, Leandro Sousa. II. Krachenski, Naiara. III. Stadler, Thiago.

22-114214

CDD-001.3072

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências humanas : Pesquisa : Coletâneas 001.3072

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

SUMÁRIO

Prefácio.....07

PRIMEIRA PARTE

Filosofia e Debates

Tempo, utopia e pandemia.....11
Olgária Matos

A filosofia como sabedoria que se vive.....17
Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues [Tarquínio]

Eutanásia. Um tema polêmico.....21
Scarlett Marton

Utilidade e humanidades | Provocações sobre a morte.....26
Thiago David Stadler

Literatura infantil e criatividade da linguagem.....31
Denise Miotto Mazocco

Propriedade privada, neoliberalismo e social-democracia.....40
Leandro Sousa Costa

“Eu não tenho tempo para ler”. Uma desculpa perturbadora (e esfarrapada) para não ler.....43
Marcella Lopes Guimarães

Hans Jonas e o caráter lacunar da vida animal.....52
Jelson Oliveira

Gilberto Freyre. Um perspectivista nietzschiano.....61
Antônio Charles Santiago Almeida

Ética e silêncio.....70
Daniel Santos da Silva

Anotações sobre o tédio.....79
Estevão Lemos Cruz

O trauma em Derrida.....84
Estevan de Negreiros Ketzer

Filosofia e poesia. Um diálogo entre Wittgenstein e Manoel de Barros.....96
Daniel Pala Abeche

SEGUNDA PARTE

História e Debates

O que é História? Ou, reflexões sobre a dialética do tempo histórico, das du-rações.....102
Sergio Odilon Nadalin

11 de septiembre de 1973. Pasiones y dolores de una memoria.....116
Carlos Sandoval Ambiado

Sobre o genocídio.....122
Naiara Krachenski

Nordeste e literatura. Euclides da Cunha, Graciliano Ramos e Ariano Suassuna.....129
Durval Muniz de Albuquerque Junior

Introdução à questão palestina. Uma derradeira questão colonial e de apartheid.....136
Fábio Bacila Sahn

El derecho romano en la cultura jurídica europea.....146
Ana B. Zaera García

Racismo estrutural. Algumas considerações.....157
Hilton Costa

Perseguição às mulheres na Idade Moderna.....167
Silvia Liebel

Será a História uma ciência?.....174
José D'Assunção Barros

História e cartografia.....185
Tiago Bonato

A África pós-colonial e algumas metáforas.....193
Sílvio Marcus de Souza Correa

Vivências de racismo.....	206
<i>Bianca Gabriele Gomes da Silva</i>	
<i>Cleidilene Galvão dos Santos</i>	
<i>Bruna Andrade</i>	
Holocausto e negacionismo.....	212
<i>Vinícius Liebel</i>	
Por que é anacrônico dizer que africanos vendiam escravos?.....	217
<i>Raissa Brescia dos Reis</i>	
Anticomunismo e juventude na ditadura militar brasileira.....	225
<i>Maurício Brito</i>	
História da África e literatura.....	234
<i>Evander Ruthieri da Silva</i>	
A censura e o Brasil do século XX.....	241
<i>Jefferson William Gohl</i>	
Negando a dor, normalizando a violência: negacionismo histórico da ditadura militar no Brasil atual.....	246
<i>Beatriz Vieira</i>	
<i>Daniel Pinha</i>	
O trabalho dos historiadores nos acervos.....	255
<i>Cibele Barbosa</i>	
Doença e cativo.....	262
<i>Keith Valéria de Oliveira Barbosa</i>	

Prefácio

No dia 10 de agosto de 2020, pela plataforma do Youtube, estreou o primeiro vídeo produzido pelo Canal Debate-40. Com um celular LG, uma base de apoio feita com papel e um programa de edição de vídeos pirata, disponibilizamos uma abordagem sobre o *Estado colonial e a estruturação da violência*, feita pela Professora do Colegiado de História e uma das fundadoras do Debate-40, Doutora Naiara Krachenski. A ideia era simples: frente à situação da pandemia de COVID-19 e o consequente afastamento de nossas funções presenciais na Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória, deixados a pura sorte de uma anti-pedagogia remota e de uma hipócrita gestão universitária que utilizava o termo *autonomia universitária* para se desfazer das responsabilidades diante da comunidade acadêmica, agora, refém das próprias estruturas privadas para conduzir o ensino público, tínhamos, então, a intenção de disponibilizar pequenos vídeos para os nossos próprios alunos e alunas. Assim, em uma conversa por WhatsApp, decidimos que gravaríamos quinzenalmente um vídeo para o Canal Debate-40. Veio, então, o vídeo *Violência em Slavoj Zizek* do Professor do Colegiado de Filosofia e fundador do Debate-40, Doutor Thiago Stadler e o terceiro vídeo, *Propriedade privada, neoliberalismo e social-democracia*, do Professor do Colegiado de Filosofia e fundador do Debate-40, Doutor Leandro Sousa Costa. Eis que toda a equipe do Debate-40 disponibilizou o vídeo prometido e, de modo imediato, um problema apareceu. Não teríamos fôlego nem o conhecimento necessário para abordar, sem superficialidades, os mais variados temas das áreas da História e Filosofia, tão depreciadas em nossos dias.

Sem querer abandonar o projeto recém-criado, sem poder retornar às salas de aula, tivemos a ideia de convidar os mais diversos professores e professoras do Brasil e de alguns países do estrangeiro. Aqui, devemos ser absolutamente claros: todos os convites foram pautados no princípio da *solidariedade*. Nada do mundo financeiro foi envolvido. Ninguém usou palavras como: cachê, equipe técnica, consultores etc. Apesar de serem professoras e professores universitários, tanto os(a) fundadores(a) quanto os convidados e convidadas, ninguém envolveu as suas respectivas instituições. Outro ponto: diversos professores e professoras também não estavam acostumados com o mundo das tecnologias. Simplesmente *confiaram* em nosso trabalho. Sem exigências e, além de tudo, com grande carinho e bondade. De tal modo que tivemos diversos momentos memoráveis que levaremos para o resto de nossas vidas. Verdadeiras aulas “particulares” foram gravadas e disponibilizadas. Conversas que ficaram “entre nós”, na cumplicidade de amizades recém-criadas. E, tal como pede o princípio da *solidariedade*, a própria divulgação dos vídeos foi feita, em parte, pelos próprios convidados e convidadas e, por outra parte, pelo trabalho da equipe do Debate-40. Como não contamos com investimento financeiro, programas que “disparam” mensagens, uma equipe profissional em mídias e publicidades, sentimos que a qualidade gigantesca dos conteúdos produzidos ainda não se reflete no engajamento e nas visualizações do Canal. Como cada um tem seus interesses e seus conflitos, esperamos que os nossos vídeos possam cruzar pela vida de diversas pessoas, no tempo oportuno. Ou, agora, com a circulação do e-book que se encontra em nossas mãos. Outra maneira de disponibilizar as conversas, memórias e entrevistas advindas do universo temático do Canal Debate-40. Advertimos, que pelos mais diversos motivos, não contamos com os textos de todas e todos os participantes que possuem os seus vídeos no Canal. Ao invés de lamentarmos, isso nos impulsiona a viabilizar, futuramente, um segundo volume do “Debate-40 em textos”.

Por fim, para se ter a dimensão que o projeto tomou, ao todo, até o momento, participaram do Canal Debate-40, insistimos, de modo gratuito, independente e solidário, 50 convidados e convidadas. Desde Santiago no Chile, passando por Salamanca na Espanha e o amplo Brasil de nossos corações, representados, até agora, por diversas cidades e 12 Estados: Amazonas, Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande

do Norte, Rio Grande do Sul, Roraima, Santa Catarina e São Paulo. São mais de 23 mil visualizações e quase 1.500 inscrições. Há de se imaginar, então, o nível do nosso profundo agradecimento a todas e todos os envolvidos no Canal Debate-40. A todas e todos que nos disponibilizaram parte de suas produções intelectuais para compor o primeiro e-book “Debate-40 em textos”. Portanto, fazemos questão de deixar expresso, nominalmente, o nosso *muito obrigado* aos resistentes professores e professoras que fazem da sua profissão, um lugar para a transformação, instrução e edificação do humano.

<i>Carlos Sandoval Ambiado</i>	<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	<i>Evander Ruthieri</i>
<i>Marcella Lopes Guimarães</i>	<i>Raquel Andrade Weiss</i>	<i>Cibele Barbosa</i>
<i>Silvio Marcus de Souza Correa</i>	<i>Renato Nogueira</i>	<i>Rafael Benthien</i>
<i>Antônio Charles Santiago Almeida</i>	<i>Beatriz Vieira</i>	<i>Susana de Castro</i>
<i>Estevan de Medeiros Ketzer</i>	<i>Daniel Pinha</i>	<i>Tarquínio</i>
<i>Cristina Foroni Consani</i>	<i>Olgária Matos</i>	<i>Vinicius Liebel</i>
<i>Bernardo Mançano Fernandes</i>	<i>Tiago Bonato</i>	<i>Raissa Brescia</i>
<i>Bianca Gabriele Gomes da Silva</i>	<i>Janyne Sattler</i>	<i>Bruna Andrade</i>
<i>Otávio Luiz Vieira Pinto</i>	<i>Fábio Bacila Sahl</i>	<i>Daniel Munduruku</i>
<i>Cleidilene Galvão dos Santos</i>	<i>Hilton Costa</i>	<i>Jelson Oliveira</i>
<i>Durval Muniz de Albuquerque Junior</i>	<i>Silvia Liebel</i>	<i>Maurício Brito</i>
<i>Carla Monteiro de Souza</i>	<i>Jacyntho Lins Brandão</i>	<i>Daniel Pala Abeche</i>
<i>Jefferson William Gohl</i>	<i>Sergio Odilon Nadalin</i>	<i>Estevão Lemos Cruz</i>
<i>Ana Belén Zaera García</i>	<i>Daniel Santos da Silva</i>	<i>Scarlett Marton</i>
<i>Denise Miotto Mazocco</i>	<i>Renata Senna Garraffoni</i>	
<i>Keith Valéria de Oliveira Barbosa</i>	<i>José D’Assunção Barros</i>	
<i>Wlamyra Ribeiro de Albuquerque</i>	<i>Fátima Regina Fernandes</i>	

EQUIPE DEBATE-40

Naiara Krachenski, Leandro Sousa Costa, Thiago Stadler

PRIMEIRA PARTE
FILOSOFIA E DEBATES



DEBATE-40

Tempo, utopia e pandemia¹.

Prof^a. Dr^a. Olgária Matos²

Tempo e Utopia.

A questão da utopia é fundamental porque ela se liga à ideia da espera e da esperança, ou seja, o assunto do futuro entendido como sempre em aberto. Então, em um momento em que há uma espécie de retração desse desejo de uma outra coisa, de uma transcendência com relação ao presente adverso, a questão do futuro se torna tanto mais importante quanto àquelas faculdades da alma, sobretudo a imaginação, e deve ser mobilizada. Uma das questões que dificulta essa abertura para o futuro é que ele não é mais vivida como esperança, mas como uma ameaça. Isso ocorre por várias razões: seja pela ameaça do desemprego em massa, pela ameaça das pandemias, seja pela ameaça da perda daqueles elementos básicos que determinavam a Democracia, isto é, a segurança, a sobrevivência, a justiça e a liberdade que eram promessas das experiências democráticas, por mais diversas que sejam nos diversos países, mas esse ideário sustentava a chamada abertura do tempo.

¹ Trata-se da transcrição autorizada pela autora de dois vídeos do Canal Debate-40:

<https://www.youtube.com/watch?v=uSu-284OuKU&t=63s>

<https://www.youtube.com/watch?v=TY9OCu4TP04>

² Graduada em Filosofia pela USP (1970); Mestre em Filosofia pela Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne (1974); Doutora em Filosofia pela USP (1985); Livre-Docente pela USP (1991). Possui Estágio Pós-Doutoral na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1993); Estágio Pós-Doutoral na Bibliothèque National de France e no Museu de la Grande Guerre de Meaux (2014). Atualmente é Professora Titular aposentada da USP e Professora Titular no Departamento de Filosofia da EFLCH-Unifesp. É coordenadora da Cátedra Edward Said (Unifesp). Vencedora do Prêmio Jabuti de Ciências Humanas em 1990, com sua tese “Os arcanos do inteiramente outro” publicada pela Editora Brasiliense. Indicada ao Prêmio Jabuti de 2007 com a publicação “Discretas Esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo”.

A partir do momento em que nós temos toda a conjuntura internacional, isto que se chama mundialização ou globalização econômica, nós temos o deslocamento de populações inteiras. Não se trata de populações que episodicamente emigram por questões econômicas ou por perseguições políticas, são desenraizamentos em massa sem dia seguinte, que atravessam o mar, fazem a experiência do naufrágio, ou atravessam o deserto com provações extremas, e isso é quase a condição do mundo contemporâneo. É uma espécie de espera sem horizonte da espera. É uma espécie de fechamento do futuro em que a imaginação retroage, no sentido de confinar-se, diante de uma racionalidade que os frankfurtianos chamaram de racionalidade instrumental. Trata-se, assim, do domínio da lógica dos meios e fins, o máximo de resultados com o mínimo de tempo. O problema disso é que todo aquele tempo dedicado à utopia, à imaginação, à construção de um mundo ideal, seja para a nossa própria vida seja para a coletividade, requer um espaço vazio, um tempo em que nós possamos usar as tensões de nossas vidas.

Ora, como esse tempo precisa ser longo e nós vivemos um tempo acelerado, um tempo sem tempo, nós esperamos que as soluções venham de fora. Isto é, a passividade do sujeito chegou a tal ponto que a proliferação das indústrias culturais é a expressão máxima dessa perda da imaginação como uma faculdade superior do pensamento. A questão é que se dá a partir da imaginação a possibilidade de articular sonhos, fantasias e pensarmos o alargamento e a compatibilidade entre o princípio de realidade e o princípio do prazer. Isto significa reconhecer que há elementos utópicos no realismo e elementos realistas na utopia. Ultrapassarmos essa dicotomia: ou é utopia, sonho e irrealidade; ou é a dura realidade que deve ser enfrentada sem sonhos. Seria a realização daquilo que Charles Baudelaire dizia, *a poesia é irmã do sonho*. Não é a poesia e o sonho de um lado e a realidade do outro lado. Então, é como se tivéssemos perdido essa capacidade de autodeterminação, de autarquia e do reconhecimento de nossos próprios desejos.

Lembro de Aristóteles e sua teoria dos temperamentos: todos nós temos na corrente sanguínea os mesmos temperamentos em dosagens distintas, o melancólico, o colérico, o fleumático e o sanguíneo. Ora, o que dizia Aristóteles: primeiro, para nós buscarmos a felicidade, por mais indeterminada que seja essa palavra, é preciso saber o nosso

temperamento. Por que é preciso conhecer o nosso temperamento e, portanto, o autoconhecimento? Porque dependendo do nosso temperamento nós encontramos satisfação em objetos diferentes. O melancólico, por exemplo, encontra maior satisfação no estudo solitário; o sanguíneo, que é empreendedor, ativista, intervencionista encontra satisfação na atividade. Todos contribuem à mudança do mundo. Cada um no seu ritmo. Agora, o grande problema é conhecer-nos e saber quais objetos podem nos preencher e dar satisfação ou, então, nós precisamos saber *quando* e *se* esse objeto vai se apresentar. Portanto existe uma indeterminação que faz com que essa busca idealizada, chamemos de utopia, esse ideal realizável ou não realizável, total ou em parte, coloque em movimento a ação. É aquilo que confere confiança à vida.

Penso, portanto, que nós temos, nesse momento, uma espécie de fechamento do futuro que antes era tido como uma promessa e que, agora, se apresenta como uma ameaça.

Tempo e Pandemia.

Podemos reconhecer que a pandemia foi um trauma. Um trauma histórico, uma data histórica já que, queiramos ou não, tenhamos ou não consciência, quer demore ou não, a pandemia mudou completamente a nossa relação com a vida. Seja por ter nos colocado diante da fragilidade da humana condição, diante dos limites da ciência, frente aos limites das nossas responsabilidades, nos colocou diante da crença que confundia o progresso científico e os extraordinários desenvolvimentos técnicos com o desenvolvimento da humanidade enquanto tal, tudo isso, com a pandemia, caiu por terra. Ficou ainda mais claro que uma coisa é o desenvolvimento técnico e científico e outra coisa é a escassez de recursos morais da sociedade para lidar com isso. O que a pandemia também revelou, dentre outras coisas, foi a dificuldade do confinamento. O isolamento é cada vez mais difícil de ser respeitado e não digo apenas no Brasil pelas razões que conhecemos, seja pela improbidade governamental, seja pelas próprias pessoas já que não podemos desresponsabilizar os atos individuais. Sobretudo os jovens que vão para as festas, para as aglomerações e acabam

contaminando os mais próximos, suas pessoas queridas. Então, é como se houvesse uma denegação coletiva da ameaça da morte, uma fantasia de imortalidade que é a mentalidade do herói – como aquele que está a salvo do perigo, de ser mais forte do que a própria morte.

Ora, então estamos vendo que existe um dado psicológico de denegação da fragilidade da vida, justamente por termos enfrentado de modo tão despreparado a morte. A morte, sobretudo para os jovens, é uma coisa muito distante e que não faz parte do cotidiano. Somado a isto, acrescenta-se aquilo que falávamos sobre o confinamento, a repetição, o mesmo do mesmo e a monotonia. Trata-se, no fundo, de um momento de enfrentamento consigo mesmo. Veja a questão do tédio muitas vezes relatada pelas pessoas. O tédio é a monotonia, a melancolia, o tempo que se arrasta e que não passa, o tempo do ressentimento, ou seja, há uma absoluta dificuldade de autocontenção, quer dizer, a pandemia pôs a nu o que a sociedade é hoje: é a sociedade da passagem ao ato, da ausência de limite. Percebam que a ausência de limite não é somente psicológica e do ato, a própria ciência fez balançar a fronteira entre o princípio de realidade e o impossível. Por quê? Porque a ciência pode transplantar um útero no corpo de um homem, dentre tantos outros exemplos.

Tudo aquilo que organizava simbolicamente a sociedade, seja a religião, a família, a escola, a universidade, a justiça, tudo caiu em descrédito. De tal modo que vivemos a pandemia juntamente com algo vinha anteriormente: a desinstitucionalização das instituições. Seja pela aceleração do tempo determinada pelos avanços tecnológicos, pelo fetiche da inovação que é diferente do progresso. Um parêntese: o progresso ainda supunha uma melhoria progressiva do mesmo, ou seja, vai-se aprimorando o mesmo e buscando uma melhoria pretensamente voltada a todos. A inovação prescinde destes escrúpulos humanistas que a ideia de progresso ainda tinha. A inovação é algo por ela mesma. Inova-se por uma indústria da inovação. Agora, para onde se vai com essas inovações, ninguém sabe.

O que isto significa e, para tanto, retomo o pensamento anterior. Isto significa que a perda de orientação vem da ausência de valores. Os valores para se formarem, requerem um tempo. Sabemos que uma mudança social de comportamento, de modos de vida, de imaginário é acompanhada de valores. Assim, para que esses valores se formem, como dito, leva tempo. Tempo, inclusive, para que uma comunidade os assimile. Agora, como tudo

muda muito rapidamente no interior de uma mesma geração, ou, às vezes, em menos de um ano os comportamentos mudam, não há tempo para que esses valores se formem. Então, vivemos uma época, como diria Max Weber, *wertfrei*, livre de valores. De tal modo que o sentido de desorientação é imenso e o enfrentamento com a pandemia, num contexto como esse, parece-me que pôs a nu todas essas instabilidades que nós já vivíamos, tornando-as mais fortes.

O mais dramático, parece-me, é o isolamento das crianças. O adulto, de uma maneira ou de outra, se relaciona com outras pessoas, pode pegar um livro, ver um filme, pode dar uma arrumação na casa. Agora, a criança necessita da vivência com outras crianças para aprender a brincar, a se limitar, a expor seus sentimentos. Tudo isso, para nós, ainda é uma incógnita. O que resultara de tudo isso, ainda não sabemos. É por isso que qualifico o momento como um grande trauma. O trauma se caracteriza como por paralisador do pensamento e, auxiliando esta estagnação, ainda temos as mídias. As mídias são tóxicas nos dias de hoje. Todas as mídias, 24 horas por dia, falam todos os dias das mesmas coisas, mesmos números, estatísticas que não interessam a ninguém. Marcadas pela linguagem desafetivada que somente lamenta o número de mortes. Tudo isso não quer dizer absolutamente nada. O drama pessoal de quem perde alguém querido é inominável, não tem como ser dito. Já as mídias, como devem vender notícias e aumentar as audiências, como indústrias da informação e não da formação, não oferecem nem os elementos que possam dar a pensar, jogando apenas com os estereótipos, as frases feitas, com clichês e todo mundo sai repetindo a mesma coisa. Há um conjunto de coisas que embotam o pensamento, a faculdade de imaginar e de desenvolver um pouco da nossa autarquia. O fato é que são recursos que todos nós temos, mas que estão recalcados por toda essa situação: seja pela saturação da repetição do mesmo, pelas formas de lazer disponibilizados pela televisão – na maioria das vezes, de péssima qualidade –, para não falar das mídias como Facebook que transbordam de delírios. Delírios, parece-me, que respondem à necessidade de tranquilizar aqueles que escolhem qual será a informação que será acolhida como verdadeira – as famosas fake news. É preciso afirmar que as mentiras sempre existiram, sempre existiram notícias falsas, desde a Antiguidade, as Revoluções, todas as épocas mentem. O problema é: por que

as falsas notícias são acolhidas sem crítica? Porque devem responder a afetos, portanto, a medos e temores que se sentem compensados pela mentira. Assim, a mentira não é algo que está na dimensão do verdadeiro ou do falso. A mentira está, parece-me, no plano da afetividade.

A filosofia como sabedoria que se vive.

Prof. Dr. Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues [Tarquínio]³

“As obras filosóficas da antiguidade não foram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito de formação”⁴.

O melhor modo de se compreender o que foi a Filosofia antiga – nos ensina Pierre Hadot – é lançar um olhar atento em direção à forma como os filósofos antigos viviam. E como viviam os filósofos na antiguidade? Uma primeira característica do modo de vida do filósofo é que este nunca praticou Filosofia em soledade. O filósofo praticava Filosofia dentro de uma comunidade de partilha de pensamento e vida. Plotino viveu junto a Amônio Sacas por mais de onze anos. A regra que Amônio impunha a seus discípulos era de que nada escrevessem, regra quebrada por seu discípulo Numênio, antes de Plotino também começar a escrever. Então perguntamos: ora, se a Filosofia não era para ser escrita qual seria afinal o seu principal escopo? Respondamos sem delongas, seu escopo principal era simplesmente viver.

Gosto sempre de lembrar que sendo Plotino um estudante dos mais exigentes, que procurou durante anos a fio um mestre que fizesse jus às suas altas expectativas de aprendizado, teria se contentado em viver ao lado de alguém, durante tanto tempo, sem que esse alguém tivesse compromisso com a palavra vivida. Mas, Tarquínio, Plotino não serve de exemplo, porquanto se situa no fim do mundo pagão; ele não é antigo o suficiente. E outra,

³ Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Um dos pioneiros nos estudos sobre Epicteto no território nacional. É comentarista do Jornal Nova Era e colunista da Rádio Boa Nova.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=cO7VHu8fDJA&t=193s>

⁴ Pierre HADOT, *Exercícios espirituais e filosofia antiga*.

Plotino escreveu. Verdade. Ele escreveu, mas Sócrates, Epicteto e Amônio não. E por que não escreveram? Porque não são construtores de castelos teóricos, nem de engenhosas criações mentais escritas em papiros, esse aliás o erro principal dos historiadores da Filosofia segundo Hadot: o de considerar o filósofo antigo tão somente à guisa de tecelão de uma rede explicativa do mundo.

Na verdade, o que é notório quando examinamos o modo de vida do filósofo é um respeito incomensurável à frente dos princípios fundamentais de sua escola, que uma vez interiorizados, têm de gerar seus frutos numa prática de vida.

Jamais declares ser filósofo nem fales frequentemente com os que ignoram a Filosofia sobre os princípios teóricos, mas faz as coisas que decorrem dos princípios teóricos. Da mesma forma, no banquete, não digas como é preciso comer, mas come como é preciso. Pois lembra como Sócrates evitava de tal modo exhibir-se que os que buscavam os filósofos iam ter com ele, e ele os levava aos filósofos, e assim tolerava ser desdenhado. E se ocorrer entre homens comuns uma discussão sobre princípios teóricos, guarda silêncio na maior parte do tempo. Pois é grande o perigo de vomitares o que ainda não digeriste. E quando alguém te disser que nada sabes, e não te ofenderes, sabe, nesse momento, que começaste a obra <<da filosofia>>. Já que também os carneiros não levam o que pastaram aos pastores, mostrando o quanto comeram, mas, digerindo o que pastaram em seu interior, trazem ao exterior a lã e o leite, também tu, conseqüentemente, não exibas os princípios teóricos aos homens comuns, mas, quando digeri-los, as ações que decorrem deles.

(O Encheirídion de Epicteto, 46)

A Filosofia, ao menos desde Sócrates, não era, e nunca foi uma edificação teórica-especulativa do universo que produziria uma prática, uma ética, tampouco poderia ser reduzida a simples ética como muitos pensam quando se referem, por exemplo, a Epicteto e a seu Estoicismo. A Filosofia existia na oralidade⁵, a filosofia inteira resumia-se em *sabedoria*

⁵ Mais que todas as outras, as obras filosóficas estão ligadas à oralidade, porque a filosofia antiga é, antes de tudo, oral. Pode até acontecer de alguém se converter lendo um livro, mas então, logo se precipitará ao encontro do filósofo, para ouvir sua palavra, para interrogá-lo, para discutir com ele e com outros discípulos numa comunidade que é sempre um lugar de discussão. Em relação ao ensinamento filosófico a escrita é apenas um

vivida. A Filosofia existia na oralidade e florescia e frutificava no silêncio dos corações das grandes almas, repercutindo em suas ações profunda compreensão e claridade interior. A comunidade a que o filósofo aderira era uma escola filosófica onde mestre e discípulos reuniam-se para a boa convivialidade. A própria escola representava uma escolha, uma escolha de vida, um modo de coexistência na palavra interiorizada, nos ensinamentos absorvidos no íntimo das criaturas para ser reproduzidos na vida de cotia. Convertido à uma escola, o filósofo não inventava nada, não construía nada. Procurava, na verdade, incorporar os *teoremata* ensinados pela escola a fim de integrá-los ao próprio viver - à vida cotidiana. “A maneira de viver é simplesmente o comportamento do filósofo na vida cotidiana” (HADOT, 2016, p.127). Por isso, o fenômeno da *atopia*⁶ encontra explicação radicalmente diferente em Hadot em comparação com aquela dada por André-Jean Festugière: enquanto para este, o fenômeno era a indicação de traço da *vita contemplativa*, para aquele era a revelação da essência da *vita activa*.

Segundo Hadot o rompimento com a vida cotidiana demonstrava na verdade um sério engajamento com os *theoremata* diretivos adotados a partir da escolha existencial do convertido à escola, que não constituía de forma alguma a opção por uma vida contemplativa, mas encerrava de forma radical uma escolha de um modo de vida *activa*.

Quando ainda era escravo em Roma, Epicteto frequentou as aulas de Musônio Rufo. Flávio Arriano nos relata um episódio narrado pelo próprio Epicteto que nos é muito caro: o filósofo estoico confessou que morria de vergonha diante da *parresía*, da *libertas* de Musônio: “era como se Musônio lhe conhecesse os segredos mais recônditos...”

Eu sempre me pergunto: mas, de onde viria esta força *conversiva* da *libertas* de Musônio? A confissão de Epicteto é importante porque revela um traço essencial da Filosofia antiga: esta força só poderia ser proveniente do fato indiscutível e certo de que Musônio *praticava o*

auxílio para a memória, um tapa-buraco que jamais substituirá a palavra viva. A verdadeira formação é sempre oral, porque só a palavra permite o diálogo, ou seja, a possibilidade para o discípulo descobrir por si mesmo a verdade no jogo das questões e das respostas, a possibilidade também para o mestre adaptar seu ensinamento às necessidades do discípulo. Numerosos filósofos, e não os menores, não quiseram escrever, seguindo Platão e sem dúvida com razão, que aquilo que se escreve nas almas pela palavra é mais real e mais durável do que os caracteres traçados no papiro ou no pergaminho. (HADOT, 2014, p.249,250)

que ensinava. Entende? Porque ninguém respeita ou se envergonha à frente de alguém que fala uma coisa e faz outra...

Epicteto – filósofo estoico – é um bom exemplo do que era a prática filosófica na antiguidade. Convertido à uma escola filosófica, se limitou a ler e interpretar os textos dos fundadores da *Stoa* junto aos seus discípulos. Escravo alforriado, manco, expatriado e pobre adotou em Nicópolis – na lonjura de muitos janeiros – uma criança. O velho vinho da doutrina da *Stoa* encontrou na odre epictetiana uma depuração magnífica porque jamais se viu tamanha devoção, tamanha gratidão à divindade pela simples existência. Jamais transgrediu os dogmas fundantes da velha escola, mas os impregnou de vida nova, é, à vista disso, considerado fonte impecável do Estoicismo primitivo.

Epicteto não escreveu palavra. Apenas viveu em conformidade com os ensinamentos de sua escola, demonstrando que o modo de vida do filósofo não é outro senão a *sabedoria vivida*, ou seja, *philosophía*.

Referências bibliográficas:

FESTUGIÈRE, A.J. **Contemplation et Vie Contemplative selon Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver**. São Paulo: É realizações, 2016.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie antique**. Paris: Édition Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

O Encheirídion de Epicteto. Tradução do grego: doutor Aldo Dinucci; São Cristóvão: Viva Vox, 2012. Edição bilíngue português/grego.

Eutanásia: um tema polêmico⁷.

Prof^a. Dr^a. Scarlett Marton⁸

É uma alegria para mim participar do Canal Debate-40, pela importância do trabalho que está sendo realizado, ao trazer temas da nossa contemporaneidade para a discussão. Agradeço, na figura de Thiago Stadler, todos os que se acham envolvidos nesse belíssimo e muito importante projeto.

Eutanásia. É necessário antes de mais nada trazer, aqui, algumas conceptualizações. Algumas precisões conceituais. Entende-se por eutanásia a conduta médica que apressa a morte de um paciente incurável e em terrível sofrimento. A eutanásia diferencia-se, portanto, da ortotanásia e da distanásia. A ortotanásia consiste na suspensão dos meios medicamentosos para manter a vida de um paciente em coma. A distanásia, por sua vez, consiste no emprego de todos os meios terapêuticos possíveis, ordinários e extraordinários, em um paciente terminal.

Na Antiguidade greco-romana, importa lembrar, o direito de morrer estava garantido, ou seja, doentes, enfermos e desesperançados, podiam recorrer ao auxílio de outrem para

⁷ O presente texto é a transcrição autorizada pela autora do vídeo disponível no Canal Debate-40:

https://www.youtube.com/watch?v=GnkR_DURxIQ

⁸ Professora Titular de Filosofia Contemporânea da Universidade de São Paulo. Graduou-se em Filosofia pela USP (1972), concluiu Mestrado em Filosofia na Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne (1974), defendeu Doutorado (1988) e Livre-Docência em Filosofia pela USP (1996). Criou a Revista Cadernos Nietzsche. É coordenadora da coleção de livros "Sendas & Veredas". Implementou e consolidou o GR Nietzsche junto à ANPOF. Integra o Comitê Científico de Hyper Nietzsche, de Nietzsche-Studien e de Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. É consultora da European Science Foundation.

morrer. Com o cristianismo, surgiu a ideia da sacralidade da vida. A vida passou a ser vista como um bem inalienável, já que um bem concedido ao ser humano por Deus. Dou mais um passo: na Modernidade, as coisas se agravam porque, na verdade, com os tempos Modernos, e eu estou pensando aqui a partir dos fins do século XVI e princípios do XVII, nós passamos a funcionar em uma lógica dualista. Isto é, na nossa sociedade, temos certo ou errado, verdadeiro ou falso, bem ou mal e, nesse contexto, então, se passou a pensar em termos de saúde ou doença, vida ou morte. Vida e morte se converteram em dois polos distintos e antagônicos, como se fossem adversários.

Lembro-me de uma frase de um pensador francês do século XVII, François de La Rochefoucauld, que dizia: não se pode olhar fixamente nem o sol nem a morte. Não se pode olhar fixamente o sol, porque ele turva a nossa visão. Não se pode olhar fixamente a morte, porque ela turva a nossa vida. E assim vamos notando que, aos poucos, a morte se tornaria proibida e reprimida. Nós passamos de uma morte familiar da Idade Média, em que o morto, o defunto, era guardado pela família nas suas casas e havia longos velórios, para uma morte, agora, que ninguém quer ver. Ninguém quer fazer contato com ela. O historiador francês Philippe Ariès, em sua obra *História da Morte no Ocidente*, trata com brilhantismo desse tema, mostrando justamente essa mudança da concepção da morte no Ocidente. Essa passagem de uma morte familiar, que fazia parte da vida cotidiana, para uma morte proibida, reprimida, escondida.

Contudo, há outra maneira de se pensar essas questões. E, para isso, trago um filósofo que me é muito caro, Friedrich Nietzsche. Para Nietzsche, vida e morte não se opõem, como saúde e doença tampouco se opõem. É fato, se nós pensarmos bem, que quando acordamos pela manhã o nosso corpo já não é o mesmo da noite anterior. Por quê? Porque todas as células, com exceção das células nervosas, desaparecem, morrem e são substituídas por novas células. Então, desse ponto de vista, voltando a Nietzsche, ele dirá que a nossa vida, como toda vida, é uma morte perpétua. Ou então, que a vida vive sempre às expensas de outra vida, ou seja, é necessário que células morram para que outras surjam. Aqui, estamos muito distantes daquela ideia de que, de um lado, temos a vida e, de outro lado, a morte. Vida e morte comparecem juntas no nosso cotidiano; saúde e doença, igualmente. Assim, a

doença não é o oposto da saúde; a doença pode, inclusive, vir a constituir a própria saúde. Basta pensarmos, por exemplo, no grande desafio que a doença traz para o ser humano. Um desafio tal que, por vezes, com ela, com a doença, o ser humano se fortalece e encontra um sentido mais verdadeiro para a própria vida.

Mas vamos adotar, aqui, a perspectiva anterior; tomemos a vida como um bem supremo. Voltemos à ideia da sacralidade da vida. Tomar a vida como um bem supremo significa colocar a vida acima de tudo. Portanto, se partirmos desse pressuposto, a vida a todo custo, a vida acima de tudo, então, iremos rejeitar de uma vez por todas a eutanásia e nos aproximarmos da distanásia. Na nossa sociedade, a eutanásia, essa conduta médica que apressa a morte de um paciente incurável e em terrível sofrimento, é considerada um crime. Ela é tida como um homicídio. Um médico, que porventura ajudasse um doente terminal a morrer, seria condenado. A ortotanásia, essa suspensão dos meios medicamentosos para manter a vida de um paciente em coma, pode, eventualmente, ser aceita e tolerada. E a distanásia, o emprego de todos os meios terapêuticos ordinários e extraordinários em um paciente terminal, é plenamente aceita em nossa sociedade. Então, como falávamos, ao tomarmos a vida como um bem supremo, nós recusamos a eutanásia e nos colocamos ao lado da distanásia.

Aqui, vale a pena começarmos a questionar a nossa sociedade que toma a vida como um bem supremo, mas admite guerras, pena de morte, ações de extermínio, a legítima defesa, etc. Parecerá, então, que a ideia de que a vida é um bem supremo não se aplica a todos. Ela se aplica apenas a alguns.

Os defensores da eutanásia evocam o argumento da autonomia. Dizem que o ser humano é dono do próprio corpo, da própria vida. Cabe a ele definir, cabe a ele decidir se quer efetivamente se submeter a uma carga de sofrimento extremamente grande, sabendo que sua situação é incurável; noutras palavras, caberia ao ser humano decidir se quer prolongar a sua morte, ou não. Porque, sendo um paciente incurável e vítima de sofrimentos terríveis, recorrer a tratamentos medicamentosos, a tratamentos terapêuticos é apenas para prolongar o processo de morte. Os que são contrários à eutanásia dirão que há uma diferença entre morrer e matar. Já que esse paciente terminal não tem condições de morrer sem o

auxílio de outrem, portanto, sem o auxílio médico, o médico estaria cometendo um homicídio. Mas em relação a esse ponto, nós poderíamos trazer ainda outra distinção: a diferença entre viver e sobreviver. O que significa viver? Trata-se de manter as funções vitais? Manter o coração e o cérebro funcionando? Ou é ter um pleno domínio de si mesmo? Do corpo e de todas as suas capacidades e potencialidades?

Penso que, de uns tempos para cá, há algumas décadas, por volta dos anos de 1970, a partir dessa diferença entre viver e sobreviver, a questão da qualidade de vida entrou em cena. Mas aí ocorreu algo muito curioso. Porque foi exatamente nesse momento, em que se começou a falar sobre a qualidade de vida, que a medicina de ponta passou da esfera pública para a esfera privada. Se anteriormente eram os hospitais beneficentes, que desenvolviam as pesquisas em relação à saúde e buscavam aplicar meios terapêuticos de ponta, agora, quem faz isso são os hospitais privados ou a rede hospitalar ligada às empresas de saúde. Portanto, houve essa migração da saúde pública para o domínio privado. Empresas de saúde que possuem suas ações nas bolsas de valores, como bem sabemos. Isto fez com que essa separação entre vida e morte se tornasse ainda mais flagrante, porque se passou a considerar o moribundo um malogro, um fracasso. Por isso mesmo, tornou-se necessário envidar todos os esforços para mantê-lo vivo, não importando o custo do tratamento. Afinal, estamos falando de empresas de saúde.

Assim, agora, em primeiríssimo lugar, é o sucesso da cura que se impõe. É claro que o sucesso da cura traz consigo a possibilidade de tomar o paciente não somente como um caso clínico, mas também como um caso rentável. Desse modo, empregam-se tratamentos fúteis, a palavra é mesmo essa, fútil, tratamentos que não servem para grande coisa, a fim de manter o paciente vivo, como fonte de lucro. Portanto, de um certo ponto de vista, nós podemos dizer que a idolatria da vida nada mais é do que a cultura da morte. Cultura da morte no sentido de fazer com que o processo de morrer seja prolongado até o limite.

Nas sociedades ditas mais avançadas, impregnadas pela ideia de eficiência, a “cultura da morte” configura-se pelo confinamento das pessoas idosas e debilitadas. Excluídas do convívio familiar e social, elas acabam com frequência isoladas, relegadas aos cuidados de profissionais treinados para lidarem com vidas desprovidas de valor. Na nossa sociedade, a

“cultura da morte” manifesta-se antes de mais nada no descaso pela vida. E não me refiro aqui aos que morrem no âmbito médico-hospitalar, mas aos milhares de indivíduos a quem se nega o direito de viver. Refiro-me à morte imposta a todos aqueles que se acham abaixo da linha de pobreza. Não há como negar a discrepância entre a idolatria da vida de que se beneficiam alguns e a cultura da morte a que se condenam tantos.

Utilidade e as humanidades | Provocações sobre a morte.

Prof. Dr. Thiago David Stadler⁹

Utilidade e as humanidades.

É comum ouvirmos perguntas como “Para que serve a Filosofia?”, “Qual a utilidade da História?”, “O que ganho ao ler literatura?”, “Por que perder tempo com as artes?”. Para enfrentarmos tais questões de uma maneira minimamente séria, teremos que diferenciar os dois sentidos comuns da palavra *utilidade*. O primeiro sentido é o da utilidade enquanto capacidade de satisfazer as necessidades imediatas. Nesse caso, a utilidade estaria próxima de um aparelhamento técnico da vida e de uma ditadura do benefício econômico. A partir desse sentido, as perguntas sobre a utilidade e a serventia da História, da Filosofia e das Artes normalmente são respondidas de três modos pelos defensores do utilitarismo rentável:

- i) Tais áreas são imediatamente marginalizadas e declaradas como imprecisas e meros espaços de gostos e opiniões.
- ii) A História, a Filosofia, a Literatura e as outras artes não geram lucro, rendas e interesses econômicos. Assim, são entendidas como um hobby, um passatempo e uma fantasia pseudo-intelectual de falsa erudição que pode ser utilizada por

⁹ Bacharel e Licenciado em História (UFPR). Licenciado em Filosofia (UNESPAR). Mestre em História (UFPR). Doutor em História (UFPR). Professor Adjunto do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/Linha de Pesquisa Prática e Ensino de Filosofia). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/Linha de Pesquisa Cultura e Poder). Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR).

Link para os vídeos no Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=ITdZuedhfXQ&t=264s> | <https://www.youtube.com/watch?v=FPukW4d9i9A>

todos aqueles que entendem que tempo é dinheiro. Isto é, são áreas para se desfrutar em um tipo de velhice estável.

- iii) A ideologia utilitária dominante oferece uma serventia para as Humanidades e, ao dar serventia, acaba transformando a Filosofia em Autoajuda, a História em um depósito de curiosidades e lições para a vida, a Literatura em pura diversão e entretenimento. Assim, tornam-se vendáveis e com a eficácia de um utensílio.

Desse modo, o primeiro sentido de utilidade mata progressivamente o horizonte cívico inspirador de toda atividade humana e do cultivo de si. Nesse universo de sentido utilitarista um celular vale mais que uma poesia, por exemplo.

O segundo sentido da utilidade é o que faz dela uma qualidade do melhoramento do próprio humano. Algo que não é imediato e tão pouco se compra com cartão de crédito ou bitcoin. Aqui, a utilidade não se confunde com rentabilidade. Portanto, é a partir destes saberes considerados inúteis que o humano pode compartilhar à vontade, sem nenhuma preocupação com o empobrecimento de si mesmo no processo da partilha. Com a História, com a Filosofia, com a Literatura e as outras artes, não se privatizam os benefícios e socializam-se as perdas. Com elas se aprende, como disse o meu amigo e filósofo Professor Miguel Spinelli, que a perfeição é enfadonha e que os saberes precisam continuamente se recompor. Por isso a perpétua socialização dos benefícios do conhecimento e o enfrentamento digno com as perdas advindas da falta dele.

Com a História, por exemplo, é possível desenvolver a consciência e o sentimento de que as instituições, as formas de viver, as relações econômicas, políticas e culturais foram construídas e mantidas por escolhas humanas e que, portanto, tais escolhas poderiam ter sido outras ao longo do tempo histórico e que ainda podem ser alteradas no tempo presente. A História nos ajuda a escapar das comparações fáceis, rasteiras, maniqueístas e confortáveis. A História nos ajuda a não aceitar posturas e ideias que buscam a simplificação da realidade. Já com a Filosofia, é possível entender que as perguntas são mais importantes que as respostas. Que a sua função, na verdade, é muito simples, nada mirabolante. A Filosofia não

se preocupa com questões como: deus existe ou não existe? O governo é justo ou não é justo? Eu sou feliz ou não sou feliz? A Filosofia é ainda muito mais simples. A Filosofia ajuda a fazer perguntas filosóficas, por exemplo: quando alguém fala deus, o que quer dizer com deus? Quando alguém fala justo, o que quer dizer com justo? Quando alguém fala felicidade, o que quer dizer com felicidade?

No frígir dos ovos, as ditas Humanidades nos ajudam a lembrar que tempo não é dinheiro; que o importante não é saber para que uma coisa serve, mas o que essa coisa é; para nos lembrar que os saberes considerados inúteis são fundamentais para o cultivo de si, para a educação dos sentimentos, para encarar as complexidades do mundo social, para identificar que o passado não é ultrapassado. Por fim, de acordo com os filósofos da Antiguidade, a História, a Filosofia, a Literatura e as outras artes exigem que o humano nunca almeje ser um deus, mas que tenha a coragem de ser propriamente humano. Que façamos o bom uso da nossa razão não apenas no sentido técnico, a serviço da riqueza – ou majoritariamente a serviço da pobreza -, mas sim, na busca dos maiores bens: o exercício da razão e a qualificação do humano.

Provocações sobre a morte.

Na tentativa de enganar-se a todo custo sobre a certeza de que vamos morrer, nós, os bípedes modernos e pensantes, criamos caminhos que nos levam as mais variadas dicotomias: esquecimento ou não-esquecimento, presença ou ausência, continuidade ou ruptura, finitude ou infinitude, força ou passividade, revolta ou aceitação, elevação ou rebaixamento. Um excelente conjunto de dicotomias para nos enganarmos várias e várias vezes. Talvez Agostinho de Hipona teve razão ao afirmar no texto *Cidade de Deus* (XI, XXVI) “se me engano, existo”. Frente à certeza de que quanto mais existimos menos tempo temos, somos tomados por ilusões, aflições, amores e ódios e, então, os cadáveres adiados que procriam, como diria Fernando Pessoa, auto alienam a questão da morte para algumas instituições que tem nela, na morte, o seu ofício. Essas instituições que parecem deter uma

verdade elevada sobre a finitude, anunciam que do nada viemos e para o nada voltaremos, que do céu viemos e para o céu voltaremos, que das forças cósmicas viemos e para elas voltaremos. É claro que este conjunto de verdades elevadas estão acompanhadas de vários ritos adaptáveis. Ora é preferível cobrir a terra sagrada com o pó dos corpos, ora é preferível cobrir os corpos sagrados com o pó da terra. Ritos e mais ritos para amenizar a dor dos seres que ficam e limpar o caminho daqueles que vão.

Como não tenho nada para dizer sobre o pós-morte, concordo com Norbert Elias quando ele afirmou que não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria tantos problemas para os seres humanos. Estar cientes de que vamos morrer é um estigma que carregamos com grande dificuldade. Estarmos diante da morte nos coloca frente a um paradoxo pontuado pelo filósofo brasileiro Miguel Spinelli: o bom da morte é que ela resolve os nossos problemas, mas o ruim é que ficamos sem problemas. Talvez uma boa postura frente a esse paradoxo é a inscrição na Capela de Ossos na cidade portuguesa de Évora, onde os próprios esqueletos nos alertam: nós ossos que aqui estamos, pelos vossos esperamos.

Como a minha intenção não é deixar nenhuma leitora e leitor deprimido, trago o filósofo grego, Epicuro, para nos ajudar com a questão da morte. Epicuro afirmou que a morte não significa nada para nós. Quando estamos vivos é a morte que não está presente e, quando a morte se faz presente, nós estamos mais vivos. Lindas palavras, mas que não agradam a todos, é verdade. O budista tibetano Sogyal Rinpoche diria a Epicuro: a morte é para todos e não é nada de mais, até que se esteja morrendo. O fato é um só: tibetanos, epicuristas, candomblecistas, espíritas, cristãos, islâmicos, judeus e ateus morrem todos os dias. Para a morte a crença não é importante, pois morrer não é uma escolha. É verdade que Vladimir Nabokov teria suas ressalvas, pois disse que os outros morrem, mas eu não sou o outro e, então, não morrerei. Brincadeira que durou 78 anos.

Aproveitando a frase de Nabokov, a morte do outro é percebida de modo diferente. A insensatez diante da morte do outro é tamanha, que chegamos a duvidar da nossa mortalidade mesmo com as alças de um caixão em nossas próprias mãos. Talvez pelo fato de nunca experimentarmos a morte de modo integral e, portanto, termos apenas um saber de segunda mão. Por isso temos a dificuldade de afirmar, seriamente, “eu vou morrer”. Você já

tentou afirmar isso sem um acompanhamento como: “eu vou morrer...de fome”, “eu vou morrer...de sede”, “eu vou morrer...de cansaço”? Apenas *eu vou morrer*. Não se tratam de palavra inocentes ou de um jogo entre existencialistas de botequim, mas de um mar de provocações. É Homero quem nos ajuda a digerir melhor essa afirmação ao dizer: meu amigo, morres tu também. Por que lamentas a sorte? Também morreu Pátroclo que valia muito mais que tu”.

Por fim, penso que o humano não teme o cessar da existência. Teme o tempo. Tanto a falta quanto o excesso de tempo. Mais um paradoxo: se de um lado a morte oculta uma certa noção de tempo; do outro lado, ela abre a noção do tempo dos deuses ou do nada. Assim, meus caros leitores e leitoras, de qualquer modo estaremos mergulhados no repouso da eternidade.

Referências bibliográficas:

- ORDINE, Nuccio. **La utilidad de lo inútil: Manifiesto**. 1º Ed.; 8º reimp. -Trad. Jordi Bayod. – Barcelona: Acantilado, 2014.
- RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. Trad. Luiz Carlos Lisboa. – São Paulo: Palas Athena, 2013.
- STADLER, Thiago David. (2016) **O valor das humanidades em um tempo técnico-científico**. *Diálogos*, Maringá, 20(2), 205-217.
- Disponível: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/34577>
- STADLER, Thiago David. (2020) **Poeria e folhas secas**. *Revista Blecaute*, Campina Grande (PB), v.7, n°20, 18-26.

Literatura infantil e criatividade da linguagem.

Prof^a. Dr^a. Denise Miotto Mazocco¹⁰

Quem convive cotidianamente com uma criança se depara com elaborações linguísticas um tanto inusitadas ou inesperadas. Criança faz perguntas, analogias, constrói definições, brinca com sequências sonoras, inventa palavras e expressões, ri de nomes... o que geralmente acaba causando estranhamento nos adultos. Javier Navajo fez uma compilação de definições de alguns conceitos dadas por crianças. A exemplo:

(1) Definição de morte:

- a) "A morte é quando eu morro por causa do corpo." (Juan Esteban Restrepo, 10 anos)
- b) "É um ser vivo já sem vida que ainda temos que amar." (Roberto Uribe, 11 anos)
- c) "É dormir toda vida." (Daniel Herrera, 7 anos).

(2) Definição de solidão:

- a) "Estar só com ninguém." (Duván Arnulfo Arango, 8 anos)
- b) "Quando o sol está muito forte." (Paula Arango, 9 anos.)

A pergunta inicial que nos fazemos diante de falas como essas é *como?* ou, *de onde a criança tirou isso?*. A Linguística, dentro da Aquisição da Linguagem, já investigou diferentes hipóteses, e a que mais tem consenso reforça o inatismo: as crianças têm a capacidade inata de adquirir a linguagem; nós, falantes, dispomos da faculdade da linguagem que nos permite, quando crianças ainda muito novas, desenvolver a gramática da nossa língua

¹⁰ Mestre e Doutora em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (UFPR). Autora dos livros de literatura infantil *Primeiro Voo* (2019) e *Peças e Pensarias* (2020), e do livro de contos *Por quem os ipês sofrem* (2021). Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=KCLzIMosSbM>

materna a partir de um *input* (estímulos linguísticos com os quais a criança entra em contato) muito reduzido. (GROLLA e SILVA, 2014). Com isso, desde muito cedo as crianças já fazem, por exemplo, generalizações morfológicas: é muito comum as ouvirmos conjugando verbos como *fazeu, fazi*. Conforme os anos passam, as crianças fazem uso criativo da língua a partir dos elementos de que já dispõem junto com o seu desenvolvimento cognitivo.

Neste texto, entretanto, não paramos nas perguntas iniciais. Minha intenção é trazer a literatura infantil para este debate, de modo a relacioná-la com a linguagem da criança. Em que medida ambas se aproximam? Glória Kirinus, em seu *Synthomas de Poesia na Infância*, nos dá algumas pistas ao observar na linguagem infantil relações poéticas entre as crianças e o mundo. Kirinus (2011, p. 27) concebe a palavra *synthoma* como aquilo que coincide ou que se produz junto. A partir disso, a autora observa registros de falas de crianças com conceituações inesperadas, analogias, repetições, invenções e etc., e ao invés da postura adulta corrente de tratar essas ocorrências como erros, sinais de desatenção, não compreensão, desvios..., Kirinus (2011) considera *synthomas* de poesia, destacando que as palavras expressas pela criança revelam a existência de uma produção poética inata. Um dos *synthomas*, a autora chama de *delírio verbal*. Delírio no sentido de arrebatamento, de extraordinário. Isso aparece nas invenções de palavras, na lógica poética empregada pela criança, mesmo sem saber. Um exemplo é com relação ao gênero da língua, que Kirinus exemplifica com um diálogo do cotidiano familiar:

Uma criança abre a porta e, vendo que é o tio, grita para a mãe:

-Mãe, chegou uma visita.

O tio reclama:

- Desde quando eu sou visita?

A criança corrige:

- Mãe, chegou um visito." (KRINUS, 2011, p. 44)

Essa lógica infantil revela, segundo a autora, uma postura questionadora e reflexiva em relação à linguagem. Disso, se apropria também a literatura infantil. Em comparação, Kirinus (2006, p.45) nos apresenta o poema de César Cardoso:

JÁ SEI
JÁ LI
JÁ ESTUDEI
FEMININO
E MASCULINO
MAS COMO É QUE EU FAÇO AGORA?
SE EU SOU O SEU AMOR
VOCÊ É A MINHA AMORA? (p.45)

Do ponto de vista linguístico, essa variação na marcação de gênero na língua pela criança constitui parte do processo de sistematização de uma regra gramatical – próprio do período de aquisição da linguagem. Além disso, conforme Figueira (2005), ao retificar ou replicar esse uso – como no caso do exemplo da *visita/visito* – a criança também se constitui como falante, como identidade no mundo. Nesse sentido, levamos este texto na direção de uma análise linguística: enquanto Kirinus (2011) destaca esse uso da linguagem infantil como sintoma da criatividade humana, especifico aqui a criatividade da língua. Concordo com a autora quando diz que a criança tem uma tendência inata ao lúdico e, por isso, revela uma linguagem poética, já o adulto perde isso uma vez que sua vida se compromete com regras sociais, em que se exige uma linguagem padrão. Entretanto, acrescento: tanto a criança quanto o adulto dispõem da criatividade como uma característica natural da língua.

O linguista Carlos Franchi considerou a gramática – definida como saber linguístico do falante – como condição de criatividade nos processos comunicativos, que fornece conjuntos de processos e operações a serem escolhidas pelo homem para reproduzir sua experiência no mundo, para provocar efeitos de sentido. O autor explica:

dentre os inúmeros recursos expressivos de que dispõe, o falante seleciona um ou outro segundo critérios de relevância que ele mesmo estabelece na medida em que interpreta, adequadamente ou não, as condições da produção de seu discurso: como devo parecer quando falo? Para quem eu falo? Com que propósito e intenções? O que eu posso pressupor e implicar?. etc. (FRANCHI, 2006, p. 50).

Exemplos não faltam, haja vista que em todo uso da linguagem há criatividade. Para compreendermos melhor, podemos supor a seguinte situação (com que em algum momento já nos deparamos): diante de um acidente em uma avenida movimentada de uma cidade dois jornais noticiam o ocorrido. O Jornal A elabora a manchete: *Acidente causa lentidão no trânsito*. O jornal B, a que segue: *Trânsito caótico da cidade causa mais um acidente*. Comparando-as percebemos facilmente que os termos *acidente* e *trânsito* estão em posições inversas: na primeira, acidente é a causa, na segunda, o trânsito é. Cada jornalista dispunha do mesmo arsenal de palavras e regras gramaticais, mas produziram sentenças com sentidos diferentes. O que revelam as escolhas de cada jornal? Intenções e pontos de vista: a defesa o trânsito de veículos livremente e a crítica a uma gestão pública do trânsito, respectivamente.

Nesse sentido, portanto, compreendemos, conforme Franchi (2006), que a criatividade da língua se manifesta: no modo como cada um se coloca em relação a um tema, seus pontos de vista/perspectivas sobre um evento ou processo, em como organiza a realidade para descrevê-la, na argumentação; nas analogias para a representação de determinadas situações, quando investe de significação própria o material da linguagem. Ainda mais, o autor destaca a constante presença da criatividade:

há uma atividade criativa mesmo quando a linguagem se sujeita a suas próprias regras e há criatividade na construção das expressões mais simples e diretas em cada um de nossos atos comunicativos. Há criatividade até quando nada falamos e nos servimos da linguagem no solilóquio e no silêncio da reflexão em que reorganizamos os construtos anteriores da experiência.
(FRANCHI, 2006, p. 51)

E, claro, quando olhamos para a linguagem das crianças, vemos a criatividade linguística se manifestar em todo processo de aquisição. A criança se exercita na construção de objetos linguísticos mais complexos e faz hipóteses de trabalho relativas à estrutura da língua. A criança, assim, opera sobre a própria língua, o que Franchi chama de atividade epilinguística:

Chamamos de atividade epilinguística a essa prática que opera sobre a própria linguagem, compara as expressões, transforma-as, experimenta novos modos

de construção canônicos ou não, brinca com a linguagem, investe as formas linguísticas de novas significações. (FRANCHI, 2006, p. 97).

O epilinguismo não consiste em um conhecimento metalinguístico sistemático, mas sim em operações e reelaborações que os falantes fazem a partir da sua gramática adquirida. A criança, na aquisição, faz isso em todos os níveis: morfológico, sintático, semântico, lexical... Como exemplo¹¹ cotidiano: em uma sala de aula de maternal, a professora pergunta: *Os animais que nascem da barriga da mãe são?* E um aluno responde: *pancíferos*. O que ele fez aqui foi aplicar uma regra morfológica acrescentando um sufixo próprio do tema em questão a uma palavra que ele tinha em seu léxico para se referir à barriga: *pança*. O efeito de sentido foi a provocação de riso na turma toda, já que o termo tem um tom jocoso. Outro exemplo: uma criança de dois anos, ao ver que um grupo de pessoas que estava em determinado local foi embora, apontou para o lugar vazio e disse: *Acabou esse pessoal*. Nesse caso, a criança selecionou a palavra *acabou* do material linguístico que ela dispunha para manifestar a sua observação. Nota-se que tanto em *acabou* quanto em *foi embora* (o que possivelmente um adulto diria), a ideia de algo terminado está presente, o que se manifesta na marca de passado perfectivo em *acabou* e *foi*.

Outro tipo de construção que revela a atividade epilinguística feita pelas crianças é a analogia. Embora não utilize esse conceito, Kirinus destaca a analogia como um dos *synthomas* de poesia. A autora menciona as seguintes falas produzidas por crianças como exemplo: *O calcanhar é o queixo do pé; A cintura da mão usa relógio*. E explica: "A analogia faz parte de um 'não saber', que faz ponte com o sabido e que compreender ou quer compreender um novo saber." (KIRINUS, 2011, p. 60). No caso da *cintura da mão*, segundo a autora, a criança não conhece a palavra *pulso*, mas qualifica sua função relacionando com outra parte do corpo humano. Ou seja, a criança cria uma denominação com o material linguístico de que dispõe.

¹¹ Ambos os exemplos fazem parte do acervo pessoal da autora.

Ora, poetas também fazem isso. Mário Quintana constrói uma definição para o mugido da vaca e questiona o nome da porta de casa:

(3) Uma vaca

Sim, uma vaca – uma abençoada vaca – muge... O seu mugido é um rio de veludo morno. (QUINTANA, 2006, p.6)

(4) Por quê?

Se a casa é para morar, por que a porta da casa se chama porta da rua? (QUINTANA, 2006, p.16)

Em termos de construção linguística não há diferenças entre o que escreve Quintana e o que elaboram as crianças. Relembro aqui as definições de morte e de solidão com que introduzi este texto. Quando a criança diz que *solidão é quando o sol está muito forte*, ela brinca com o significado e a composição da palavra, assim como o poeta faz com a *porta da casa*.

Nessa deixa, vamos observar agora alguns trechos retirados de livros de literatura infantil, destacando as construções linguísticas em que se manifesta a criatividade da linguagem e que se aproximam da atividade epilinguística feita pelas crianças.

Em *O gato escuro*, de Mia Couto, encontramos exemplos de elaborações criativas da linguagem. Podemos destacar em três níveis: (5) lexical; (6) morfológico e (7) sintático-semântico. Em (5), o autor opta pelo verbo *enrosçar*, conferindo à noite, a mesma imagem do gato que ao dormir se enrosca.

(5) "Certa vez, inspirou coragem e passou uma perna para o lado de lá, onde a noite se enrosca a dormir." (COUTO, 2008, p. 12).

Em (6), o autor cria o verbo *despersinar*, a partir da palavra *persiana*, acrescentando a marca verbal -ar e o prefixo des-, para indicar o despertar, o abrir dos olhos, mas com um sentido a mais: o movimento da persiana.

(6) "Só quando desaguou na outra margem do tempo ele ousou dispersinar os olhos." (COUTO, 2008, p. 16)

Em (7), temos criações na estrutura argumental do verbo. *Sorrir* e *ronronar* são verbos monoargumentais, não exigem, nesse caso, argumento interno. O autor mexe na estrutura do verbo para criar as imagens das reações da personagem gata.

(7) "A mãe gata sorriu bondades, ronronou ternuras, esfregou carinho no corpo do escuro." (COUTO, 2008, p.28)

Da mesma forma, em *A mãe que chovia*, José Luís Peixoto reinventa a estrutura do verbo *chover* colocando-o como complemento do verbo *saber* (8) e inserindo o sujeito *a mãe* (9). Assim, o autor não só criou a personagem mãe-chuva como também, e para isso, criou uma outra estrutura para o verbo *chover*, dentro, vale ressaltar, dos limites oferecidos pela língua portuguesa, de modo que todo leitor conseguiu compreender.

(8) "A mãe explicava-lhe que, no mundo inteiro, só ela é que sabia chover."
(PEIXOTO, 2012, p. 18)

(9) "A mãe choveu sobre todas as casas, choveu sobre todas as janelas e olhou lá para dentro." (PEIXOTO, 2012, p. 46)

Outra elaboração linguística observada na literatura infantil é a partir de expressões. Bartolomeu Campos de Queirós, em *O Gato e a Lua*, na narrativa questiona a expressão *matar a saudade*.

(10) "Na outra noite, foi a Lua que não veio. O Gato, sobre a janela, espiava o céu. Sabia que havia Lua por causa do luar que acariciava a noite, mas ela não apareceu. O Gato não falou. Lambeu o luar que a Lua depositava em seu pelo. O rosto da Lua só existia em seu pensamento. Mas o Gato não matou a saudade. Ele compreendeu que a saudade não se mata como a fome. Saudade era para ser cultivada, amada." (QUEIRÓS, 2014, pp.42-43).

O gato descobre a saudade da lua, quando ela deixou de lhe fazer companhia por algumas noites. Aqui, Bartolomeu Campos de Queirós compara duas expressões construídas a partir da mesma estrutura: *matar a fome* e *matar a saudade*. E assim ele provoca também o raciocínio das crianças leitoras da história sobre essas expressões: qual a diferença entre matar a fome e matar a saudade? Como se mata a fome? E o que se faz com a saudade? Há

uma questão aqui que faz as crianças irem do concreto para o abstrato, campos que, para elas, se misturam e isso se reflete na linguagem.

A análise comparativa de dados da linguagem da criança e da literatura infantil, sob a perspectiva da criatividade linguística, pode sinalizar para nós uma via de mão dupla: a literatura infantil pode, ao mesmo tempo, se alimentar da relação da criança com a linguagem, e oferecer também novas experiências linguísticas, narrativas e imagéticas para elas. Acontece assim dois encontros: o do escritor sensibilizado com a linguagem infantil e o da criança que se reconhece no texto literário.

Nesse sentido, a aproximação entre ambas também é possível evidenciar considerando o modo como nos colocamos diante delas. É o que propõe Kirinus (2011, p. 33):

A leitura de literatura, em verso ou em prosa, requer do leitor uma atitude de pacto ficcional, isto é, entrar numa sintonia e num acordo com o texto literário, chamado ficcional, porque finge uma realidade. Para entrar em sintonia com a criança também é preciso compreender sua natureza poética plena de fantasia.

Bem, mas não podemos esquecer que a criatividade é uma propriedade da gramática da língua, ou seja, não é exclusiva do escritor literário, nem emerge somente nos anos da aquisição da linguagem. Então, a pergunta que fica é por que aos adultos as construções linguísticas produzidas pelas crianças causam estranhamento? Estranhamos mesmo? Ora, compreendemos! Nossa a reação a um verso de Quintana:

(10) "Da Recordação

A recordação é uma cadeira de balanço embalando sozinha." (QUINTANA, 2006, p. 8)

... pode nos sinalizar que a linguagem da literatura infantil se aproxima da nossa criatividade linguística também.

Referências Bibliográficas:

- COUTO, Mia. **O gato e o escuro**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2008.
- FRANCHI, Carlos. Criatividade e gramática. *In*: POSSENTI, Sírio et al (eds.). **Mas o que é mesmo “Gramática”?**, São Paulo: Parábola, 2006. p. 34-101.
- FIGUEIRA, Rosa Attié. **A criança na língua. Erros de gênero como marcas de subjetivação**. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas/SP, v. 1, n. 47, p. 29-47, 2005.
- GROLLA, Elaine; SILVA, Maria Cristina Figueiredo. **Para conhecer Aquisição da linguagem**. São Paulo: Contexto, 2014.
- KIRINUS, Gloria. **Synthomas de poesia na infância**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- NARANJO, Javier. **Casa das estrelas: o universo contado pelas crianças**. Rio de Janeiro: Foz, 2013.
- PEIXOTO, José Luís. **A mãe que chovia**. Lisboa: Quetzal Editores, 2012.
- QUEIRÓS, Bartolomeu Campos de. **O gato**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- QUINTANA, Mário. **Sapo amarelo**. São Paulo: Global, 2006.

Propriedade Privada, Neoliberalismo e Social-Democracia.

Prof. Dr. Leandro Sousa Costa¹²

A última década no Brasil foi marcada por diversas discussões sobre economia e política. Do ambiente universitário às mesas dos lares e desses lugares para as redes sociais, ouviu-se – e ouve-se ainda – muitas coisas sobre essas duas questões, as vezes coisas muito interessantes e as vezes, como na maioria dos casos, coisas muito pouco interessantes. Sem dúvida a realidade brasileira, dos últimos anos, inflamou tudo isso e, com a ferramenta das redes sociais, ocasionalmente parece que estamos vivendo num grande manicômio. A minha intenção nesse breve texto não é o de diagnosticar os problemas enfrentados pelo Brasil, tampouco é o de propor uma alternativa aos graves e profundos dramas vividos sistematicamente pelo povo brasileiro, mas é a de apresentar alguns apontamentos sobre as duas questões que apareceram na primeira linha desse texto, qual seja, *economia* e *política*. Mais especificamente a minha proposta é a de tratar com dois temas, a saber, o *Neoliberalismo* e a *Social-Democracia* explicitando brevemente os elementos de justificações dessas duas posturas econômico-políticas fortemente presentes no cenário político do Brasil. Sendo assim, proponho o seguinte questionamento: qual é a origem filosófica do *Neoliberalismo* e da *Social-Democracia*?

O *Neoliberalismo* e a *Social-Democracia* são duas grandes narrativas no campo da economia-política que estiveram – e estão – em evidência no debate política no contexto de

¹² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PROF-FILO) e do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) – *campus* União da Vitória. E-mail: leandro.costa@unespar.edu.br
Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=aLKg4zp7aA8&t=26s>

Brasil e de América Latina nos últimos anos. Ambas são narrativas que se consolidaram no contexto do século XX, mais particularmente na segunda metade do século XX, e que as suas origens remontam as noções modernas de *esquerda* e de *direita*.

Eu quero chamar a atenção para o fato de que tanto a perspectiva *neoliberal* quanto a perspectiva *social-democrata* encontraram no filósofo moderno Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a inspiração para desenvolver suas principais formulações teóricas partindo da leitura deste filósofo acerca da noção de *propriedade privada*. No contexto do pensamento rousseauiano, eu ressalto a consideração do autor a respeito da *propriedade*. O pensador vai dizer, não com essas palavras, o seguinte: *os mais diversos problemas sociais surgem quando um ser humano cerca uma porção de terra e afirma que aquilo passa a pertencer a ele*. Disso se seguirão – ao menos – duas posturas. De um lado nós temos a consideração de que a atitude desse ser humano é uma atitude legítima, afinal esse ser humano *chegou primeiro, cercou a terra, por isso ela passou a pertencer a ele*. De outro lado nós temos a perspectiva que considera que a atitude desse ser humano de cercar a terra é ilegítima, ora pois, embora ele tenha *chegado primeiro, cercado a terra e afirmado que a partir daí a terra passou a pertence a ele*, isso não poderia ocorrer. A terra não pertence a esse ser humano que cercou aquele pedaço de terra, mas a terra pertence a todos os seres humanos. A partir dessa leitura duas questões devem ser reconsideradas aqui, no primeiro caso a ideia de que propriedade é legítima e no segundo caso a perspectiva de que propriedade é uma situação ilegítima.

Uma das considerações mais significativas da tese *neoliberal* é a de que a propriedade privada é legítima e se se quer taxar, eliminar ou considerar a propriedade privada uma excrecência, então nós estamos agindo de maneira equivocada e atentando contra um *direito natural* que é o direito à vida, à liberdade e à *propriedade privada*. Nesse sentido, qualquer fórmula para tentar atingir a legitimidade da liberdade de alguém de cercar a terra e considerá-la sua é um equívoco. O neoliberal vai sustentar que a fórmula criada pelo Estado *imposto sobre a propriedade* é uma atitude ilegítima, ou de maneira menos filosófica, o neoliberal vai afirmar que o imposto é um roubo.

No contexto da tese *social-democrata* nós temos a consideração de que a terra é de todos e se alguém cerca essa propriedade e declara que é sua, esse ser humano está cometendo uma

infração. No esteio disso há uma perspectiva muito interessante, qual seja, *a propriedade daquele que cercou ilegitimamente uma porção de terra não será tomada*, ora o social-democrata acredita que é possível resolver esse problema a partir da criação de alguns mecanismos. O mecanismo mais significativo proposto pela social-democracia é o *imposto*, tal instituição se torna legítima diante da ilegitimidade daquele que cercou a propriedade. Desse modo o *imposto* é legítimo em cima da propriedade – e em cima da pessoa – porque ele é um instrumento para corrigir as distorções sociais criadas pela *propriedade privada*. Diante deste cenário nós podemos perceber que uns tem mais e outros menos, há diferenças expressivas entre ricos e pobres; a grande questão que se coloca aqui é a de que a *propriedade privada* que é um roubo, e o imposto se constitui, na perspectiva da *social-democracia*, como um instrumento legítimo diante da ilegitimidade da *propriedade privada*. O *imposto* é, em última análise, um instrumento de equalização social. A *social-democracia*, embora seja uma perspectiva política que esteja no espectro político à esquerda, se constitui como uma perspectiva econômica-política que acredita na administração do capital.

Por fim, os argumentos desenvolvidos aqui evidenciaram que é Jean-Jacques Rousseau o filósofo da modernidade que contribuiu, com a sua discussão a respeito da *propriedade privada*, para a interpretação, bem como a justificação filosófica, das teses do *Neoliberalismo* e da *Social-Democracia* a respeito dessa temática. Como esse texto não tem pretensões de aprofundamentos, mas de indicar os pontos centrais da questão, eu gostaria de deixar três sugestões de obras: em primeiro lugar uma obra de Rousseau *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*; 2) um texto do Robert Nozick (1938-2002) *Anarquia, Estado e Utopia* e 3) uma obra do Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) *A propriedade é um roubo*. É isso.

“Eu não tenho tempo para ler”, uma desculpa perturbadora (e esfarrapada) para não ler.

Prof^a. Dr^a. Marcella Lopes Guimarães¹³

As duas escalas de um problema.

Em resposta à provocação ensejada pelo Canal Debate-40, sobre o que me perturba no Brasil de hoje, entre tantos abalos, preferi abordar a leitura, ou a falta de leitura, para ser mais precisa. Abordei o problema em duas escalas: a escala individual e o compromisso coletivo. Na verdade, estou convencida de que essas escalas se tocam, elas interferem uma na outra, mas gostaria de insistir na sua diferença.

A resposta que transformei em título desse breve texto é uma resposta individual que muita gente já ouviu ou já proferiu. Em minha participação no canal, citei como exemplo os convites que eu mesma fiz/faço a amigos e amigas, conhecidos e conhecidas, para participarem do clube do livro que animo desde 2015¹⁴. Não raro, quando convidava pessoas para integrarem um clube consagrado a grandes narrativas, o que significa assumir um compromisso por alguns meses, recebia de uma ou outra pessoa respostas no tom do “não ter tempo”. É importante observar, porém, que no clube do livro que animo especificamente

¹³ Professora de História na UFPR, membro permanente do PPGHIS/UFPR, Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq. Pesquisadora do NEMED-UFPR e do LADIH-FURB. Escritora e criadora do blog <http://www.literistorias.org/>.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=LufiFKdIYnk>

¹⁴ Sobre esse clube do livro conferir:

<https://rascunho.com.br/ensaios-e-resenhas/clube-do-livro-ou-de-leitura-admissao-sem-joia-mas-com-festa/>> acesso em 21 de fevereiro de 2022.

<https://www.ufpr.br/portafulpr/noticias/clube-do-livro-iniciado-no-curso-de-historia-completa-dois-anos/>>, matéria publicada pela UFPR. Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

a quantidade de páginas fixada para cada encontro é combinada de forma democrática pelos participantes da empreitada. Isso significa que o compromisso assumido é um compromisso também definido por cada membro do grupo para não sobrecarregar ninguém. Participam de clubes do livro pessoas de diferentes gerações, trabalhadores de áreas diversas e pessoas aposentadas. Portanto, o nível de preenchimento nas linhas de uma agenda não é critério para quem quer realmente ler. Quem devolve o convite com o antipático “não tenho tempo” geralmente não encontrou (ainda) uma boa troca para ser feita, ou age na defensiva: reconhece que é importante, mas não faz nada e ataca os outros, com sutileza. Afinal, quem teria tempo para ler teria tempo de sobra, segundo os mal disfarçados atarefados.

Não conheço gente que tem tempo de sobra, nem meus amigos e amigas que estão aposentados o têm. Eles e elas estão engajados em outras atividades em que empregam tempo de vida e energia: fazem cursos, cuidam dos netos ou continuam a trabalhar como forma de completar a sua renda. Então, o que a gestão do tempo tem a ver com a vida de quem está na ativa e com a de quem está aposentado, desempenhando várias tarefas? Em primeiro lugar, partindo do pressuposto de que o tempo de sobra não é uma realidade palpável para ninguém, é preciso administrar melhor o tempo que se tem. Encarar com sinceridade a própria agenda pode ser um bom começo. Algumas atividades do cotidiano podem ser acompanhadas por um livro? Esperar uma criança na porta da escola, enfrentar filas, repousar a mente da rotina de trabalho depois do almoço, diminuir a televisão são coisas possíveis de serem tentadas?

No cerne da questão, porém, está a capacidade de fazer trocas mais inteligentes e levar essas trocas adiante. Em que a gente vem empregando tempo? Parte desse tempo pode ser consagrada à leitura? Estar mais atento ou atenta ao tempo para poder dividi-lo em partes e dedicar um pedaço à leitura é fazer uma troca inteligente. Tempo trocado e reservado ao livro é um tempo mais diverso, mais rico, sem sombra de dúvida. E ninguém precisa começar com uma hora, esse tempo trocado pode ser bem quinze minutos por dia. Minha experiência tem me mostrado que o tempo que a gente dedica à leitura é um tempo que vai crescendo sem que a gente perceba e vai ajudando a vida de uma maneira imprevista. Então, a gente

troca, o tempo cresce quase sem querer e nos devolve um cem número de maneiras de encarar a rotina em que ele se inseriu um dia, com a nossa confiança em nós mesmos.

Mas o problema da falta de leitura que pode ser enfrentado com troca inteligente na série individual tem outra escala: o que chamei de compromisso coletivo. Falta coragem para criar um círculo virtuoso de leitura no Brasil. Chamo de coragem a capacidade de mobilizar agentes qualificados e conhecimento específico e realizar a gestão de recursos para um projeto de mudança. Por que é preciso mudar? Porque pesquisas respeitáveis revelam que estamos estagnados há anos em um patamar não mais sustentável, quando outros índices apontam que nossa sociedade mudou. No (próprio) portal do MEC, é possível ler dados do PISA (2019)¹⁵:

O maior estudo sobre educação do mundo, o Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (Pisa), apontou que o Brasil tem baixa proficiência em Leitura, Matemática e Ciências, se comparado com outros 78 países que participaram da avaliação. A edição 2018, divulgada mundialmente nesta terça-feira, 3 de dezembro, revela que 68,1% dos estudantes brasileiros, com 15 anos de idade, não possuem nível básico de Matemática, considerado como o mínimo para o exercício pleno da cidadania. Em Ciências, o número chega 55% e em Leitura, 50%. Os índices estão estagnados desde 2009.

O portal do MEC refere recursos: “Em 2009, primeiro ano do período de estagnação dos índices, foram gastos R\$ 18 bilhões. Já em 2018, o número saltou para R\$ 39 bilhões, um aumento de 116%.”. Os recursos são vultosos de fato. A pesquisa do PISA levanta complicadores ligados à evasão escolar e o MEC reage aludindo a mudanças estruturais em que, por exemplo, agentes qualificados são dispersados em favor de “professores e militares aposentados” do “Programa Nacional das Escolas Cívico-Militares” que administrariam recursos em cerca de 54 escolas brasileiras. O “tempo integral”, elemento de outras mudanças estruturais que passam pelo Ensino Fundamental e Médio, não oferece garantia para a

¹⁵ Disponível em: < <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/211-noticias/218175739/83191-pisa-2018-revela-baixo-desempenho-escolar-em-leitura-matematica-e-ciencias-no-brasil>> acesso em 21 de fevereiro de 2022.

reversão da estagnação que nos acabrunha, se esse tempo for administrado pela mediocridade ou, pior, pela desqualificação. Esse tempo é tempo desperdiçado.

Em que momento as escalas individual e do pacto coletivo se tocam? Uma pista disso pode ser encontrada na declaração de Tomaz Adour, presidente da LIBRE (Liga Brasileira de Editores) e editor da Editora Vermelho Marinho. Em entrevista a André Argolo da Publish News, o editor afirmou que o Brasil vende hoje a mesma quantidade de livros que vendia nos anos 80 e 90 do século XX¹⁶. As tecnologias já deixaram o livro muito mais acessível em seus diferentes formatos. Então, se hoje é possível ler livros em formato digital a preços módicos e mesmo edições impressas mais acessíveis, o que emperra o caminho? Não dá para jogar toda a culpa na dificuldade da gestão individual do tempo, nem se eximir individualmente, escudado ou escudada na enorme responsabilidade do Estado. São perspectivas – a individual e a coletiva – que se miram e interferem uma na outra; sua convergência pode mudar a estagnação aludida por Tomaz Adour e criar finalmente o círculo virtuoso da leitura; sua dessintonia, piorada por projetos equivocados em larga escala, reproduz as litâneas individuais e coletivas, que não levam a lugar algum.

Conhecer e concertar agentes.

Segundo dados divulgados em fevereiro de 2022 pelo “Todos pela Educação”, com base na Pnad Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) do IBGE, o Brasil atingiu o maior índice desde 2012 de crianças de seis e sete anos que não sabem ler e escrever¹⁷. As causas são duas: a pandemia da Covid-19 e a omissão do governo no que se refere à promoção de políticas públicas. As maiores vítimas são as crianças pobres, pretas e pardas. Se faltam políticas – mesmo com secretaria exclusiva para a alfabetização... –, sobram

¹⁶ Entrevista disponível em < <https://m.youtube.com/watch?v=uIX2hg7TOto> > acesso em 21 de fevereiro de 2022.

¹⁷ Dados disponíveis em: < https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2022/02/sobe-para-41-fatia-das-criancas-de-6-a-7-anos-que-nao-sabem-ler-e-escrever.shtml?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=compfb&fbclid=IwAR3dKuJRIgIjItBwZVeKZ9uEbq0An-qn1Pf0ob8ncgILyujwwImKwCbiU_Q > acesso em 22 de fevereiro de 2022.

desafios para professores, pesquisadores e o Estado de forma geral, para além dos homens transitórios que ocupam cargos de grande responsabilidade.

Antes da pandemia, o Instituto Interdisciplinar de Leitura da PUC-Rio começou a se perguntar “Quanto custa o Brasil que não lê?”. Em entrevista, a Profa. Eliana Yunes¹⁸ mencionou vários exemplos, dentre os quais: a tragédia com o Césio-137 (137Cs) em 1987, na cidade de Goiânia (GO), quando o manuseio indevido de um aparelho abandonado afetou centenas de pessoas. Aqui se juntam equívocos: o abandono irresponsável do equipamento, sua comercialização (!) e a não leitura do símbolo de perigo no equipamento. Outro exemplo: a queda da ciclovia à beira mar em 2016, na cidade do Rio de Janeiro (RJ), que ignorou a leitura do entorno. Mas ainda são mencionados desastres na Medicina, que implicam, como os exemplos anteriores, perdas de vidas. Em todos os exemplos sobressai uma concepção de leitura que não se prende ao livro com exclusividade, isso significa que embora eu esteja abordando uma leitura muito particular nesse breve texto, a leitura é uma prática que se espalha a domínios em que os custos de sua não efetividade são mensurados em perda de vidas, desastres ambientais e fechamento de postos de trabalho. Eliana Yunes ainda apresenta um custo bilionário da não leitura nos EUA, para que não se pense que o entrave é verde e amarelo. Na verdade, os custos da não leitura se estendem na atenção ao emprego de recursos que, como apontei acima, são vultosos.

As escalas da não leitura têm consequências que se alastram na sincronia e privam o dever, alimentado por falsas promessas. Mas será que os dados do PISA, dos dados recém-reunidos pelo “Todos pela Educação” e a estagnação entre o número de leitores no Brasil significam que não se lê por essas bandas? Uma grande pesquisa realizada pela mesma PUC-Rio concluiu que não é bem assim¹⁹. Em todo o país, existe resistência, ou seja, existem iniciativas que geram impacto na comunidade e na história individual de muita gente. O pequeno clube do livro que animo foi inscrito na pesquisa da instituição e foi reconhecido como iniciativa promotora da leitura no Brasil em 2021. Portanto, grandes iniciativas –

¹⁸ Conferir em: <<https://iiler.puc-rio.br/portal/index.php/a-catedra/>> acesso em 22 de fevereiro de 2022.

¹⁹ Conferir em: <<https://obrasilquele.catedra.puc-rio.br/index.php/sobre-a-pesquisa/>> acesso em 23 de fevereiro de 2022.

projetos com sede, recursos e agentes – e projetos pequenos foram, todos, valorizados. O mapa que essa pesquisa gerou é instrumento relevante para a construção de políticas públicas mais eficientes. E quem reúne as outras condições para essa construção?

As instituições brasileiras têm meios de reunir informações, através de seus canais e dos agentes – servidores e especialistas na matéria –; têm recursos resguardados por lei e memória institucional acumulada. Para que essa posição não soçobre na generalidade das “instituições”, é preciso nomear: o MEC e todas as secretarias estaduais e municipais da pasta da educação. Chamei acima de coragem a capacidade de mobilizar elementos, porque esse valor é um valor humano e, como historiadora que pertence já a uma geração que reconhece a importância da atuação dos indivíduos e o impacto dos acontecimentos no curso da História, é preciso nomear responsáveis. Homens e mulheres devem assumir a responsabilidade na escala individual e não se escudarem em desculpas esfarrapadas e, na escala do pacto coletivo, devem engajar-se nas funções públicas de promoção da leitura.

Afinal, ler o quê?

Os problemas levantados até aqui não ignoram as conclusões a que o mapeamento da PUC-Rio chegou. Não dá para afirmar que não se lê no Brasil. Existem sobejas iniciativas leitoras. Nem abordei os periódicos voltados especificamente à literatura, cuja longevidade prova que existe um público que lê e apoia essas iniciativas²⁰. Quando uma das maiores especialistas em leitura do Brasil, Profa. Marta Morais da Costa (UFPR e Academia Paranaense de Letras) afirma que: “Na cultura literária superabundante do hoje, o modo particular da literatura se vê devorado pela pressa, pelo desconhecimento da natureza do texto literário, pelo desejo de fama e fortuna, pela moda em lugar do modo”²¹, a simples menção à “superabundância”, “desejo de fama e fortuna” e “moda” fazem pensar que temos

²⁰ Na cidade de Curitiba e região, evoco dois periódicos importantes: o *Rascunho*, cujo editor é o jornalista Rogério pereira, e o *RelevO*, cujo editor é o também jornalista Daniel Zanella.

²¹ COSTA, Marta Morais. “Eliteratura”, disponível em: <<https://leiturasempreviva.com/2021/07/14/eliteratura/>> acesso em 24 de fevereiro de 2022.

“bons” problemas para levantar(!), afinal só pode haver esse tipo de entrave em meios que valorizam a literatura a tal ponto de fomentarem moda e prometerem recompensas mundanas.

Dar visibilidade às iniciativas leitoras no Brasil e concertá-las usando a estrutura que os órgãos públicos possuem é essencial, mas não basta por outra razão interposta no fragmento da Profa. Marta que transcrevi. Um reparo se faz necessário, se o leitor seguir o texto da professora até o final, vai ler que em nenhum momento ela radica sua reflexão ao Brasil (ora, as promessas mundanas podem ser frustração entre nós...), então a análise se aplica ao universo que ela domina e em que vive, mas também compreende a observação movida por uma perspectiva comparativista de pesquisadora que conhece o objeto.

Logo o *modo* que encerra o trecho se vê identificado com *diferença* de qualidade. Trazendo reflexões de Leyla Perrone-Moisés, Marta Morais da Costa preconiza que na cultura literária superabundante “Continua a haver, (...) critérios de universalidade e de juízo estético a distinguir ‘o que há de melhor e mais valorizado’ na literatura e o todo que se produz e se denomina hoje literatura”. Ela continua:

Continuo a professar a crença de que, se mantivermos leitores apegados a textos que conseguem ler por serem mais do mesmo, envoltos na repetição sem horizontes de descobertas e desafios – mesmo que com emoção ou identificação – estaremos diante de leitores contabilizáveis (apenas números), mas jamais diante de leitores autônomos com capacidade crítica. Leitores que pululam no espaço, quais antenas de sinais para celulares. Jamais como faróis a advertir, sinalizar e, quem sabe, salvar neurônios navegantes.

No Brasil, é preciso mesmo tudo: reverter a horrível elevação do analfabetismo entre as crianças atravessadas pela crise sanitária e pela inércia das autoridades (in)competentes; coragem (no sentido que apontei acima); romper a estagnação do número de leitores, o que significa aproximar as pessoas dos livros, e formá-las para irem além do “mesmo” aludido acima. Recusar a *moda* pelo *modo*.

Alguém pode afirmar que esse último ponto é um luxo, afinal tanto é necessário antes fazer o livro chegar às mãos das pessoas quanto reconhecer que elas têm direito a ler o que

quiserem. Fatos. Mas... superar o “mesmo” não é variar uma roupa, é desenvolver a autonomia e a capacidade crítica. Não há fomento da leitura sem a ambição do corolário da autonomia e da crítica.

Volto aos custos do Brasil que não lê, incluo a observação de que essa realidade não está pintada de verde e amarelo exclusivamente. A crise sanitária mundial causada pela Covid-19 desvelou uma crise de leitura: pela disseminação das falsas notícias, pelo engajamento de grandes contingentes de pessoas pelo mundo em tratamentos ineficazes e até danosos para sua saúde e pela descrença em tratamentos e cuidados eficazes, por outro lado. Foi rápido e apaziguador ler qualquer conjunto de palavras e legitimar bobagens perigosas. Relaciono a situação a uma crise de leitura porque a obstinação no erro para mim é consequência de uma falta de autonomia e capacidade crítica. Quem lê do mesmo, proposto pelas autoridades investidas em sua comunidade ou grupo identitário, se vê privado de diversidade e perspectiva.

Então, o fragmento trazido acima que se refere à leitura literária acerta um alvo imprevisto, pela defesa que faz da formação de leitores que se tornarão faróis, quer prefiram Marcel Proust a James Joyce, quer *Grande sertão veredas* a *Dom Casmurro*. Todos temos direito a nossas preferências e todos temos direito a Proust, Joyce, Guimarães Rosa, Machado de Assis..., mas só teremos preferências, de fato, se tivermos vontade, opções, diferença, partilha com leitores que nos ajudem a apreciá-los (professores ou não) e a certeza de que poderemos enveredar nesse caminho sem volta, que é a leitura.

A leitura está implicada no extraordinário paradoxo do viver. Nossa vida é por demais singular, no sentido da sua unicidade e limite, para que com experiência exclusiva do vivido a gente reúna, por outro lado, tudo o que precisa para ter uma existência consciente da grande oportunidade que é viver. Estou convencida de que a leitura literária diversa pode nos ajudar nessa necessidade e na autonomia e crítica que é o corolário da formação do leitor, pelo universo escancarado de situações e modos de nos apresentar a multiplicidade. Então, é preciso abrir espaço às trocas inteligentes no chão que nos permite fincar os pés, ou seja, o tempo, e reivindicar coragem no pacto coletivo.

Vejo aqui e ali pequenos aforismos irônicos sobre os “perigos” da leitura. Mas eu me oponho a esse gracejo, pois na verdade todos os momentos são perigosos para quem não é leitor. A crise sanitária que aludi antes forneceu exemplos concretos, mas há muitas outras situações no dia-a-dia, como, por exemplo, as interpretações muito específicas de textos religiosos e fundadores de uma cultura. A maneira como autoridades legitimadas por sua coletividade alcançam o convencimento e a difusão de sua interpretação impacta a vida de homens e mulheres e reproduz comportamentos e violências incompatíveis com as conquistas de gerações que lutaram justamente contra as opressões mal camufladas nas interpretações equivocadas. Não ser um leitor é estar em estado de vulnerabilidade, desprovido da capacidade de reagir e salvar-se.

É evidente que os homens transitórios que têm a tarefa de assumir o pacto coletivo em favor da leitura – entre outros pactos, bem entendido –, mas que têm dificuldade ou falta de interesse em viabilizá-lo podem considerar o leitor perigoso. Há vantagem nisso: a lembrança de que serão cobrados por compromissos assumidos e que os leitores serão dificilmente enredados. Perigo como atenção.

Não há tempos mais ou menos perigosos para o não leitor. Não ser um leitor é ser vulnerável em tempos de paz! Mas esse estado perturbador é felizmente passageiro e ultrapassável. Por mais antipático que possa parecer, famílias sem biblioteca em casa produziram leitores vorazes e isso não significa desmerecer a importância do pacto coletivo – você leu até aqui! –, mas significa reconhecer que o compromisso é duplo, por isso insisto na diferença entre as escalas e na sua vocação para se tocarem. Tornar-se um leitor é definitivo.

Curitiba, 25 de fevereiro de 2022.

Hans Jonas e o caráter lacunar da vida animal.

Prof. Dr. Jelson Oliveira²²

*“Antes de ter amado um animal, parte da nossa alma permanece
desacordada”.*

(Anatole France)

No seu projeto de reavaliação das bases da ontologia tradicional por meio de uma crítica ao dualismo que marca a história da compreensão da vida, o filósofo alemão Hans Jonas reserva um lugar especial para a questão animal. Para ele, é na vida animal que se encontram de maneira mais evidente a relação dialética entre liberdade e necessidade e, mais, entre forma e matéria (temas centrais na sua nova compreensão do fenômeno vital). Nessa relação, a forma vital se eleva acima da matéria comprovando a sua característica básica, nunca redutível ao mero materialismo ou mecanicismo que marcaram a história da ciência moderna: precisamente por sua capacidade de emancipação, a vida se caracteriza por algum tipo de atividade interior que a diferencia primordialmente de qualquer outro ser. Mantendo em relação à matéria uma relação transitória (PV²³, 122), o ser vivo experimenta um grau de liberdade apenas explicável pela evidente existência de uma atividade espiritual que lhe seria característica.

²² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR; Pesquisador do CNPq (PQ2); diretor da Cátedra Hans Jonas da PUCPR; coordenador do Centro Hans Jonas Brasil. Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=NAggUOjkG2k&t=227s>

²³ Usaremos no presente texto as siglas convencionais para citação da obra de Hans Jonas, seguida do número da página conforme a obra citada nas referências: PV para *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*; e PR para *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

Tal liberdade, contudo, não pode ser compreendida a não ser de forma dialética, posto que todo orgânico continua dependente do inorgânico, embora também se esforçando para não se submeter unicamente a ele. É essa dinâmica que garante a “transcendência” (PV, 123) da vida em relação a si mesma e em direção ao mundo. Essa capacidade de transcender a si mesma caracteriza a vida como um esforço para fora e, mais ainda, como uma capacidade de estabelecer relações com o mundo. Como estado “precário e revogável” (PV, 123) a vida é um “produto funcional” de sua relação tensa e paradoxal com o mundo. Em outras palavras: aberta ao mundo, a vida encontra-se efetivada como relação e tal coisa ocorre porque, inversamente, ela se revela em sua precariedade. Contingente e precária, a vida precisa sair de si para continuar sua aventura e, ao fazê-lo, ao mesmo tempo em que comprova a sua fragilidade, enriquece a sua interioridade²⁴. Quanto mais frágil, portanto, mais a vida precisa abrir-se ao meio; e quanto mais o faz, mais se enriquece do ponto de vista de sua interioridade, produzida a partir das relações com o meio.

Trata-se, afinal, de uma dinâmica pendular que articula o “acesso crescente ao mundo” com a “crescente individuação do ser” (PV, 124). Nessa medida, “o mais complexo é o mais individualizado” (PV, 124), ou seja, o que mais relações precisa estabelecer é o que mais rico vai se tornando interiormente. Jonas caracteriza essa condição a partir das noções de tempo e de espaço: “para dentro o horizonte do tempo, como a fase seguinte e próxima de sua [do organismo vivo] existência, para onde ele se dirige; para fora, o horizonte do espaço, como lugar do ‘outro’ igualmente presente de que depende a continuação desse ser” (PV, 124).

²⁴ A interioridade é, para Jonas, “parte integrante da vida” e isso porque “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” (PV, 11). Por ignorar a dimensão da interioridade, a biologia científica também neutralizou o animal, interpretado unicamente a partir do ponto de vista material, segundo o modelo da ontologia da morte. Recolocar a questão do ponto de vista fenomenológico, portanto, possibilita acessar a nova compreensão dos seres orgânicos a partir do seu interior, de tal forma que “o ganho para a compreensão do orgânico [ou do animal, especificamente] há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano” (PV, *Prefácio*, 7).

Ora, tal como Hans Jonas descreve no capítulo sexto de *The phenomenon of life*²⁵, intitulado *Movimento e sensação: sobre a alma animal*, é precisamente aí que a vida animal pode ser compreendida como um exemplo mais acabado dos traços encontrados em todas as formas de vida: o animal é, diferente das plantas, expressão de uma vida marcada pela precariedade, pelo risco e pela efemeridade. Para garantir sua existência, a vida animal precisa abrir-se para o mundo de uma forma que não fora necessário para as plantas (cuja existência, para Jonas, seria muito mais perfeita e, por isso mesmo, mais pobre do ponto de vista interior). Os animais foram obrigados a desenvolver maior capacidade de relação com o meio, sob o risco de não conseguirem se manter na existência. Para Jonas, são três as formas próprias da vida animal em sua diferenciação em relação às plantas: a mobilidade, a percepção e a sensação (emoção). Isso significa que o que é próprio do animal em sua diferença ontológica em relação às plantas é também aquilo que nele é produzido como forma de relação (abertura) com o mundo dada a sua fragilidade: para sobreviver, foi necessário que o animal desenvolvesse a capacidade de locomoção, aprimorasse as capacidades perceptivas (Jonas dá destaque, por exemplo, à visão) e desse início à longa história emocional que é própria de todos os animais (inclusive os humanos). Essas três características seriam, segundo Jonas, expressão de um mesmo “princípio comum” (PV, 124).

A característica própria do animal, por isso, segundo Jonas, não é o horizonte do tempo, mas a do espaço: por via do desenvolvimento de duas capacidades (“a do movimento e a da percepção à distância”, PV, 125) o animal interage com o espaço na forma de um aumento de sua liberdade. É por meio da locomoção e da percepção que o animal se aproveita do espaço, superando aquela mera experiência do contato que marca as demais formas de vida, transformando-o, antes, em um espaço de liberdade sobre o qual pode atuar, como organismo, de maneira a fazer escolhas mais complexas que o enriquecem substancialmente do ponto de vista interior.

²⁵ Referimo-nos aqui à obra de 1966 conforme a sua versão em língua portuguesa, *O princípio vida*, traduzida diretamente do alemão *Organismus und Freiheit*, posteriormente publicada, por medidas editoriais, como *Das Prinzip Leben* (1994).

Para Jonas, a locomoção está ligada àquela rede de relações que o organismo é obrigado a estabelecer com o mundo à sua volta. Sua caracterização se daria por meio de duas formas: a perseguição e a fuga, que guardam, na base, duas emoções, o medo e o desejo: “o desejo encontra-se na raiz da caça; o medo na raiz da fuga” (PV, 125). Para Jonas, a locomoção traduz aquela ligação íntima entre o interior e o exterior que é característica da vida: “Uma perseguição mais prolongada, onde o animal contende suas forças motoras com as da presa que buscar alcançar, evidencia não apenas capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas mas também pronunciadas forças de sentimento” (PV, 125). É a intenção emocional, portanto, que funda a atitude daquele ser que desenvolveu a capacidade motora e é precisamente “a ocorrência da mobilidade direcionada através de longas distâncias (como apresentam-na os vertebrados) [que] sinaliza o início da vida emocional” (PV, 125). Motivado pela necessidade, o desejo mobiliza o animal para a busca por nutrição ou por reprodução, sendo ele, portanto, “o pressuposto básico da mobilidade” (PV, 125). Para Jonas, o desejo é o sentimento que, no animal, mais se aproxima daquilo que ele chama de atividade autoafirmativa da vida, ou seja, pelo desejo verifica-se a tendência geral da vida em dizer Sim para si mesma,²⁶ na forma de um esforço e sua continuação. Nos demais seres, uma tal coisa se dá pelo processo metabólico; no animal, esse processo ocorre (ou melhor, *exige*) a locomoção, como busca pela satisfação de suas necessidades. O desejo, assim, é um impulso fundamental da vida em direção ao meio.

O desejo é uma falta que, em termos espaciais, ocorre como *distância* entre o impulso e a satisfação, pela via da manutenção de um “objetivo distante”, ou seja, de um desejo que se prolonga temporalmente e induz à mobilidade como meio de satisfação. Mas é a distância, assim, que faz a conexão entre a locomoção e a percepção, na medida em que a manutenção

²⁶ Partindo de uma interpretação materialista do fenômeno vital, Jonas chega a uma perspectiva finalista, que pretende reencontrar na vida uma teleologia, compreendida como uma tendência afirmativa da vida em relação a si mesma, perspectiva que se lê claramente em *O princípio responsabilidade*: “com a produção da vida a natureza manifesta ao menos um fim determinado, a saber, a própria vida” (PR, 147) e, mais adiante, que a “finalidade [deve ser entendida] enquanto caráter ontológico de um ser” (PR, 159). Tal ideia de finalidade, contudo, não deve ser entendida em sentido de uma perspectiva de um desenvolvimento necessário do espírito na história da vida, mas como um processo ocasional e arriscado, cujo sucesso não é certo e cujo progresso depende das habilidades de intercâmbio com o mundo ao redor.

do objetivo, ou seja, o prolongamento do desejo em termos espaciais e temporais, exige a capacidade da percepção à distância da presa, o que se dá perante o desenvolvimento dos sentidos corporais. Tudo ocorre como se o animal necessitasse de uma capacidade de memória do desejo que o mantivesse em movimento em direção ao seu alvo, contando, para isso, com a capacidade perceptiva e o controle da locomoção. Por isso, o desejo está para o tempo assim como a percepção está para o espaço e nesses “dois aspectos a distância se apresenta e é superada”: “a percepção oferece o objeto como ‘não aqui e sim mais além’; o desejo oferece a meta como ‘ainda não, mas podendo ser alcançada’” e, nesses termos, a locomoção “transforma o *além* em *aqui* e o *ainda não* em *agora*” (PV, 126). Ao contrário do que ocorre nas plantas, portanto, que têm acesso ao mundo imediatamente, como produto de um contato direto e próximo, os animais mantêm em relação aos meios de sobrevivência um distanciamento que acaba por exigir e produzir uma maior riqueza interior. No caso do animal, ocorre uma “perda da imediatez” (PV, 126) em nome da mediatez que lhe é característica: “sensibilidade, sentimento e mobilidade são diferentes manifestações desde *princípio da mediatez*” (PV, 126) que é compreendido como um “essencial distanciamento”²⁷ entre o organismo e o mundo na forma de uma distância entre a necessidade e a satisfação. É essa distância, por isso, que promove o enriquecimento interior como forma daquilo que Jonas chama de “ramificação” da vida animal em relação à vida vegetal, ou seja, da conquista progressiva de seu caráter próprio.

Para Jonas, por isso, a relação organismo-ambiente se traduz perfeitamente na forma de vida animal. Diferente do que ocorre nas plantas, nas quais a relação organismo-ambiente ocorre de forma imediata, traduzida pela troca metabólica, em que a própria troca já equivale

²⁷ Ora, a ideia de distância está necessariamente ligada à ideia de esforço, conforme destacou Eric Dardel: “o que está perto é o que pode se dispor sem esforço, o que está longe exige um esforço e, implicitamente, um desejo de se aproximar” (2010, p. 10). Dessa forma, “o afastamento real, o que é geograficamente válido, depende dos obstáculos a serem vencidos, do grau de facilidade que um homem [poderíamos dizer, que um animal] coloca um lugar ao seu alcance” (DARDEL, 2010, p. 10). Por isso, a distância está ligada intimamente à ideia de liberdade. No caso humano, por exemplo, a liberdade “se afirma ao suprimir ou reduzir as distâncias”. No caso da civilização ocidental, ela está marcada por essa “luta contra as distâncias, compreendida como uma economia de esforço de tempo, uma das suas preocupações dominantes” (DARDEL, 2010, p. 10).

à satisfação da necessidade, não dando espaço para o desejo, no caso do animal o processo é ainda mais complexo precisamente porque é mediado pela emotividade. Nesse caso, o ambiente não está imediatamente à disposição do animal, senão encontra-se à distância – fato que, precisamente, dá origem a novas faculdades, nascidas do esforço que liga a necessidade à satisfação. É essa distância, ou melhor, essa separação entre organismo e ambiente que marca a diferença entre planta e animal: “a separação entre relação direta e relação mediata com o ambiente coincide com a separação entre planta e animal, devendo pois coincidir com a diferença entre suas formas de metabolismo” (PV, 127). Sobre essa diferença (equivalente à separação e à distância), Jonas é bastante enfático:

Pela capacidade de através da síntese transformar a matéria anorgânica diretamente em compostos orgânicos, a planta está em condições de extrair sua alimentação das reservas minerais que se encontram sempre à sua disposição no solo, ao passo que o animal depende da presença de corpos orgânicos muito especializados, presença esta não-garantida, e inconstante. Além disto a tomada de alimento sólido, que é a maneira animal de alimentação, diferentemente da mera absorção osmótica pela planta de substâncias alimentares solúveis, envolve a introdução de um estágio “mecânico” auxiliar (de provimento, esmigalhamento, etc.) antes do estágio químico direto de apropriação metabólica. Sob este ponto de vista, a planta, quando comparada com o animal, apresenta antes uma superioridade do que uma deficiência. (PV, 127)

Jonas deixa claro, portanto, como a relação organismo-ambiente, no caso do animal, é a sua marca constitutiva e, dessa forma, como a falta, ou seja, a “não-posse” das condições vegetais por parte dos animais, acaba por gerar a sua precariedade, forçando-o a desenvolver outras formas de satisfação. O resultado dessa complexificação da vida animal é uma maior dependência da forma em relação à matéria (uma maior liberdade, portanto), embora também aí uma maior liberdade dele em relação ao seu meio. A liberdade, em outras palavras, está limitada pela dependência de todos os organismos em relação ao ambiente. O que aconteceu com as plantas teria sido o contrário: uma maior independência no que tange ao metabolismo acabou por gerar uma menor liberdade em relação ao meio. Pela fotossíntese (descrita por Jonas como “o meio mais eficiente para aproveitar as vantagens inerentes a um

organismo”, PV, 128), a planta se liberou da necessidade e, com isso, foi dispensada também dos demais procedimentos que poderiam ter elevado o seu grau de interioridade: “Pelo contato contínuo com a fonte fornecedora, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática, não sendo necessário nenhum aparelho adicional para adaptar-se a modificações de curto prazo” (PV, 128). Nesse caso, fica evidente como “a imediatez é garantida aqui pela constante contiguidade entre o órgão receptor e o estoque exterior” (PV, 128). No caso das plantas, viver já é satisfazer suas necessidades; uma relação que, no animal, ocorre por meio do desejo. A mediatez, por isso, é um processo de distanciamento, uma espécie de lacuna que se abre entre o si-mesmo do animal e o seu mundo.

Dessa forma, Jonas anuncia três aspectos dessa “lacuna” própria da vida animal: [1] a distância; [2] a descontinuidade entre necessidade e satisfação; e [3] a separação entre o agir e o objetivo do agir. A vida animal é marcada, portanto, pelo esforço em preencher essas lacunas. No caso do terceiro aspecto, trata-se da exigência de que a atividade metabólica ofereça a energia necessária para a ação – algo que não ocorre na planta: “é uma ação exterior mais perfeita do que a ação interior do sistema vegetativo, e que em relação a esta é parasitária: só seus resultados são destinados a continuar garantindo aquelas funções primárias” (PV, 129). Para Jonas, por isso, “este caráter mediato da ação vital pelo movimento exterior constitui a característica distintiva do animal” (PV, 129). Ou seja, o movimento do animal, direcionado para fora de si, é “um dispêndio” de energia que o caracteriza enquanto animal mas que exige um “êxito final” para que seja compensado. Ocorre que Jonas tem ciência de que esse êxito não está garantido: a vida animal é uma vida muito mais arriscada (porque mais livre) do que a vida vegetal. Para começo, o animal precisa ter energia reservada para gastar durante o movimento que o impulsiona, por exemplo, em relação a uma presa (do contrário, ele poderá se perder no objetivo final devido à falta de condições interiores de sua própria atividade metabólica); além disso, ele precisa fazer um cálculo sobre o gasto necessário e a energia disponível para o movimento; e, por último, ele precisa manter-se vigilante, enquanto a planta tem mais segurança e, por isso, pode “dormitar”.

Esse caráter mediado e lacunar da vida animal “produz o indivíduo isolado que se defronta com o mundo” (PV, 129). O mundo é, ao mesmo tempo, uma oferta (porque ele

guarda as condições para a realização das necessidades) e um risco (porque não há nunca garantia alguma de que tal necessidade venha a ser satisfeita; mais ainda, ele guarda “os objetos do medo”). A sobrevivência, nesse caso, não é apenas um resultado do “funcionamento orgânico bem adaptado” (PV, 129) como é o caso das plantas, mas passa pela “questão do comportamento em determinadas ações”. É precisamente isso que exige/produz no animal uma vida interior: a economia de seu próprio comportamento. Trata-se de um “caráter indireto” da existência que pode tanto levar ao prazer quanto à dor. Para Jonas, contudo, a sujeição ao sofrimento parece ser própria do animal, embora seja preciso reconhecer que “por isso o sofrimento inato à existência animal não é primariamente o da dor (que é acompanhamento ocasional), mas sim o da falta e do medo, isto é, um aspecto do desejo da natureza como tal” (PV, 130). Como vimos, o desejo é expressão da animalidade da autoafirmação da vida – algo que se dá, portanto, por meio das emoções: “O desejo é a forma assumida pelo interesse elementar de toda vida em si mesma sob as condições da mediatez animal, onde ela se emancipa da necessidade de ficar imersa em uma função orgânica cega, assumindo uma função própria: sua função são as emoções. O ser animal é essencialmente um ser apaixonado” (PV, 130). Essa afirmação lapidar de Jonas acentua a sua compreensão da animalidade como marcada propriamente pela emoção: “a existência que se locomove é cheia de intranquilidade e de medo: nada disto a vida da planta conhece” (PV, 130). Isso conduz à ideia de que, no caso do animal, não se trata apenas de viver (como sinônimo de metabolizar, como é o caso das plantas), mas se sentir: “o animal dotado de sensação busca manter-se como ser que sente, não apenas como ser que metaboliza (PV, 131). O sentimento, assim, qualifica a vida animal – mesmo que seja um sentimento negativo, por assim dizer.

Nesses termos, como aventura, a vida animal encontra seu auge precisamente no exercício de liberdade que lhe é característico. Na aposta, portanto, e no risco, ela encontra o seu valor: “ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis é tão segura de sua duração quanto o pode ser um corpo inorgânico” (PV, 130). A busca pela vida, ou seja, os meios utilizados pelo animal para se manter na existência atestam, em outras palavras, a qualidade e o valor de tal

vida – e não necessariamente, insiste Jonas, a sua duração, ou seja, o sucesso desses meios em termos temporais.

Note-se, por fim, que é a descrição ontologicamente refinada e fenomenologicamente detalhada da vida animal conduz Jonas ao reconhecimento da dignidade própria dessas formas de vida, como se lê em *O princípio responsabilidade*:

O aviltamento final de organismos dotados de sentido e de movimento, sensíveis e exuberantes, transformados em máquinas poedeiras e fornecedoras de carne, desprovidas de meio ambiente, encerradas por toda vida, artificialmente iluminadas e automaticamente alimentadas, não tem nada a ver com a natureza. (PR, 335)

A negação da dignidade dos animais é, para Jonas, por isso, um produto da má compreensão do fenômeno da vida, cuja consequência ética é gravíssima na medida em que retira da vida animal a capacidade essencial de se relacionar com o ambiente, transformado, agora, em uma relação estritamente artificial.

Referências bibliográficas:

- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**. Juiz de Fora: editora perspectiva, 2010.
- FROGNEUX, N. Le syndrome animal chez Hans Jonas. In: BURGAT, F; CIOCAN, C. (orgs.). **Phénoménologie de la vie animale**. Bucarest: Zeta Books, 2016. pp. 233-257.
- JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- OLIVEIRA, J. (org.). **Filosofia animal: humano, animal, animalidade**. Curitiba: PUCPress, 2016.
- OLIVEIRA, J. Hans Jonas e a fenomenologia do animal. In: OLIVEIRA, J.; FALABRETTI, E. (orgs.). **Fenomenologia da vida**. Caxias do Sul, RS: EducS, 2019a. pp. 139-154.

Gilberto Freyre, um perspectivista nietzschiano.

Prof. Dr. Antônio Charles Santiago Almeida²⁸

Gilberto Freyre é autor de pensamento original, dedicado a uma estilística própria e, sem dúvida, determinado a um projeto salutar de traduzir a realidade brasileira a partir das contradições que recortavam o seu Brasil, especialmente aquele dos trópicos. Desde sempre, como intelectual, tomou sua realidade como problema sociológico e, deste modo, buscou não só a sua interpretação, mas destacar como lugar de singularidade; noutros termos, perspectivar sua circunstância brasileira.

Gilberto Freyre, no entendimento de autores, como Clovis Moura (1988) e José Carlos Reis (2014), representa um defensor autêntico, não apenas da colonização portuguesa, mas, para além disto, da plasticidade do português, diferente de qualquer outro povo em desenvolver sua ação escravizadora. Para Gilberto Freyre, no entendimento destes autores, o português era singular e, sem ele, não seria possível pensar em cultura brasileira. Não deixa de ser verdadeiro o pensamento destes autores, sobretudo quando se observa o texto do próprio Gilberto Freyre (2015, p. 73), no capítulo I de *Casa-Grande & Senzala*: “de qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência”. Todavia, faz-se premente considerar que existem outros elementos que compõem o pensamento gilbertiano e que devem ser levados em

²⁸ Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná, Campus de União da Vitória. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (2006); mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009); doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2015). Realizou Estágio de Pós-Doutorado em Sociologia na Universidade Federal do Paraná.
Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=Xp0Muzbu6II&t=492s>

consideração, no que compete a qualquer debate que envolva a conceituação de identidade brasileira. Tais elementos, no nosso entendimento, são desconsiderados pelos autores Clovis Moura (1998) e José Carlos Reis (2014), dos quais se destacam a realidade histórica e cultural que movimentou a produção da obra *Casa-Grande & Senzala*.

Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), na obra *Guerra e Paz*, refere-se a duas posições teóricas que aconteciam nos anos 20. O autor aponta duas maneiras de pensar na questão da miscigenação. A primeira derivada da influência de Gobineau, que considerava que a presença do negro inviabilizava o desenvolvimento do país, pois a raça mestiça depravava os ideais de civilização. Esta concepção, advinda da influência de Gobineau, provocava certo desconforto na elite brasileira, pois não havia como negar a presença marcante do negro na sociedade brasileira e, conseqüentemente, na esteira deste entendimento, o atraso brasileiro frente aos países europeus. Já a segunda posição, na contramão da primeira, ainda segundo Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), uma classe social buscava o branqueamento, acreditando no progresso do país. Contudo, em longo prazo, para a classe social, ao branquear o país, erradicaria a presença do negro da realidade brasileira à luz da europeização. É este contexto político e cultural dos anos 20 e 30 que Gilberto Freyre atina para a desmistificação do discurso dominante e, para além disto, em meados dos anos 30, ressignificar a compreensão da realidade por outro prisma, o Brasil miscigenado, discussão que nasce do perspectivismo filosófico do alemão Nietzsche.

Por certo que a discussão em torno do pensamento gilbertiano é emblemática, uma vez que o autor executa uma lógica muito própria na elaboração de seus textos; isto é, usa de uma estilística conceitual que dialoga com a Filosofia e, em alguns momentos, faz uso de um expediente filosófico, do qual se destaca o conceito de perspectiva. Nas palavras do próprio Gilberto Freyre (1968, p. 118), “dentre o que possa ser destacado como novo ou inovador no livro *Casa-Grande & senzala* talvez nenhum traço se apresente mais significativo do que este, até hoje pouco considerado pelos críticos: o seu múltiplo e por vezes simultâneo perspectivismo [...]”. É sabido que o perspectivismo é uma categoria filosófica muito presente nos escritos de Nietzsche, e que ganha verberação em autores como Max Weber e Ortega y Gasset. Neste sentido, a não observação desse recurso conceitual filosófico

impermeabiliza a compreensão do pensamento gilbertiano, mais precisamente de sua intencionalidade na construção de uma sociologia da vida privada, cuja finalidade era reconstituir a história do Brasil à luz da miscigenação.

Perspectivismo, uma compreensão filosófica à luz de Nietzsche.

Nietzsche, expoente de um pensamento iconoclasta representa, para a sociedade contemporânea, novas formas de compreensão do mundo. Em outras palavras, no interior da filosofia, o perspectivismo filosófico nietzschiano configura-se como percepções da realidade. Pode parecer desnecessária a discussão deste conceito, sobretudo no contexto filosófico, mas, especialmente no que corresponde ao pensador Nietzsche, a temática é salutar e recorrente para um bom debate na modernidade. Para o filósofo alemão Martin Heidegger (2007, p. 447), no que compreende ao debate conceitual de perspectivismo, “limitando-nos a Nietzsche e aguçando o nosso foco, podemos dizer: a perspectiva, o transpassamento do possível com o olhar, aponta para o caos no sentido do mundo que impele e vem-a-ser”. Neste sentido, a perspectiva configura-se como uma espécie de horizonte.

Noutros termos, referindo-se a Nietzsche, assinala Gilberto Freyre (2006, p.110-111): “O Nietzsche conhecido é uma simulação formidável; e o Nietzsche de verdade, um assombro de diferença do simulado”. Neste contexto gilbertiano, é preciso compreender este filósofo de verdade, ou seja, no interior do pensamento nietzschiano, pensar o perspectivismo como forma de ver e de viver a realidade cotidianamente. No seguimento da discussão heideggeriana (2007, p. 446), “a significação da palavra e do conceito de ‘vida’ é oscilante. Por vezes, ele tem em vista por esse termo o ente na totalidade; por vezes, designa com ele o vivente (planta, animal, homem); por vezes, visa apenas à vida humana”.

Deleuze, filósofo de influência nietzschiana, afirma que (1985, p. 62), “desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele faz passar alguma

coisa, uma corrente de energia". A perspectiva, no contexto deleuziano, configura-se como maquinação de texto, cuja finalidade é observar a relação dos escritos com a realidade, mais precisamente, a conexão da vida como vontade com a realidade circundante à luz dessa energia – a interpretação desta realidade a partir de sentido entre objeto e sujeito.

Decerto que o perspectivismo nietzschiano, centrado no demasiado humano, ultrapassa os limites de uma racionalidade transcendental kantiana e abeira-se de uma realidade circundante e suas múltiplas possibilidades. Significa, portanto, o mundo como vontade, como desejo, o mundo como pode ser para além da insuficiência da verdade. Noutros termos, Nietzsche elastece a moralidade em detrimento da perspectiva, pois, para este autor, na relação do homem com a realidade, a interpretação não se limita aos dados de indivíduos ou de grupo, mas, para além disso, o sujeito da ação perspectivista é o legislador, o filósofo legislador que se faz no mundo a partir da abertura do mundo, perspectiva. Neste sentido, ainda de acordo com Deleuze (1985, p. 20), "diante da maneira pela qual nossas sociedades se decodificam, pela qual os códigos escapam por todos os lados, Nietzsche é aquele que não tenta fazer recodificação. Ele diz: isto ainda não foi longe o bastante, vocês são apenas crianças". Para Deleuze, no contexto da assertiva, Nietzsche esboça uma forma de pensar e compreender a realidade que ultrapassa a recodificação, pois não se trata de, a partir dos elementos que circunscrevem o objeto, defini-lo, torná-lo verdadeiro, mas se trata de ir mais longe, no sentido perspectivista, interpretá-lo à luz não só do que foi dado, segundo Deleuze, codificável, mas como possibilidades, ou seja, na abertura do objeto para o sujeito e seus afetos.

Gilberto Freyre, um leitor de Nietzsche.

É sabido que a recepção do pensamento de Nietzsche, no Brasil, acontece na chamada Escola de Recife, no interior da Faculdade de Direito de Pernambuco. Posteriormente, de algum modo, a filosofia nietzschiana reverberou entre os intelectuais brasileiros dos mais diferentes matizes. No que compreende Gilberto Freyre, para a professora e pesquisadora

Pallares-Burke, na obra *Gilberto Freyre, um vitoriano dos trópicos* (2005), o pensamento gilbertiano é, sobretudo na adolescência, profundamente influenciado pelos escritos de Nietzsche. Segundo a autora,

de acordo com seu diário de juventude, o filósofo alemão já era sua leitura desde a adolescência; e em 1921, quando muito provavelmente estava lendo o humano, demasiado humano, ele confessa que, dentre as filosofias que experimentara desde cedo, a de Nietzsche era uma das que mais o atraíam (PALLARES-BURKE, 2005, p.106).

Ainda nesse diário de juventude, acima apontado por Pallares-Burke, escreve Gilberto Freyre (2006, p. 127): “Weaver me oferece um livro que vou ler com verdadeira gula: cartas de Nietzsche”. Para além disto, podemos acrescentar aos fatos citados acima, que Gilberto Freyre estabeleceu, nos Estados Unidos, fortes relações com Mencken, jornalista e crítico social norte-americano, que se destacou, nos anos 20, como leitor e tradutor do pensamento nietzschiano nos Estados Unidos. Para o professor André Luis Muniz Garcia (2016), no artigo *Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica*, a relação existente entre estes autores, Gilberto Freyre e Mencken, intensificam-se quando aquele se dedica aos estudos de Nietzsche à luz da obra *Filosofia de Friedrich Nietzsche*, escrita por Mencken e que foi apresentada por um amigo a Gilberto Freyre, quando chegara a Nova Iorque em 1921. Não é sem razão que este autor publica, no Diário de Pernambuco, (*apud* LARRETA; GIUCCI 2002, p. 729): “Eu primeiro o [Mencken] conheci através dum livro – presente de amigo querido – no qual as ideias do profundo Nietzsche são remexidas e vasculhadas com rara inteligência e conhecimento raro das expressas filosofias germânicas”.

Ainda de acordo com Maria Lúcia Pallares-Burke, o contato pessoal com Mencken aconteceu em 1923. Segundo a autora, não há como negar a influência de Mencken na vida de Gilberto Freyre. Neste sentido, não se trata de uma ilação filosófica afirmar que, nos escritos gilbertianos, existe a figura do filósofo Nietzsche, sobretudo, demarcada pela influência de Mencken, principal expoente, nos Estados Unidos, do pensamento nietzschiano dos anos 20. Também não é sem razão que Gilberto Freyre, no prefácio da obra *Casa-Grande & Senzala* (2003, p. 48), faz a seguinte dedicatória: “[...] trabalho que Henry L. Mencken fez-

me a honra de ler, aconselhando-me que eu expandisse o livro. O livro, que é este, deve esta palavra de estímulo ao mais antiacadêmico dos críticos”. Ainda, podemos salientar que Mencken fez a Gilberto Freyre o convite para que ele publicasse artigos sobre costumes culinários brasileiros na revista por ele dirigida, *Smart Set*. Então, Gilberto envia sua dissertação de mestrado, apresentada na Universidade de Columbia em 1922, para Mencken, e recebe o conselho de aprofundamento desses estudos. Por isto a dedicatória ao autor na obra *Casa-Grande & Senzala*.

Decerto que a interpretação que ganha Nietzsche, do jornalista Mencken, é racista e estereotipada, ou seja, uma leitura social darwinista dos textos nietzschianos. A discussão de Nietzsche, tomado de sua primeira fase, dicotomia entre apolíneo-dionisíaco, faz com que Mencken perceba, desta dicotomia, modelos raciais e, como se não bastasse, no que compreende à moral, o jornalista americano opera com ideias hierárquicos de cultura, cultura superior e cultura inferior, mas, dito anteriormente, uma leitura equivocada e racista dos textos nietzschianos.

Gilberto Freyre, mesmo herdando essa influência de Mencken, destoa de seu amigo, mas não abandona as ideias nietzschianas: pelo contrário, contorna-as como recurso metodológico de análise da realidade. Basta mencionar quando, na obra *Sociologia*, ao refletir sobre o futebol, Gilberto Freyre (1967, p. 154) afirma:

foi aplicando a teoria desenvolvida de Nietzsche por antropólogos sociais modernos, ao futebol brasileiro, em contraste com o europeu, que sugerimos a anos a classificação de um – o brasileiro – como dionisíaco, pelo que nele há de baile, de dança, de festa, de variação ao floreio individual do jogador para quem a bola se torna uma espécie de mulher com quem ele valasse, sambasse, bailasse diante da multidão – e o europeu de apolíneo, pelas suas características de jogo sistemático, previsto, combinado, em que quase não há floreio individual nem exibição de habilidade pessoal.

Percebemos, aqui, como que esta discussão nietzschiana, fortemente demarcada nos escritos de Mencken, é reassignificada por Gilberto Freyre. Mais do que isto, como o filósofo Nietzsche se faz presente nos termos de metodologia para não só observar a realidade, mas

compreendê-la. Para Larreta e Giucci (2007, p. 125), “por intermédio de Mencken, Freyre descobriu o potencial de Nietzsche como crítico cultural”.

À guisa de uma consideração.

No livro *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), afirma Freyre o autor que se tornou sociólogo por uma recordação de infância. Relata, nesta obra, como fugiu de casa aos seis anos de idade, mas voltou com saudade dos pais, e até do gato e da casa. Assim, assevera ele, fugiu do Brasil, mas a saudade da terra e de sua gente o fez voltar e, por isso, tornou-se sociólogo. *Casa-Grande & Senzala*, relata esse lugar, lugar de saudade. Lugar em que as receitas de culinária, as brincadeiras de criança, as lembranças de uma infância feliz entornam uma sociologia da vida privada. Esta narrativa é a tradução da circunstância que nunca estivera distante do pensamento gilbertiano.

Gilberto Freyre relembra o debate que sucedeu em torno da obra *Casa-Grande & Senzala*, no que corresponde ao seu estilo de narrativa, bem como à forma de sua escrita na apreensão da realidade em que, segundo o autor, na obra *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), relata os comentários pejorativos sobre o estilo de linguagem apregoado naquela obra referida, dos quais se destaca, segundo o autor (1968, p. 122): “Como é que se escreve um livro com pretensões a sério em estilo tão vulgar?”. Gilberto Freyre (1968, p. 121), ainda na obra mencionada, responde da seguinte maneira: “[...] em vez de arresado jargão ou elegância, da chamada acadêmica, palavras, na sua maioria, ao alcance do leitor comum; e várias delas rudes, além de acadêmicas”. Decerto que, na perspectiva gilbertiana, cada homem olha o mundo de uma maneira e vive de acordo com esta interação entre perspectiva e circunstância, ou ainda, crença e mundo. Veja que, no prefácio da obra *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto (FREYRE, 2003, p. 44) afirma: “a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígono; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas crendices da senzala”.

Pensemos na perspectiva como abertura, possibilidade e múltiplas manifestações que se abrem, enquanto realidade circunstancial, para o sujeito, o ser existente. A partir disto, deste entendimento, podemos responder e justificar: *Casa-Grande & senzala* é uma abertura para novas perspectivas, novas formas de ser Brasil, lugar miscigenado, mas de singularidade e positivado na mistura, na raça e na cultura. E por perspectiva, podemos retomar o pensamento nietzschiano com a seguinte assertiva (GM § 12), “existe apenas uma visão perspectivista, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela, nossa objetividade”.

Neste sentido, Gilberto Freyre, ao observar a realidade brasileira, seu objeto de conhecimento, não se limitou às formas tradicionais do saber sociológico, mas, para além disso, no conjunto dos afetos, aqui tomado como prisioneiro de sua circunstância, expressou, com *Casa-Grande & Senzala*, um perspectivismo nietzschiano. Em suas próprias palavras (FREYRE, 1968, p. 69), “tenho sido sociológico, muito mais vendo sociologicamente o social, do que lendo a respeito os escritos de outros sociólogos”. Essa relação gilbertiana com sua circunstância, realidade brasileira, não ocorre de forma desinteressada, ou seja, cientificamente, mas acontece de forma afetuosa, no sentido nietzschiano, interessada, comprometida, pois, de acordo com Nietzsche, (GM § 12) “mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? Não seria castrar o intelecto?”. Podemos inferir que Gilberto Freyre, sobretudo na produção de *Casa-Grande & Senzala*, não se permitiu castração intelectual: pelo contrário, motivado pelos afetos, singularizou o homem brasileiro, interpretou o Brasil e o ressignificou no contexto da miscigenação.

Referências bibliográficas:

- ARAUJO, Ricardo Benzaquen. **Guerra e Paz** – Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org). **Nietzsche hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006a.
- _____. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.
- _____. **Sociologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1967.
- GARCIA, André Luis Muniz. **Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica**. ESTUDOS NIETZSCHE, v. 7, p. 8-28, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Editora forense Universitária, 2007.
- LARRETA, E. R. E GIUCCI, G. "Casa-grande & senzala: os materiais da imaginação histórica". In. FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Edición Crítica GIUCCI, G. Et alli (Coord.). Coleção Arquivos. ALLCA. Barcelona: Conaculta y Fondo de Cultura Económica do México, 2002.
- LARRETA, Enrique Rodríguez. GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre – uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.
- PAIM, Antônio. **A escola do Recife**. Estudo complementares às ideias filosóficas no Brasil. UEL. v. 5. 3 ed. São Paulo, 1997,
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **Gilberto Freyre – um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: Unesp, 2005.
- REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil. De Varnhagem a FHC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2014.

Ética e silêncio.

Prof. Dr. Daniel Santos da Silva²⁹

“A quem possa interessar. Escutaram? É o som do seu mundo caindo. É o do nosso mundo ressurgindo. O dia que foi o dia era noite. E noite será o dia que será o dia”.

Zapatistas, 2012

A ambiguidade de um encanto.

Chamamos muito a atenção para nossa capacidade comunicativa, para as sempre maiores complexidade e variedade de formas que engenhosamente encontramos para pôr-nos reciprocamente a par do que sentimos, do que rejeitamos, do que pensamos – especialmente, do que necessitamos. Talvez a peculiaridade de nossa história seja como, nesse processo, o natural e o artificial misturaram-se até o indiscernível, criando uma sorte de *continuum* entre nossos corpos e os instrumentos (e os “mundos” a que estes dão acesso). Há como não nos inclinarmos ao encanto diante da riqueza de possibilidades geradas no caminho? De como presentificamos o passado e o futuro, abrindo-os a todo mundo diretamente pela possibilidade de comprimi-los em pequenos artefatos eletrônicos?

As possibilidades são incríveis, certamente; mas o encanto tende a desaparecer, ou a atenuar-se, caso cheguemos a nos ver de arrasto capturados e capturadas pela velocidade com que instrumentos tecnológicos de comunicação e de acesso à informação engolem os cotidianos e se tornam, inclusive, vitais para a execução de várias de nossas tarefas. A

²⁹ Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará; Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará; Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo; Pós-Doutor pela Universidade de São Paulo e pela Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=bRIVKzkdKBs&t=4s>

limpidez do progresso turva-se à mesma medida que cresce um sentimento de dependência e de irreversibilidade que não paga a crescente solidão de nossas existências – e a solidão é justamente daquelas inimigas primeiras que sempre fizeram da comunicação uma *necessidade*, uma que condicionou em nossa história até a poderosa carência fundamental de alimento, pois, para que tenhamos (sobre)vivido, não foi suficiente que indivíduos se alimentassem, mas que necessidades diversas fossem diversamente supridas.

Silêncio, ética e política.

A ética lida com o fato de termos necessidades – incluindo a produção das culturas, das morais e das superstições, singularmente no que isso implica de comunicação: não apenas da voz, mas da afetividade, dos conhecimentos, de tudo que é “uma ponte de mim para o outro”.³⁰ Dito assim, o problema ético ainda carece de definições transparentes, mas, mesmo que eu venha a melhor determiná-lo pelo silêncio como tema adjunto, a transparência é uma peça difícil de encaixar em qualquer problemática plural e persistente. A ambiguidade não se anula, mesmo com o definhar do encanto – há um ganho, sim, no desenvolvimento de meios que nos permitem sentir o *em comum* com outras pessoas em quase todas as partes do mundo; entretanto, incomoda cada vez mais a sensação de que isso não basta para a volatilidade dos laços sob o capitalismo e de que o mundo é cada vez menos inteligível.

Nesse sentido, a meu ver, a ética constitui um esforço de caça – dos valores, de suas origens e forças, no plano das necessidades individuais e comuns. Como necessidades são devires, à ética não é devido nenhum fundamento último, incondicionado, mesmo diante do que é incontornável – embora às vezes disfarçáveis e ocultáveis, as necessidades, em todos os seus movimentos, assentam em algum momento no comunicar, base sobre a qual armamos nossas existências a ponto de conviver com o *fato* dessas necessidades. Que linhas fronteiriças, então, entre o que move nossos desejos e a “mecânica” natural das outras

³⁰ Lembro Mário de Sá-Carneiro: “Eu não sou eu nem sou o outro,/Sou qualquer coisa de intermédio:/Pilar da ponte de tédio/Que vai de mim para o Outro”.

espécies? O poder disfarçar e ocultar necessidades? O poder silenciá-las? Não há, no limite, essa linha – mas nenhum outro ser vivo incrementa tão constantemente o aparato de suas necessidades, e, atualmente, como um turbilhão a absorver ou eliminar o diverso do *incremento* por ele mesmo (colonialismo e imperialismo são marcos dessa história que prossegue apropriando-se de todos os terrenos da vida).

A absorção e o extermínio são, patentemente, formas de silenciar. De apagar do mundo o que destoia daquilo que as forças hegemônicas querem. Em minha mente, repetidas vezes, pergunto-me o quão *humano* é, simultaneamente à necessidade de comunicar (e de procurar novos meios para isso), a necessidade de calar alteridades (e de forjar continuamente modos sistemáticos e até invisíveis de fazê-lo). Mesmo que exista uma fronteira última que possibilite tal resposta, lá estarão os desejos de domínio e estes tendem a legitimar-se a si próprios – muitas vezes, fincando na fatalidade relações desiguais que são motivos de lutas cuja persistência se alimenta da possibilidade de mudanças. Como dizer o que é humano, se da guerra à organização da solidariedade encontramos elementos que nos diferenciam de tudo o que é vivo no planeta? Se da paz e do genocídio encontramos defensores fervorosos sentados à mesma mesa de jantar – o que dizer do que nos define em nossas histórias?

Analogamente, do silêncio ao grito encontramos uma ampla gama de afetos, encontros, alianças, violências e indiferenças lá que sentam à mesma mesa. Vemos civilizações formarem-se e firmarem-se, vemos povos e comunidades inteiras desaparecerem pela violência. Encontramos tudo que pode ser querido ou execrado. Vemos a fala tolhida de quem sente a opressão e a fala forçada e berrante de quem quer oprimir. Nota-se, então, que o olhar ético não busca corrigir as “imperfeições” da diferença, mas se ancora nesta para dar algum sentido concreto ao que denominamos de *vida comum*, sem poder expurgar de vez os conflitos. A ética, sem se confundir com a moral, é um conhecer que toma posição diante da alteridade, de sua fala e, não menos, de seu silêncio, enquanto busca, de muitas maneiras, desfazer os engodos que nos impedem de chegar à empatia, à indignação com as causas e os efeitos de dominações, de silenciamentos e de tagarelagens. A ética, como conhecimento, é unida à razão, mas uma que é entranhada à sensibilidade de, por exemplo, perscrutar as

condições em que o próprio silêncio é “proferido”, positivado como ação, enlaçado à escuta do que é necessário na diferença (a qual é necessária, por sua vez, para que vivamos em comum enquanto exercitamos possibilidades).

Tais enlaces já fazem dessa divagação um problema político, e nem isso é transparente. Até porque a inserção *ética na política* tende a ser vista, por conjuntos significativos, como um cânone – sem esse nome e fluido como um cânone não pode ser, evidentemente – moral no exercício de uma profissão específica, que se destaca imaginativamente pelo uso do poder como prerrogativa primeira; esse “destacamento” chega a justificar aquela violência especial “destinada” a eliminar todas as outras, a do estado. E mesmo a ineficácia deste, quando sentida por quem tem privilégios, impulsiona o autoritarismo pessoal, faccioso – no Brasil, o autoritarismo de estado e aquele praticado nas veias da sociedade civil são simbióticos.³¹ E, com efeito, são fundamentais as considerações histórico-políticas para perspectivar todos esses enlaces éticos: a comunicação das necessidades, suas resoluções, cartografias e hierarquizações condicionam forças sociais e por elas são condicionadas.

É na história que os sentidos das necessidades são forjados. Fora da história, a fome não é a nossa fome – assim como a violência não é a nossa. Não há nem “silêncio” de sentidos – pois não há propriamente nenhuns de nossos silêncios nem sentidos. Nesse plano de imanência material³² – em que se determinam, sem apelo a nada transcendente, os sentidos comuns que nos movem na existência –, a vida é esforço contínuo em que o natural e o artificial são apenas secundariamente diferenciáveis, pois a humanidade, seja o que for

³¹ Marilena Chauí: “(...) quando a desigualdade é muito marcada, a relação social assume a forma nua de opressão física e/ou psíquica. A divisão social das classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação una e indivisa, sobreposta como um manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem. *Porque temos o hábito de supor que o autoritarismo é um fenômeno político que, periodicamente, afeta o Estado, tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm as diversas manifestações do autoritarismo político*” (“Brasil, mito fundador e sociedade autoritária”, em *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, p. 226, itálico meu).

³² Muniz Sodré: “(...) ater-se à ética como imanência dinâmica é levar em conta a capacidade histórica de uma comunidade de enxergar um destino comum fora dos efeitos de realidade produzidos pelos poderes constituídos. O que hoje se vem chamando de crise moral ou de crise da ética não é a simples violação de valores e regras instituídos (a corrupção, a violência institucional, a indiferença do Estado ao território etc.), mas é o obscurecimento do destino comum, esse destino para o qual são cegas as elites políticas, burocráticas, científicas, tecnológicas, enfim, as elites de poder” (*Pensar Nação*, p. 114).

essencialmente (e creio que nada seja), não tem como horizonte a beleza das disposições morais e inatas, mas a organização de nossas necessidades, inclusive da de gerar novas necessidades, continuamente. Nisso, o que está atado não pode deixar de sê-lo: o que desejamos envolve a alteridade, forma-se em seu contato, e a política é um campo em que a fala e o silêncio se organizam em prol do comum.

Essa tensão faz transitar no campo político variadas declinações da fala e do silêncio – este último, não apenas como resultado de violências, mas, de outra perspectiva, como exercício de compreensão, de escuta, de reconhecimento, de empatia e de criação de possibilidades, relances éticos que modulam concepções e enfrentamentos políticos. Também o silêncio pode confrontar e anunciar, ser a substância de temporalidades de luta e de resistência que envolvem e conectam nossas necessidades com afetos transformadores de realidades excludentes, as quais se nutrem de uma confiança destrutiva na capacidade de incrementos técnicos darem as condições de vitalidade de “nossa espécie”.

O silêncio digno.

Os termos dos conflitos que surgem no campo ético-político são inúmeros, a ponto de não ser simples vislumbrar por quais necessidades conflitamos, de nos confundirmos entre os labirintos do “básico” (e ocorrer de nos contentarmos com o que é imposto como o sendo), de nos perdemos na caracterização da “humanidade” do outro ser humano. Mas não há básico separado de nossas compleições em comunicação constante e organizada,³³ e a história nos mostra algumas ações e práticas notáveis justamente pela ressignificação do básico que propõe a nossas existências; mostra-nos, igualmente, o quão aliado pode ser o silêncio nessa

³³ Antônio Cândido: “(...) os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos separadamente do conjunto das ‘reações culturais’, desenvolvidas sob o estímulo das ‘necessidades básicas’. Em nenhuma outra parte vemos isto melhor que na alimentação, que é o recurso vital por excelência. Com efeito, há necessidades inadiáveis que não encontram correspondente na organização social, como a respiração; e outras que se processam conforme padrões definidos, mas cuja satisfação pode ser suspensa sem acarretar cessação da vida, como o impulso do sexo. A fome, todavia, se caracteriza por exigir satisfação constante e requerer organização social adequada” (*Os parceiros do Rio Bonito*, p. 35).

reivindicação – por um lado, como convergência de temporalidades distintas que admitem lutas diversas para fins comuns e, por outro, como atuação de liames de resistência consagrados pelo tempo que não admitem termos comuns com o mundo tal como se põe a partir de hegemonias.

Em 2012, história recente – no ponto em que vimos a sabedoria maia ser tragada ao máximo pelos entretenimentos apocalípticos –, testemunhamos milhares de zapatistas saírem às ruas de cidades mexicanas com seus passamontanhas e punhos erguidos; contudo, não os ouvimos, pois foi em completo silêncio que, caminhando da madrugada à tarde, não apenas recomunicaram sua existência, dignidade, força e organização, mas anunciaram o inevitável fim de *um* mundo, daquele que tem a pretensão de destruir todos os outros, inclusive o lar comum da Terra. Foi a mobilização mais ampla do grupo desde o levante armado em 1994; uma ocasião em que vimos o silêncio ser usado como arma tão poderosa quanto as pistolas e as metralhadoras, ou mais. Movimento semelhante ocorreu em 2014, na corrente provocada pelo ataque das forças de segurança mexicanas e dos cartéis ao ônibus lotado de normalistas de Ayotzinapa (Escuela *Normal* Rural Raúl Isidro Burgos),³⁴ na cidade de Iguala, em que três indivíduos foram assassinados e 43 desaparecidos.

Nesta última, o silêncio, antes das palavras, foi usado para afirmar: “sua dor é nossa dor, não estão sós, sua raiva é nossa raiva”. O silêncio fez parte do *pensar* a dor, contudo, mais do que isso, tratou-se de *sentir* solidariamente a raiva digna – que parte, justamente, do reconhecimento da “humanidade” do(a) outro(a) (não de sua essencialização), de sua constituição pela diferença e, juntamente, da natureza que percorre tudo o que é, e que, como força, pode servir de resistência à nossa autodestruição. Sem paradas e pronunciamentos, encapuzado(a)s, fizeram o silêncio penetrar espinhosamente em nossas consciências: “Vivos los llevaran, vivos los queremos”! Rompeu-se a monotonia da vida de quem se negava a

³⁴ Trata-se de uma escola normalista conhecida por sua constante luta, local em que se formaram notáveis guerrilheiros dos anos 70, como Lucio Cabañas Barrientos y Genaro Vázquez Rojas; tem um movimento estudantil forte, constantemente perseguido e reprimido a partir de interesses de governantes e narcotraficantes.

escutar a dor das famílias, nem a surdez seletiva barrou o silêncio firme que anunciava uma unidade para além de nossas imagens calcadas no exercício do poder e da força.

A fala covarde.

Em casos assim, como das manifestações zapatistas, confluem tantos desejos de tão longas e recentes resistências à destruição humana que não surpreende o alheamento da racionalidade estreita e egocêntrica que dita os rumos atuais do planeta. O silêncio digno é expressão de inúmeras falas que correm as “periferias” de todas as partes do planeta – é como os intervalos de uma canção entoada em variados ritmos e línguas, que fala de necessidades sem identificá-las a carências pois parte da solidariedade, da escuta, da revolta e, ao mesmo tempo, da leveza de desejar ardentemente algo que não pertence a ninguém, já que apenas pode ser desfrutado em comum – como é o caso da liberdade. Percebe-se que não há o silêncio digno sem a fala plural que é matéria de cotidianas resistências as mais diversas.

Como insinuado antes, ao silêncio digno se aliam vozes e gritos de indignação³⁵ (diante do indigno da exploração e do massacre, ou da indiferença), de exigência de compreensão de que não há um mundo a ser mantido se este é expressão do que querem poucos indivíduos. “É FOME!”³⁶ é um grito que ouvimos – em Brasília e em todos os cantos – e cuja sonoridade persistirá até o momento em que deitemos definitivamente. Para quem o ouve e quer ignorá-lo, apenas a verborragia de seres covardes como o chefe atual do executivo e de quem o segue pode servir de alento. Medo, temos, e trabalhamos isso de todas as maneiras acessíveis – é uma das necessidades que nos constituem; mas a covardia cabe no ego de quem tem privilégios, e apenas uma fala constante, que não busca causas e quer

³⁵ Espinosa: “A indignação é o ódio a alguém que fez mal a outro” (*Ética*, p. 349); aproveito para outra passagem do mesmo livro, p. 245: “(...) as coisas humanas dar-se-iam muito mais felizmente se nos homens estivesse igualmente o poder tanto de calar quanto de falar. Ora, a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites”.

³⁶ “Em vídeo, homem desesperado no DF implora por comida: ‘É fome, por favor, é fome’” (<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/614238-em-video-homem-desesperado-no-df-implora-por-comida-e-fome-por-favor-e-fome>, acessado em 11/03/2022).

perpetuar a violência, pode constituir uma realidade que seja plausível e sensata a quem vê outra pessoa morrer de fome e crê fazer isso parte fatal do mundo humano.

Dentre variadas formas de expressão, trata-se de uma covardia “epistêmica”, do terror de saber/admitir que a guerra está ao lado e de que temos parte nela. Com falas que se substituem diariamente e geram sempre renovadas polêmicas, o espectro de quem é atingido por essa covardia não é estático: quem de nós não encontra certo repouso esporádico deixando-se enganar pelo que está mais comodamente à mão, pela informação portátil que nunca falta (“o vulgo está em todo lugar”, escreveu Maquiavel)? Difícil para mim, com meus privilégios, numerar quem não cede à covardia ainda que momentaneamente – mas vejo que a coragem é rara quando se há o privilégio desse repouso em alguma migalha de poder. E o poder, mais que fato, é crença e exige atenção seletiva. Não é difícil desviar o olhar da Etiópia, do Iêmen, do Haiti, do Afeganistão, de Mianmar, da Síria, do Brasil.³⁷ Mas não é aqui que se encontraria alguma transparência, em quem cede a que e com que intensidade; importa, antes, que o silêncio pode comportar ignorâncias e saberes, mas que a fala servil a privilégios sempre será nutrida pela covardia.

A outras falas, o encanto, tão possivelmente ambíguo, ressurgiu como necessidade de conexão, de reverência a comunidades que ultrapassam as espécies e os tempos; vão além, mesmo, de terreiros e etnias e reforçam potências de afirmação da vida onde se quer que a vida seja mais que substrato de exploração – especialmente onde se quer que a vida não seja, *em medida alguma*, substrato de exploração.³⁸ Assim, com muitos alcances, perseguimos

³⁷ A Etiópia vive uma guerra civil que em mais de um ano acumulou a cifra de 900 mil pessoas famintas; o Iêmen segue há mais de oito anos em guerra, gerando um desastre humanitário terrível, com mais de 233 mil pessoas mortas; o Haiti viu seu presidente ser assassinado e a violência explodir com o domínio de gangues; invadido pelo EUA, em “decorrência” do 11 de setembro, o Afeganistão vive sanções, atualmente, que dão material a uma enorme crise humanitária; Mianmar passou por um golpe militar, e vive então uma guerra civil na qual estimam-se dez mil pessoas mortas; a Síria não vê o fim da guerra em seu horizonte, e, além de mais de 380 mil pessoas mortas, a violência já forçou metade da população a fugir de seu país; no Brasil, há mais de 500 anos, o racismo, o autoritarismo, o patriarcado e o colonialismo compõem um dos maiores genocídios da história da humanidade.

³⁸ Adilbênia Machado: “São construções subjetivas que se dão em realidades objetivas. O encantamento tira-me do lugar de ‘apropriar-me’, aceitar o conhecimento que me é transmitido sem fazer reflexões críticas sobre o mesmo, sobre aquilo que faço, falo, escuto, escrevo, leio. A ancestralidade e o encantamento complementam-se, desejam-se (...); é um desejo ético, estético, social, cultural, político, sexual, sensual... plural e diverso”

eticamente estar contra a covardia onde quer que se instale ou tente instalar-se, onde quer que se imponha ou tente se impor a vida como coisa portátil.

Referências bibliográficas:

- Cândido, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Duas Cidades e Ed. 34, 2001.
- Chauí, Marilena. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica; São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2013.
- Espinosa. **Ética**. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos (USP). São Paulo: Edusp, 2015.
- Machado, Adilbênia Freire. **Filosofia africana, ancestralidade e encantamento como inspiração formativas para o ensino das africanidades**. Fortaleza: Impreco, 2019.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. **Nem o centro e nem a periferia. Sobre cores, calendários e geografias**. Trad. Coletivo Protopia S. A e Danilo Ornelas Ribeiro. Porto Alegre: Deriva, 2018.
- Sodré, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

(*Filosofia africana, ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*, pp. 40-41).

ANOTAÇÕES SOBRE O TÉDIO.

Prof. Dr. Estevão Lemos Cruz³⁹

É certo que há sensações que são compartilhadas entre todos os humanos, e o tédio certamente é uma delas. Não que o tédio seja exclusivo dos humanos, longe disso. O meu gato empoleirado em cima da escrivaninha, com olhar distante e ventre oferecido, é uma prova incontestada de que o tédio não é privilégio entre os mamíferos bípedes com polegares opositores, filhos do “carbono e do amoníaco”. No entanto, confesso aborrecido, o meu gato parece lidar muito melhor com o seu próprio tédio do que eu com o meu. Patife! Talvez ele se mostre assim porque seja mais evoluído e se divirta com o escárnio que isso me provoca – todos sabem o quanto os gatos fazem questão de se mostrarem superiores a todos os dilemas importantes da humanidade –, mas pode ser que tal lida revele, na verdade, uma distinção entre a natureza do tédio felídeo e o meu, demasiadamente humano. Sobre o tédio do meu companheiro felpudo, pouco posso dizer. Mas quanto ao meu próprio tédio, o que posso dizer? O que é propriamente isso que chamamos de tédio? E por que, ao contrário do meu gato, fujo constantemente do meu tédio?

Quanto ao tema do tédio, ele já foi surrado numerosas vezes por diversos pensadores das mais variadas épocas. No entanto há um deles, cuja carcaça mal começou a apodrecer, que abordou muito bem o assunto: o bom e velho Heidegger. E o que Heidegger entende como tédio? Ele provavelmente começaria dizendo que o tédio é uma “tonalidade afetiva”

³⁹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2006), graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2006), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2009) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016). Atualmente é Professor do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória e Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Link para o vídeo no Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=iigLYrgyrEQ&t=261s>

que se faz possível a partir de uma estrutura ontológica chamada “disposição afetiva” [*Befindlichkeit*]. Um começo de discussão entediante, eu sei. Mas não nos deixemos arrefecer. Para entendermos o que Heidegger tem a nos dizer sobre o tédio, precisamos entender antes o que é essa tal de “disposição afetiva”. O que é isso, afinal? Disposição afetiva é, antes de tudo, um “existencial”. O que isso significa? Significa que a disposição afetiva é parte constituinte do meu modo de ser, ou seja, do modo de ser deste ente que eu mesmo sou.

Percebam que o meu modo de ser não é o mesmo dos objetos em meu entorno, não é o mesmo modo de ser do meu gato ou da caneta em minha mão com a qual eu o cutuco, um tanto vingativamente, confesso. E qual é a diferença do meu modo de ser para o desta caneta que seguro? São várias, mas a principal é que, ao contrário da caneta, eu me percebo sendo, eu sei da minha existência, eu sou de tal modo que compreendo ser. Eu posso não saber o que significa ser ou possuir um conceito acerca dele, mas eu sei que as coisas são e, portanto, de alguma forma, eu compreendo ser. Já a caneta, é fechada em si mesma, não sabe de sua existência e nem da minha. Ela não sabe que está em minhas mãos agora e que a passo entre os bigodes de Teseu, o gatuno. Por não saber de sua própria existência, nem da minha e nem, a mais importante, dos bigodes de Teseu; podemos dizer que a caneta não compreende ser, ela não tem “abertura de mundo”. Eu, por minha vez, felizmente ou não, não só me compreendo sendo, mas dou conta da existência de todas as coisas que estão ao meu redor. Isso significa que a minha existência tem um caráter de “para-fora”, de “aberto”. Já a caneta, é fechada. A diferença entre esse “estar fechado” e o estar lançado em um “estado de aberto” é a principal diferença entre a caneta e eu. Compreender tal diferença é fundamental para começarmos a entender qualquer coisa em Heidegger.

Só que nesse meu “estado de aberto” – isto é, nesse meu modo de ser que tem como característica fundamental um “estar lançado à existência”, ser “para-fora” – já está em jogo toda uma estrutura ontológica. Como assim? Isso quer dizer que eu não estou lançado à existência de qualquer jeito, ao léu. Existem elementos ontológicos que estão sempre presentes nesse meu estar lançado, isto é, que o acompanham e que são constitutivos dele. Esses elementos são, justamente, o que o Heidegger chama de “existenciais”. Heidegger

chamou um desses existenciais de disposição afetiva, lembra dela? E é aqui que entra o tema do tédio.

Ora, se a disposição afetiva é um existencial, ou seja, ela é parte constitutiva do meu modo de ser, do meu já estar sempre lançado à existência, isso quer dizer que *eu já sempre me encontro em uma determinada disposição afetiva*. Ela é um elemento constitutivo do meu modo de ser. Mas como essa disposição afetiva se deixa perceber? Simples. O correlato ôntico desta disposição afetiva – ou seja, aquilo que nos é dado perceber sensivelmente ou simplesmente de modo mais imediato – é o que chamamos de estado de ânimo, o nosso humor. Tudo isso, no fim, está dizendo o seguinte: eu já sempre me encontro em um determinado estado de ânimo, em um determinado humor. Eu já estou sempre ou com raiva ou com mal humor, alegre, triste ou indiferente. A indiferença ou a apatia também é um estado de humor. Isto é o que importa termos em mente agora: nós já nos encontramos o tempo todo em um estado de humor. O nosso humor muda o tempo todo, mas o que não muda é o fato que nos encontramos sempre em um determinado estado de humor. Dentre esses estados de humores possíveis, há um que é muito especial: o tédio. E por que ele é especial? Porque o tédio apresenta uma carga, um peso. É neste peso que reside a diferença entre o meu tédio e o tédio do Teseu, o impassível.

Quando nós, humanos, estamos entediados, isso se mostra como um peso, como um fardo. E que peso é esse? O peso da nossa própria existência. Sempre que nos encontramos em estado de tédio, queremos fugir dele a todo custo. Jogamos joguinho no celular, trocamos mensagem com os amigos, vamos na soverteria ou fazemos qualquer outra coisa para evitarmos o tédio. Nós queremos nos distrair, distrair para aliar a carga. Quando aquela atividade que inventamos de fazer para fugir do tédio não alivia mais, não nos distrai mais, procuramos por outra e outra, sempre fugindo. Vamos do joguinho para o Instagram, do Instagram para Facebook, do Facebook para a conversa no WhatsApp e assim seguimos em uma espécie de grande movimento circular tedioso para fugir do tédio. O tédio do Teseu não apresenta a carga da existência e, por isso, ele não sente a necessidade de fugir dele. Mas o que queremos dizer quando afirmamos que o nosso tédio apresenta a carga de nossa própria existência?

O que o tédio nos mostra, ou melhor, o que ele esfrega na nossa cara é justamente o que nós somos: *que nós estamos lançados na existência e que nós somos este estar lançado mesmo*. Por isso o tédio é tão especial, uma tonalidade afetiva fundamental, porque ele nos abre os olhos para este nosso estado de lançado, para o estado de aberto. *No tédio, no tédio profundo, a nossa existência é escancarada*. Quando não se tem mais distrações e o tédio invade, o que resta é o existir e é isso que o tédio grita em nossos ouvidos: *e-xis-tir, existência*. Mas não só isso. Esse estado de lançado no qual eu já sempre me encontro – e que eu mesmo sou – é sempre um estar lançado em uma possibilidade. Isso quer dizer que eu já me encontro sempre lançado em uma possibilidade. Como assim lançado em uma possibilidade? O que que isso significa? Significa que eu já sempre compreendi a mim mesmo de um determinado modo, desde uma determinada possibilidade: como professor, quando eu dou aula, ou como leitor, quando leio algo. Você provavelmente compreende a si mesmo como um leitor neste momento. Enfim, eu posso compreender a mim mesmo sob diversas outras possibilidades: marido, filho etc. Só que o tédio, ao esfregar a existência na minha cara – ou seja, revelar esse meu estado de lançado a uma possibilidade –, acaba por revelar justamente meu caráter de ser-possível, isto é, ele faz transparecer a mim mesmo o poder-ser que eu mesmo sou. O tédio escancara o caráter da existência de já estar lançada em uma possibilidade.

Só que o mais importante vem agora: quando o tédio revela a mim mesmo como um poder-ser, como um estar lançado em meio a uma possibilidade, ele também adianta o meu poder ser mais próprio, a minha possibilidade mais própria. Que possibilidade é essa? É a possibilidade da impossibilidade de toda possibilidade: o ser-para-a-morte.

O tédio, ao revelar a mim mesmo como ser-possível, também me retira da dispersão da cotidianidade e adianta *uma tomada de consciência acerca da minha finitude*. Mas é aí, meus amigos, que a coisa começa a ficar séria, porque o tédio, ao esfregar a minha existência e minha finitude na minha cara, torna-se uma tonalidade afetiva fundamental para o fazer filosófico. Fundamental ao ponto de separar o que é falar sobre filosofia do fazer filosofia, do filosofar.

Eu posso falar muita coisa sobre filosofia, discorrer sobre toda a história da filosofia, mas o filosofar – ao menos para Heidegger – passa antes por esse tomar em conta a própria

existência. Ou seja, o filosofar passa pelo compreender-se em seu estado de aberto, enquanto compreensão de ser, mas também envolve o susto para com a própria finitude. O filosofar, aqui, tem um caráter de experiência filosófica e não se confunde com eruditismo. Tal experiência é propiciada pelo tédio, que é uma tonalidade afetiva fundamental que me retira da dispersão da cotidianidade e revela meu caráter de lançado. Esta é a importância fundamental do tédio: *propiciar o próprio filosofar*.

Platão diz que a filosofia começa com o susto, com o susto para com a existência. É pura verdade e é no tédio que esse susto se faz possível.

O trauma em Derrida

Prof. Dr. Estevan de Negreiros Ketzer⁴⁰

Ante
múltiplos deuses
perdi a palavra que me buscava:
Kaddish
(Paul Celan)

Introdução.

O presente trabalho explanará sobre como o filósofo judeu-argelino Jacques Derrida (1999; 2001a; 2002; 2004; 2009) compreende a ideia do trauma em seu pensamento filosófico. Portanto, iremos nos deter em duas partes suscintas e fundamentais deste estudo: 1) o trauma pela perspectiva do psicanalista húngaro Sador Ferenczi; 2) o estudo psicanalítico do casal Nicola Abraham e Maria Torok (1976; 1995). Veremos como estes dois pontos são de suma importância para a noção traumática de Derrida ao longo de sua obra e nos seus continuadores ao longo dos anos. Também veremos como indispensável atualizar os termos derridianos em uma linguagem simplificada e acessível para com isso deixar às claras as aplicações posteriores de seu pensamento.

⁴⁰ Psicólogo clínico, professor e escritor. Mestre e Doutor em Letras (PUCRS). E-mail: estevanketzer@gmail.com. Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=VMEEeeHIVhk>

A ferida do trauma.

Trauma significa *ferida*, pelo léxico grego. O termo começa a ser mais empregado conforme se percebe a crise na qual o século XX, em estreita relação aos acontecimentos lamentáveis da Segunda Guerra Mundial. Dizemos o termo holocausto para algo de proporções tremendas nesta proporção. Também chamamos de *Shoah*, algo próximo do termo indizível, advindo do hebraico (SELIGMANN-SILVA & NESTROVSKI, 2000). Em decorrência de tais acontecimentos, surge em 1980 a terminologia para o Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT), adicionado ao *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III), realizado pela Associação de Psicologia Americana (APA), de maneira a dar conta da sintomatologia das populações acometidas por experiências destrutivas, tais como: eventos da magnitude de guerras, refugiados expatriados, violências sexuais na infância, violências psicológicas. Em todos estes os casos, os pacientes possuem uma sensação vívida e angustiante do acontecimento que lhes causou turbulência emocional, porém, para eles a aproximação lembrada da vivência torna-se paralisante. É comum a estes pacientes tentarem lembrar e não conseguirem atingir clareza objetiva nas circunstâncias evocadas com a memória. Há uma espécie de distorça, tanto racional, quanto emocional, do fato percebido. “A força desta experiência apareceria surgir precisamente, em outras palavras, no colapso de seu entendimento” (CARUTH, 1995, p. 6). Esta dificuldade em atribuir inteligibilidade ao fato é uma das marcas mais significativas da pessoa acometida pelo transtorno de estresse pós-traumático.

Uma importante definição acerca do trauma surge com o psicanalista húngaro Sandor Ferenczi (1990), ao anotar em seu *Diário Clínico*: “‘Comoção’, reação a uma excitação externa ou interna num modo mais autoplástico (que modifica o eu) do que autoplástico (que modifica a excitação)” (FERENCZI, 1990, p. 227). Aqui vemos o quanto uma excitação muito forte pode ser capaz de obrigar o eu a cessar seu desenvolvimento, trazendo um problema emocional grave a pessoa traumatizada. Em um desenvolvimento ulterior, esta noção simplifica-se ainda mais: “O ‘choque’ é equivalente à aniquilação do sentimento de si”

(FERENCZI, 1934/1992, p. 109). Ao analisar adultos com problemas severos de engasgo, Ferenczi (1929/1992), na época médico do serviço militar, percebe um real perigo de sufocamento em um destes pacientes. Ele faz uma profunda reflexão sobre seu grave entrave da glote, enxergando ali uma tendência suicida inaudita, portanto inconsciente. Anos mais tarde, em seu consultório, ao escutar a história de uma outra paciente o psicanalista percebe o surgimento lamurioso e distante de uma pergunta: “Mas por que foi, então que me trouxeram ao mundo, se não estavam dispostos a acolher-me carinhosamente?” (FERENCZI, 1929/1992, p. 49). Eis uma denúncia, feita dentro do contexto da entrevista, pelo paciente, de como sente uma criança mal acolhida, deixada em uma espécie de morte silenciosa. Tal como um descaso às sensações angustiantes da vida emocional infantil. Tais tendências são precoces em se tratando da vida mental de crianças e as marcarão profundamente, a ponto de manterem o mesmo tema em suas análises pessoais talvez pelo resto de suas existências.

Alguns anos mais tarde, Ferenczi (1933/1992), presta atenção à sua escuta clínica em casos muito regressivos de psicoterapia. Tais pacientes percebem o analista com maior detalhamento a ponto de, ao invés de criticarem-no, eles identificam-se com ele, aceitando assim um desagrado a suas pessoas. Aquela sensação de *tanto faz*, típica de uma falta de amor próprio. Ao observar este fato, o psicanalista recomenda aos terapeutas que admitam suas falhas e erros, afim de terem a confiança de seus pacientes. Esta investigação o conduziu aos relatos infantis de abusos cometidos por adultos:

Por identificação, digamos, por introjeção do agressor, este desaparece enquanto realidade exterior, e torna-se intrapsíquico; mas o que é intrapsíquico vai ser submetido, num estado próximo do sonho – como é o transe traumático –, ao processo primário, ou seja, o intrapsíquico pode, segundo o princípio de prazer, ser modelado e transformado de maneira alucinatória, positiva ou negativa. (FERENCZI, 1933/1992, p. 102)

Como a vida de uma criança ainda está em desenvolvimento ela ainda não criou defesas sobre um eu plenamente consolidado. A criança pode ter dificuldades em dizer “não quero” ou “não gosto”, pois enxerga no adulto uma referência de autoridade. A criança se identifica assim com um sentimento abusivo do adulto, o qual ela considera bom por vir dele,

mas que é, na verdade, excessivo demais para ela compreender. Por este motivo a criança interpreta um abuso como se ela mesma fosse culpada, pois não possui a maturidade para diferenciar entre a sua própria sensação, em que pauta suas relações pela ternura e amizade, e a fase de paixão sexualizada muito posterior. “Essas contradições fazem-nos presentir, entre outras coisas, que o sentimento de culpabilidade, no erotismo adulto, transforma o objeto de amor em objeto de ódio e de afeição, ou seja, um objeto ambivalente” (FERENCZI, 1933/1992, p. 106). Para o psicanalista húngaro a criança com esse sentimento de culpa sente ódio em si mesma de maneira inexplicável, tornando-a ansiosa, incapaz de se sentir valorizada a partir de emoções sadias.

Nesta seção, tivemos contato com algumas ideias precursoras do trauma, brevemente apresentadas pela psicanálise de Ferenczi. Durante a seção seguinte poderemos ver como as ideias de Ferenczi serão introduzidas em França pelo casal Nicolas Abraham & Maria Torok, chegando assim até o filósofo judeu-argelino Jacques Derrida. Veremos o quanto esta noção foi aprimorada para reflexões importantes sobre o trabalho clínico contemporâneo e também sobre a atmosfera dos afetos humanos, pela via da filosofia chamada de desconstrução⁴¹.

Criptas do sentido.

Anos mais tarde, ao final da década de 1930, chegam em solo francês o casal de filósofos húngaros Nicolas Abraham e Maria Torok. Ambos intelectuais com interesse em linguística e pela fenomenologia de Edmund Husserl (ROUDINESCO & PLON, 1997). Ambos já tinham em mira adentrarem na investigação psicanalítica. Em 1958, Abraham inicia amizade com Jacques Derrida, admirado pelo texto “Freud e a cena da escritura” (DERRIDA, 2009). Deste intenso contato com Derrida, Nicolas Abraham e sua esposa Maria Torok publicam, em 1976,

⁴¹ O termo é explicado por Derrida em resposta à carta de Toshihiko Itzusu (DERRIDA, 2005).

o livro *Cryptonymie: le verbier de l'Homme aux loups*⁴² (ABRAHAM & TOROK, 1976). Neste texto, encontramos o extenso prefácio de Derrida intitulado “Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok”. Mais do que introduzir o conhecimento do casal húngaro, o filósofo argelino acrescenta ao problema do vazio do sentido devido a um esvaziamento da linguagem empregada. Esta marca da ausência, muito profunda quando estamos diante da escuta da psicanálise, nos traz o conflito não mais pelo viés edípico, mas pela teoria do símbolo, entre o que deixa um rastro, esteira da estabilidade do significado na vida, e daquilo que é fragmentado por completo a ponto de não permanecer em camada alguma da personalidade. Esta é por nós identificada como uma superfície de atrito avessa a identificação. Surge um constrangedor silenciamento do paciente diante do que ele não é mais capaz de dominar pelo uso de seus conhecimentos conscientes. Falaremos um pouco melhor desta ideia adiante.

A investigação do trauma neste horizonte do trabalho filosófico derridiano é por si só se mostra um enorme desafio, uma vez que muitas das considerações de Derrida acompanham um severo questionamento dos pressupostos teóricos da psicanálise freudiana. Ele observa o movimento concomitante das ações psicanalíticas no mundo, mas o faz também ao redor das reações que o mundo declara diante da psicanálise (DERRIDA, 2001b). Este problema do mundo reagindo à psicanálise nos leva a uma breve explicação acerca do livro de Abraham e Torok (1976), *Criptonímia*, pois seu estranho nome se dedica ao estudo do conflito de linguagens existente na interpretação dada por Sigmund Freud (1918/1975) acerca de um de seus casos clínicos mais célebres e difíceis, o Homem dos Lobos⁴³. A atividade de nomear em uma dada língua – o russo do Homem dos Lobos – e sua posterior

⁴² Tradução aproximada para o português realizada por Fabio Landa (1999) como *Criptonímia: o verbário do Homem dos Lobos*.

⁴³ Nome ficcional dado ao aristocrata russo Serguei Constantinovitch Pankejeff (1886-1979). Este homem foi afligido por sonhos persecutórios com lobos brancos que entravam em sua janela quando o paciente estava com a idade de 4 anos, levando Freud a afirmar com mais ênfase sua teoria edípica: “Se no caso do meu paciente, o lobo foi simplesmente um primeiro representante paterno, surge a questão de saber se o conteúdo oculto nos contos de fadas do lobo que comeu os cabritinhos e de ‘Chapeuzinho Vermelho’ não pode ser simplesmente um medo infantil do pai” (FREUD, 1918/1975, p. 49). Questão discutida na análise de Ruth Mack Brunswick, muito mais propensa a ver nele uma paranoia do que uma neurose do tipo edípica. É com a publicação do relato da jornalista Karin Obholzer (1993), *Conversas com o homem dos lobos*, que vemos uma crítica de Pankejeff a figura de Freud e sua obsessão ao coito de seus progenitores.

articulação interpretativa por parte do médico – o alemão de Freud – gera uma espécie de entrave tradutório que na banalidade do cotidiano se tornam conceitos muito difíceis de serem entendidos e interpretados de maneira unívoca quando a psicanálise passa a ser mediadora do encontro (DERRIDA, 2000).

Para observar de modo coerente esta reflexão do trabalho da psicanálise na obra de Derrida, precisamos trazer à tona o ponto central expresso pelo filósofo em *Gramatologia: “Não há fora-de-texto”* (DERRIDA, 2006, p. 1940), pois o texto reúne em si a comunicação do que ele passa, mas inclui os elementos não visíveis de sua constituição. Elementos estes que também se dirigem para o futuro, portanto, para uma abertura ao novo. O texto na concepção de Derrida avança diante da fixidez do significado único, ainda que haja graus diferentes de como este significado se altera ao longo do tempo⁴⁴.

Esta concepção vai ao encontro da proposta metodológica da psicanálise das origens que, segundo Nicolas Abraham, propôs um cuidadoso olhar sobre o conhecimento produzido em uma sessão de psicanálise. Tal proposta exigiu uma distância adequada com autores como Husserl, Freud e Ferenczi:

As atitudes afetivas que surgem ao longo de uma sessão de análise carregam consigo os desejos, os temores os fracassos, os conflitos (conteúdos latentes) que causaram seu nascimento no decorrer da história individual. Naturalmente, um conteúdo latente, uma vez descoberto, pode ser tratado como o conteúdo manifesto de um conteúdo latente mais profundo e assim por diante. (ABRAHAM, 1962/1995, p. 24-25)

⁴⁴ Não podemos deixar de lado concepção esta adotada de modo muito impactante na geração francesa pós maio de 1967 (BARING, 2011). Geração repleta de revolucionários e ideias inacabadas, onde o impossível se tornou utopia em uma sociedade estudantes e proletários envolvidos pelos ideais maoístas, mas também por serem contra o autoritarismo do General Charles de Gaulle. Para nós, 50 anos depois, torna-se mister rever os excessos e atualizarmos as ideias conforme sua lenta continuidade no mundo das ciências humanas de ascendência francesa. Afinal, estamos tratando de seres humanos inseridos em um contexto específico e não restringir-nos-emos a ideias inconclusas que não vicejaram em sua época. Certamente, aqui encontramos claramente a delimitada facticidade de sua aplicação ao mundo real do que por seu exultante brilhantismo teórico.

Nesta citação vemos a importância que a ligação entre vida humana fática e vida simbólica compartilham. É parte da busca dos autores uma realidade única entre a vida e os símbolos, bioanálise, como Ferenczi (1924/1992) observou em seu estudo teórico *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade*. É aí que justamente o corpo físico passa a ter uma curiosa relação com sua função. Eis um dos estados traumáticos iniciais em que a ideia de uma psicossomática passa a ser o reflexo de relações tão animais que excedem em parte a ideia de um simbólico estanque na linguagem, mas invadem o universo de campos de significação excluídos do universo das palavras.

Derrida (1999) e sua fascinação pelas inscrições, profere no estudo introdutório à obra *O Criptonímia: o verbário do Homem dos Lobos*, uma reflexão muito simples, mas ainda assim desconcertante acerca das fraturas humanas possíveis em casos de emoções fortes vividas. Há em cada palavra não somente a noção própria de seu significado, mas também aquilo que ela não pode ser vivenciada pela realidade emocional de uma pessoa traumatizada. Nesta pessoa há uma interrupção do signo linguístico por não suportar a emoção, não criar a barreira de contenção do estímulo (DERRIDA, 2009) deixando o signo à deriva. Eis neste momento em que uma suprema superficialidade imperial se insere, na qual as formas se disfarçam, sem aderirem a uma semântica atrelada a um sentimento de integridade e plenitude em uma *sensação genuína de estar sozinho consigo*. Escombros de palavras soterram uma noção de eu que possa ter a ousadia da autenticidade. É neste ponto o qual vemos o papel do psicanalista ao debater-se a ponto dele sentir a o mundo interno de seu paciente⁴⁵. Uma espécie de surto psicótico aflige aquele que é frágil demais em sua estrutura de personalidade. E não raras são as vezes em que o corpo assume a voz de comando ao forçar o desligamento da mente consciente. E talvez um sono pesado venha, mesmo num instante ligeiro, ou um pensamento fugaz e rotineiro, hospedando-se permanentemente dentro de todo o seu lugar de fala. Uma estranha sensação de apaziguamento das forças surge então, pois nunca uma força foi exercida bem exercida ali. Para o eu é melhor assim, sem grandes

⁴⁵ Neste sentido encontramos fortes paralelos com o ensaio do psicanalista inglês Donald Woods Winnicott (1963/1994) "O medo do colapso". Não podemos deixar de lado a influência da obra de Ferenczi no trabalho de Winnicott.

confusões, pois o sofrimento já foi demasiado grande durante a vida. E diante de um objeto perdido a angústia toma conta da cena analítica, interrompendo a significação, dando ares de algo inominável, demonstrando assim a situação traumática claramente. “O lugar críptico é, pois, também, uma sepultura. (...) O habitante de uma cripta é sempre um morto-vivo” (DERRIDA, 1999, p. 281). E neste momento os intelectos se interrompem para darem luz a uma sensação por diversas vezes desconfortável, sentida como profundamente colapsante desta identidade. Entra em cena a perda de uma base segura, uma figura central para a constituição do eu. A perda foi maternal, na condição de dar ao símbolo o alimento necessário para seu significado nutrir não somente a criança, como a quem esteja em volta. Portanto, esta língua desconhecida pelo Homem dos Lobos não foi vivida como *sua* língua, mas o fez como um conjunto de intelecções insípidas, fragilmente dispostas para darem uma imagem de um homem nobre e pomposo, porém, completamente arruinado. As palavras nesta situação implicada em uma análise não têm sentido algum, tal como os hieróglifos egípcios não substituem palavras por expressarem mais nitidamente suas ideias. Eles são inscrições que imprimem uma particularidade expressiva quando a comunicação se torna possível a uma civilização.

Gostaria de ilustrar, rapidamente, um exemplo clínico, cujo traumático é consequência de uma negligência familiar. Chamarei de Bela, ainda que ninguém a tenha enxergado com a beleza graciosa da qual ela sente palpitar em sua vida. Como passara tantos anos em uma atmosfera tão negativa? Como viveu com medo por tanto tempo? Ela paralisava devido ao esforço em contar as moedas na hora de pegar um ônibus e ir a terapia. E nessa contagem duvidava de tudo, de seu lugar na sociedade, seu respeito a sua integridade, mesmo a sua sensibilidade. Ela pensava isso até chegar ao consultório. Quando a recebi fiquei em silêncio, pois a psicoterapia deve ser um gesto de escuta atenta, para depois podermos começar uma comunicação com as palavras possíveis. Não foi fácil para ela me contar quando o pai tentou matá-la na infância, sufocando-a com as duas mãos após arremessar o carro contra o portão de sua casa. Tampouco dos abusos sexuais que sofria do tio, quando menina, tendo de sempre ficar acordada até tarde, com medo dele se aproximar. Bela, confessou ter dificuldades na escola, mesmo quando seus professores sentissem o quanto ela era

inteligente, porém, para eles, Bela “nunca se esforçava o suficiente” (citado por ela). Tivemos esse primeiro ano de contato para podermos olhar suas feridas. Pela primeira vez teve a coragem necessária para este ato. Tanto ela quanto o marido estavam desempregados e, ambos tinham vinte e cinco anos. E para piorar sua situação, este mesmo pai que tentara estrangulá-la, quando criança, era a pessoa que ela deveria cuidar, devido ao fato dele ser portador de transtorno mental grave. As ligações dele sempre a transtornavam muito, trazendo o pânico para ela.

Após a segunda consulta eu disse: “Precisamos fazer algo para você se defender”. Nós começamos um projeto para reversão, via jurídica, da tutela de seu pai, alegando justamente as dificuldades emocionais dela. Aos poucos, nosso plano terapêutico ganhou forma, e em um ano de terapia, suas paralisias cessaram. De uma forma muito natural ela passou a comunicar o que sentia, não sendo mais uma descrição fria dos acontecimentos de sua existência. Bela, havia desenvolvido uma angústia diante da fila do supermercado, mas esta angústia não a paralisara. Observamos isto como um ponto importante para uma virada na forma como ela vivenciava suas emoções, pois começara a *querer expressar esta angústia*. Outrossim, ao final destes primeiros meses ela conseguiu um trabalho. Passado um ano de tratamento, o pai de Bela falecera devido a complicações cardíacas. “Estou triste nesse momento”, disse ela, “mais triste do que aliviada. Afinal, ele era o meu pai”. Passados alguns meses ela decidiu cursar uma pós-graduação, fez isso e ficou muito contente por si mesma. Também decidiu que não iria passar o final do ano com sua família materna. Foi a forma na qual ela encontrou para fazer um protesto sobre a situação de descuido de sua família em relação ao tio abusador. Por fim, Bela, encontrou um trabalho em uma grande empresa, dois anos de tratamento. Isto a deixou muito contente. Sua situação não apenas a desenvolveu bem como também levou o marido começar um processo terapêutico, pois estava desempregado há um ano. Em um mês de psicoterapia ele encontrou trabalho novo.

Nesta breve descrição tivemos o intento de ilustrar um acolhimento possível diante de marcas traumáticas. O fizemos para demonstrar o quanto tais traumas marcam profundamente uma pessoa, demonstramos interesse por sua história e sentimos junto a ela uma parte deste enorme sofrimento. Em nossa abordagem, não tivemos a intenção de

interpretar significados, mas sim de sustentar emoções, de forma a que elas pudessem ser descriptadas, vistas com clareza, sem medos obstacularizadores à sua própria atividade perceptiva. Estes elementos permitiram o uso livre e seguro da consciência de Bela sobre si mesma.

Conclusão.

Neste trabalho, fizemos uma breve explanação sobre o inquietante problema do trauma como elemento constitutivo da filosofia de Jacques Derrida. Não pudemos adentrar nas considerações do trauma frente às atuais neurociências, seus efeitos deletérios para a plasticidade cerebral, como bem mostra a filósofa argelina Catherine Malabou (2012). A autora, aluna de Jacques Derrida, aproxima os danos cerebrais a falha na noção do eu. Em nosso breve estudo (KETZER, 2019), nos detivemos com mais segurança em alguns aspectos destas relações entre os traumas se relacionam mais estreitamente às vivências de emoções despertadas em análise, modificando o cérebro na sua epigenética, isto é, por estarem em interação com estímulos externos ao cérebro. Estes estudos, por nós assinalados, não são novos, sendo referenciais ao desenvolvimento da neuropsicanálise (SOLMS & KAPLAN-SOLMS, 2005).

Nosso olhar tentou de algum modo mostrar como este tema está fortemente presente não apenas em Jacques Derrida, mas como seus estudos foram influenciados por Abraham & Torok (1962/1995). A relação entre emoção e significado tão próximas a ponto de observarmos a via traumática como o ponto no qual a filosofia faz uma reaproximação com o mundo em novas zonas de trocas, sejam elas culturais ou científicas. Nesta desmontagem e remontagem, portanto, uma plasticidade, temos em conta que o exercício de ida e vinda dos circuitos de sinapses cerebrais modelam o modo como olhamos e aprendemos o mundo a nossa volta, sendo indispensáveis para um novo parâmetro de sociedade galgado no

aprendizado de como aprendemos, meta-aprendizado (CONSENZA & GUERRA, 2011). Aqui o paralelo do cérebro como horizonte do eu, cujas feridas emocionais também se alteram, necessitam de um apoio no amadurecimento tanto de pensamentos, quanto de emoções.

Finalmente, esperamos assim que as ideias aqui apresentadas possam trazer com simplicidade o interesse pelo estudo da obra de Jacques Derrida e suas relações com os transtornos do trauma. Vemos o quanto a implicação de ideias com sua facticidade real envolve uma miríade de fenômenos internos necessariamente desenvolvidos ao longo da vida. Por esta razão desconstruir não é apenas realizar uma desmontagem das aparências, mas é revelar a autenticidade por vezes escondida em camadas de silêncio torturante. Ela é parte da teia das relações que levam a verdade do eu, mais livre e autônomo.

Referências bibliográficas:

- ABRAHAM, Nicolas. (1962) Apresentação de “Thalassa”. In: ABRAHAM, Maria & TOROK, Nicolas. (1987) **A Casca e o Núcleo**. Trad. Maria José Coracini. São Paulo: Escuta, 1995.
- _____. *Le Verbier De L’Homme Aux Loups*. Paris: Flammarion, 1976.
- BARING, Edward. **The young Derrida and French philosophy, 1945–1968**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- CARUTH, Cathy. Introduction. IN: CARUTH, Cathy. (Org.). **Trauma: explorations in memory**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- CONSENZA, Ramon M. & GUERRA, Leonor B. **Neurociência e Educação: como o cérebro aprende**. Porto Alegre: Artmed, 2011
- DERRIDA, Jacques. (1976) Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. In: LANDA, Fábio. **Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**. São Paulo: UNESP/FAPESP, 1999.
- _____. **Eu – a psicanálise: introdução à tradução A casca e o núcleo (de Nicolas Abraham)**. Trad. Maria José Faria Coracini. *Alfa*, São Paulo, n. 44, 2000, pp.189-195.
- _____. (1996) **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.
- _____. (2000) **Estados da Alma da Psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. Tradução Antonio Romance e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001b.
- _____. (1987) Carta a um amigo japonês. Trad. Érica Lima. In: OTTONI, Paulo. **Tradução: a prática da diferença**. Campinas: Ed. Unicamp, 2005. p. 21-27.

- _____. (1967) **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. Freud e a cena da escritura. In: DERRIDA, Jacques. (1967) **Escritura e diferença**. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FERENCZI, Sandor. (1985) **Diário Clínico**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. (1924) *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade*. In: **Obras completas de Sandor Ferenczi, Vol. III**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. (1929) A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In: **Obras completas de Sandor Ferenczi, Vol. IV**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. (1933) Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: **Obras completas de Sandor Ferenczi, Vol. IV**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. (1934) Reflexões sobre o Trauma. In: **Obras completas de Sandor Ferenczi, Vol. IV**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, Sigmund. (1918) História de uma neurose infantil. In: **Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVII**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- KETZER, Estevan de Negreiros. **Algumas contribuições da neuropsicanálise em casos de traumas psíquicos**. *Diaphora - Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, v. 19, p. 09-16, 2019.
- LANDA, Fábio. **Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**. São Paulo: UNESP/FAPESP, 1999.
- MALABOU, Catherine. **The New Wounded: from neurosis to brain damage**. New York: Fordham University Press, 2012.
- OBHOLZER, Karin. **Conversas com o Homem dos Lobos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998
- ROUDINESCO, Elizabeth & PLON, Michel. (1997) **Dicionário de Psicanálise**. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio & NESTROVSKI, Arthur. **Catástrofe e Representação: ensaios**. São Paulo: Escuta, 2000.
- SOLMS, Marc. & KAPLAN-SOLMS, Karen. **Estudos clínicos em neuropsicanálise: introdução a uma neuropsicologia profunda**. Trad. Beatriz Tchermin Zimmerman. São Paulo: Lemos editorial, 2005.
- WINNICOTT, Donald Woods. (1963) O medo do colapso. In: WINNICOTT, Clare. **Explorações Psicanalíticas**. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artmed, 1994.

Filosofia e poesia. Um diálogo entre Wittgenstein e Manoel de Barros.

Prof. Dr. Daniel Pala Abeche⁴⁶

Foi entre 1933 e 1934 que Wittgenstein assumiu que a sua atitude para a filosofia seria resumida da seguinte forma: “a filosofia deveria escrever-se apenas como uma *composição poética*”. Pouco ou quase nada foi pesquisado sobre tal afirmação e seus possíveis desdobramentos, embora essa seja sempre citada. Quando há algum comentário sobre tal passagem, comumente ele vem acompanhando de uma equivocada interpretação (pelo menos é o que consideramos), a de que Wittgenstein consideraria a escrita poética como a melhor forma de se escrever poesia.

Acreditamos que Wittgenstein, que em tal período já considerava a filosofia como uma atividade, estivesse se referindo mais à forma da composição poética do que a composição em si. Superado o formalismo e o essencialismo presentes em seu primeiro livro *Tractatus logico-philosophicus*, o filósofo ainda buscava alguma possibilidade de unidade mínima de concepção da linguagem, mais alargada e mais flexível do que a forma lógica, claramente, mas ainda assim almejando algum nível de formalismo, o que desembocou numa perspectiva culturalista, a forma de vida.

Tanto sob um pano de fundo que dialoga com elementos antropológicos em sua filosofia tardia, quanto no limite da linguagem devido às amarras lógicas pertinentes ao seu pensamento primeiro, Wittgenstein sempre se preocupou com o olhar sobre a vida. Um olhar

⁴⁶ Doutor em Filosofia pela PUCPR. Professor da Escola de Belas Artes na mesma Instituição. E-mail para contato: danielpala@gmail.com

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=ULLYXDe5Gto>

que superasse a lógica e a ciência, sob a forma do eterno (*sub specie aeternitatis*) no primeiro momento e um olhar que admitisse uma pluralidade de perspectivas no segundo momento.

Wittgenstein amiúde demonstrou - mesmo que paradoxalmente - um olhar que desafiava a lógica da vida, ou melhor, a forma comum, banal, ordinária de se perceber a existência, um olhar de espanto em relação ao mundo. E mais, manifestou uma desconfiança permanente em relação à linguagem, que posteriormente só poderia ser compreendida a partir de um determinado jogo, após a realização de uma terapia, uma terapia da linguagem que a desnudasse e mostrasse suas nuances e possibilidades.

Ora, essa é, em certa medida, a função poética. A poesia desafia o *modus operandi* da existência e comumente desnuda seus elementos objetivando um olhar original e inusitado sobre aquilo que outrora estava preso às amarras lógicas.

A poesia lança luz sobre aquilo que prescindem, como bem fez Manoel de Barros, e admitiu seu método em um de seus poemas, ao assumir que tudo aquilo que a civilização rejeita é matéria para a poesia. Um diálogo entre Wittgenstein e Manoel de Barros parece absurdo à primeira vista, entretanto, o poeta brasileiro não só subverte a linguagem com seus neologismos, ele desafia a linguagem. É possível traçar essa conversa com ambos, desde que nos libertemos de nossos próprios vícios epistemológicos, como por exemplo, conectar os pensamentos das diferentes fases de Wittgenstein, um verdadeiro crime para os investigadores mais ortodoxos, mas assumimos o risco.

Se Wittgenstein é um filósofo no limite, Manoel é um poeta que ultrapassou o limite, se arriscou a criar uma nova linguagem que se conecta ao inefável, que desafia os limites daquilo que pode ser dito com sentido, que desafia a linguagem como espelho do mundo, na mesma medida em que construiu toda uma gramática e até os mais absurdos neologismos criados pelo autor fazem todo sentido no contexto dos jogos de linguagem de seus poemas, ou seja, Manoel coloca em prática aquilo que reza o mantra wittgensteiniano de sua obra póstuma: o significado está no uso.

Naturalmente um texto filosófico admite a paráfrase, diferentemente da poesia, em que os significantes e significados não admitem qualquer separação, já que aquilo que é dito num poema, e como o é dito, estão inextricavelmente conectados. Se analisarmos uma

proposição filosófica, ela pode ser dita de diversas maneiras, característica que um poema não admite, entretanto, na filosofia madura de Wittgenstein, em que o significado é dependente de um contexto, já que está inserido em determinado jogo de linguagem, a proximidade com o sentido do poema não é longínqua.

A estrita dependência do contexto é exemplificada neste poema de Manoel de Barros, intitulado “Os deslimites da palavra”:

Ando muito completo de vazios.
Meu órgão de morrer me predomina.
Estou sem eternidades.
Não posso mais saber quando amanheço ontem.
Está rengo de mim o amanhecer.
Ouço o tamanho oblíquo de uma folha.
Atrás do ocaso fervem os insetos.
Enfiei o que pude dentro de um grilo o meu
destino.
Essas coisas me mudam para cisco.
A minha independência tem algemas.

Qualquer tentativa de paráfrase afetaria profundamente o efeito almejado pelo poema, da mesma maneira que ocorreria com a música - fenômeno artístico sempre presente no pensamento de Wittgenstein e que abordamos em outros trabalhos. No entanto, um elemento presente na reflexão do filósofo em seus trabalhos tardios é justamente o da crítica à referencialidade da linguagem ordinária, *leitmotiv* de seu livro *Investigações Filosóficas*, que se inicia com uma passagem de Agostinho exaltando o caráter referencial linguístico e que Wittgenstein toma como base para tecer sua crítica a este modelo, não o negando, mas considerando-o apenas mais um, entre tantos possíveis. E mais, se a forma do poema se distancia da forma do texto filosófico, ambas concatenam a visão de espanto em relação ao mundo, tão pertinente ao pensamento de Wittgenstein.

Creemos que o filósofo austríaco entendia a sua forma de filosofar como uma composição poética justamente por essa forma de ver o mundo sempre com inquietação, como se este fosse uma obra de arte de Deus. Motivo pelo qual o autor também aproximou

a investigação filosófica da investigação estética em outra passagem de *Cultura e Valor*. É nesse sentido que olharmos os poemas de Manoel de Barros nos ajuda a compreender a passagem wittgensteiniana que aproxima filosofia de poesia.

Assim como a poesia exige mais de sua fruição do que outras expressões artísticas, a filosofia também exige o comprometimento de quem a estuda. Naturalmente expressões poéticas não são proposicionais e admitem contradições. A poesia também não tem compromisso com a verdade ou com o método, entretanto ela exige a dedicação de seu leitor. Em um contexto contemporâneo pautado pelo superficial, pela técnica e pela velocidade, como defende Paul Virilio em sua sociodromologia, tanto a fruição poética, quanto a atividade filosófica apresentam-se como secundárias, em virtude das tecnologias, dos compromissos burocráticos, do interesse em investimentos financeiros e das relações líquidas das redes sociais. Não há espaço para aquilo que prescinde, para aquilo que não está contemplado na agenda econômica capitalista.

De forma análoga à Manoel de Barros, que encontra no improvável a premissa para seus poemas, Wittgenstein assume que “os resultados da filosofia são a descoberta de um absurdo simples qualquer e as moedas que o intelecto arranjou ao bater contra os limites da linguagem. Elas, as moedas, fazem-nos reconhecer o valor daquela descoberta”. O trecho é o aforisma 119 das *Investigações Filosóficas* e exprime o olhar wittgensteiniano sobre o mundo muito próximo do olhar poético, de se descobrir simples absurdos e analisá-los à luz dos limites da linguagem, da mesma maneira que tais absurdos desafiam tais limites.

Nos parece que tanto a poesia quanto a filosofia, apesar de suas inúmeras divergências, compõem o mesmo prisma de humanidade daquilo que aparentemente prescinde, mas é crucial: o pensamento. Não o pensamento ágil e o dinamismo de relações que o liberalismo defende à exaustão, mas o pensamento que desafia o óbvio, dotado de sensibilidade, de profunda reflexão. O pensamento humanizado.

Ler um poema ou ler um texto filosófico exige não somente o acompanhamento das ideias expressas em linguagem verbal, mas ambos, de fato, são atividades que exigem treinamento e uma percepção apurada da vida e do mundo. Talvez por esses motivos, ambos, atualmente, ocupam majoritariamente as margens dos assuntos discutidos, sempre voltados

à pauta do capital e do facilmente digerível. Ambos, filosofia e poesia, ao fim, configuram-se como elementos de resistência imprescindíveis à mediocridade.

A poesia, para Wittgenstein, se configura, inclusive, como uma forma de escrita que transcende a prosa. É o que podemos inferir a partir da leitura de um trecho de pensamento expresso em 1947 e registrado em *Cultura e Valor*: “Há um limite absolutamente definido para a prosa que sou capaz de escrever e é-me tão impossível ultrapassá-lo como escrever um poema” (p. 119).

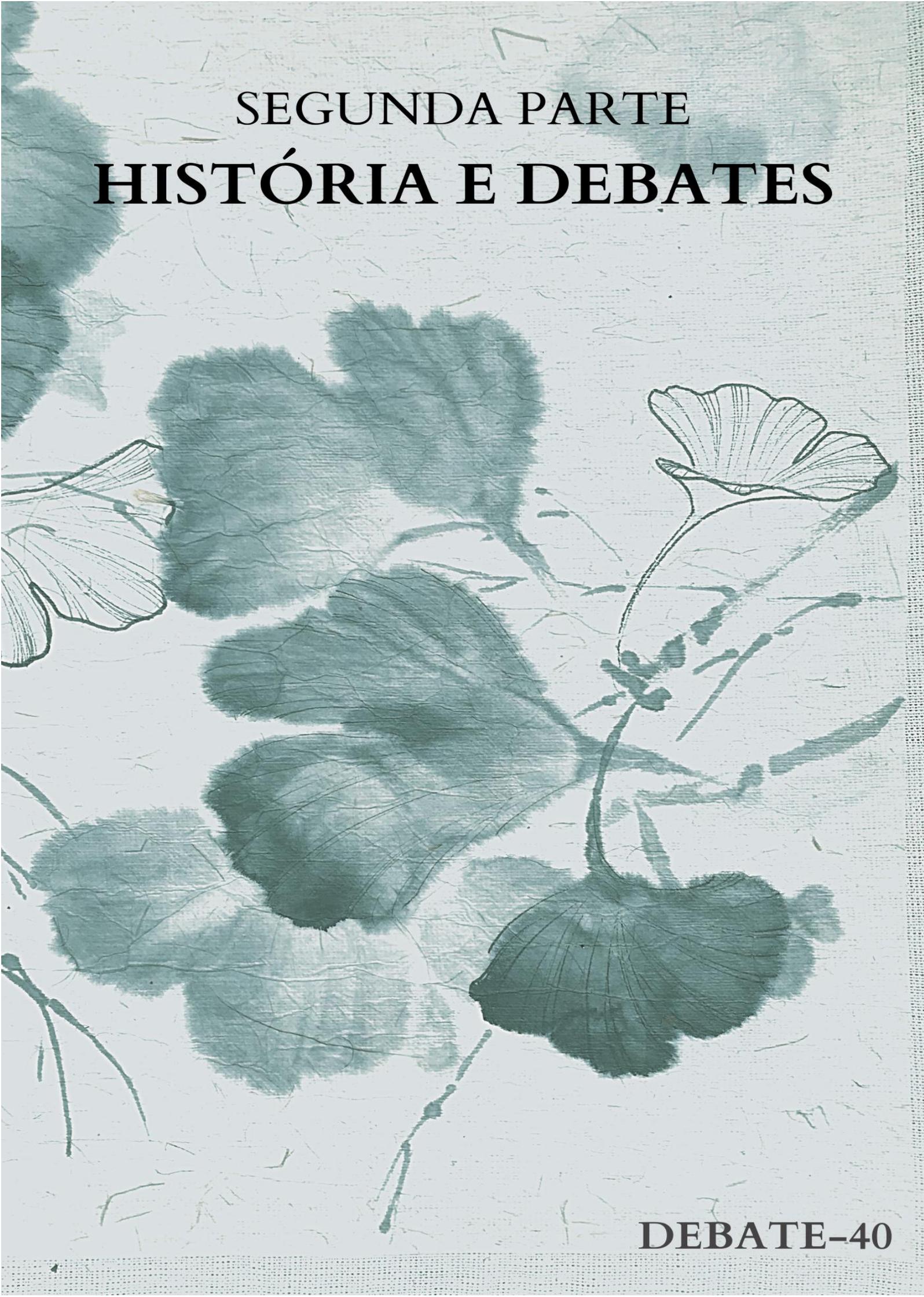
A poesia de Manoel de Barros, distante de qualquer ambição estilística, ou de superação - ou ainda de algum essencialismo -, centra-se no ordinário, no cotidiano, da mesma maneira em que Wittgenstein busca para o cotidiano em suas *Investigações Filosóficas* ao distanciar-se de qualquer resquício metafísico, afinal, foi o filósofo que pretendeu conduzir “as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano”, conforme indica a passagem 116 das *Investigações Filosóficas*.

E é no emprego cotidiano, no uso das palavras, no retorno à infância, na inquietação perante as coisas, que Manoel de Barros erige sua linguagem que se distancia de qualquer ambição metafísica. Uma linguagem que se molda e se forja essencialmente na *práxis* e no uso, afinal, como o próprio poeta afirma: “No descomeço era o verbo/ Só depois é que veio o delírio do verbo”.

Referências bibliográficas:

- Barros, Manoel de. **Meu quintal é maior do que o mundo**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.
- Virilio, Paul. **O Espaço crítico**. São Paulo: Editora 34, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições, 70.
- _____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Vozes, 1994.
- _____. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2017.

SEGUNDA PARTE
HISTÓRIA E DEBATES



DEBATE-40

O que é História?⁴⁷

Ou, reflexões sobre a dialética do tempo histórico, das durações.

Prof. Dr. Sergio Odilon Nadalin⁴⁸

O presente ensaio tem a intenção de visitar questões que, durante pelo menos dez anos, nortearam a programação da disciplina **Teoria da História I** que desenvolvi com os alunos calouros dos cursos de licenciatura e bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Partindo de conceitos básicos, tinha um objetivo em mente: pretensiosamente, abrir mentes e corações para os anos que viriam nos caminhos da graduação e da pesquisa.⁴⁹

Confesso com todas as letras: minha inspiração era o pequeno livro de Marc Bloch, escrito nos últimos anos de sua vida na década de 1940. Seu título vinha bem a propósito: deveria servir para uma “apologia da história” e tinha como referência o “ofício do historiador”.⁵⁰ A minha ênfase era o conteúdo do primeiro capítulo, que versava sobre o **tempo**; ou melhor, o tempo do historiador – as **du-ra-ções** (era assim que eu escrevia na

⁴⁷ *O que é História?* Esta foi a pergunta feita pela Equipe do Canal Debate-40, da Universidade Estadual do Paraná, e que me foi solicitado responder, e cujo texto fundamentou gravação em vídeo divulgado a partir de 08 de agosto de 2021. Ver: <https://youtu.be/LSWWpRRp3nE>. O presente ensaio resulta de uma extensão da minha fala de então. Agradeço a generosidade de Rafael Faraco Benthien, que leu o texto e fez sugestões.

⁴⁸ Professor no Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e pesquisador sênior de produtividade no CNPq.

⁴⁹ Advertência ao eventual leitor deste texto: o mesmo fundamenta-se nas minhas lembranças e num dossiê que preparava para os alunos. Constantemente revisado, muitas indicações e referências se perderam. Nunca teria imaginado escrever um texto sobre as minhas memórias. Por isso, cometo um deslize ético quando eventualmente não lembrar certos autores, cujas referências certamente agora farão falta.

⁵⁰ A edição brasileira foi publicada mais recentemente, com o mesmo título do original francês (BLOCH, 2001) com apresentação de Lilia Moritz Schwarcz. Sua primeira tradução para a língua portuguesa foi publicada em Portugal em 1965, com um título condizente com os objetivos amplos da disciplina (“Introdução à História”).

lousa!). Depois vinha naturalmente Fernand Braudel, de quem virei escudeiro, que se associava a Bloch ao desenvolver a importância do tempo-duração para o historiador.⁵¹

Entretanto, a minha leitura dos textos destes historiadores foi um tanto particular: embora Bloch deixasse isso implícito, eu estava preocupado em re apresentar a História aos estudantes, e destacar o seu lugar entre as outras ciências humanas e sociais – ou, como Braudel insistia, as “ciências do Homem”.

O tempo do historiador: as durações.

Sendo assim, a primeira unidade do programa objetivava-se: a minha intenção seria levar os alunos a compreender a natureza do tempo histórico e sua importância para a constituição do conhecimento da História.⁵² Duas expressões-chaves para o desenvolvimento do curso eram **natureza do tempo histórico** e **conhecimento histórico**.

Para introduzir, eu explicava que o tema do **tempo** nortearia toda a programação do curso. Todavia, para estimulá-los a pensar, começava com a afirmação provocativa de que o “o tempo não existia”!⁵³ Ao menos enquanto “realidade”, afirmava eu. Independentemente das discussões dos físicos e outros, a noção do tempo, no mínimo enquanto duração seria resultado de aquisição mental, fruto da história. Com efeito, a ideia do *de vir*, do *vir-a-ser*, foi e é elaborada, tal como a do amanhã e do futuro, o que teria levado às concepções do *ontem* e do *passado*, bem como, conseqüentemente, do *hoje* e do *presente*. Abstrações, tão somente e que não são inatas à natureza dos homens e das mulheres, não são funções dadas do psiquismo humano.

⁵¹ BRAUDEL, 1978.

⁵² De maneira mais específica, entender que o tempo histórico, a duração, é construção, parte de aquisições mentais, cujas particularidades resultam do próprio processo histórico; identificar os pré-requisitos que permitem a constituição do conhecimento histórico; assim, reconhecer o discurso sobre a História como função de concepções diferentes de tempo – de passado, presente e futuro; compreender como as contradições do contexto intelectual do século XIX engendraram o surgimento da História como disciplina autônoma no quadro das ciências.

⁵³ De fato, tal afirmativa impressionara tanto os estudantes que foram recorrentes, durante anos, comentários a respeito do orador da turma, quando da colação de grau.

Deixando marcas profundas na nossa cultura, o cristianismo era situado por Bloch como religião de historiadores:

[...] Outros sistemas religiosos puderam assentar suas crenças e seus ritos numa mitologia pouco mais ou menos exterior ao tempo humano. Os cristãos tinham por Livros Sagrados livros de história, e suas liturgias comemoram, como episódios da vida terrestre de Deus, os fastos da Igreja e dos Santos. O cristianismo é ainda histórico de outra maneira, talvez mais profunda: colocado entre a Queda e o Juízo Final, o destino da humanidade simboliza, a seus olhos, uma longa aventura, de que cada destino, cada 'peregrinação individual' é, por sua vez, o reflexo; **é na duração, portanto na história**, que se desenrola o grande drama do pecado e da redenção, eixo central de toda meditação cristã⁵⁴.

Desta perspectiva, a história narrada, exemplar, teria como ponto de partida o Éden e um Final: acabaria como começou, no Paraíso, guiada pela Divina Providência. Durante séculos seguimos as lições desta história, ainda hoje cruzando com a própria história da ciência. Histórias evoluindo por etapas, desenvolvidas numa continuidade somente abalada por "acidentes", orientada pelo **progresso** e geralmente indicando dualidades do tipo bem x mal; bom x mau; verdade x mentira; cristianismo x paganismo (ou ateísmo) etc. e, por extensão, civilização x barbárie, moderno x tradicional, desenvolvido x subdesenvolvido e assim por diante. Acidentes na História e dualidades que não interrompiam realmente o destino manifesto, que se coloca no futuro. Nesta perspectiva, a história teria sentido, orientada pela Divina Providência. **Após a morte, ou ainda em vida**. Deste modo, nós a adaptamos a novas situações, novas profissões de fé, determinadas pelo devir da República, da Democracia, do Socialismo... e/ou explicadas por outras entidades, tais como Civilização, Pátria, Nação, *Volksgeist*... Histórias, finalmente, orientadas por uma **temporalidade teleológica** sobre a qual se adaptava a narrativa.

Tempo linear que alimenta as ideologias e os mitos: o mito da superioridade cristã, da superioridade racial e assim por diante. Histórias cujos sujeitos não eram os Homens, sempre iguais pela sua natureza, inseridos no "tempo divino" da eternidade. Um tempo existente

⁵⁴ BLOCH, 2001:42 (grifos meus).

independentemente das sociedades humanas. Tempo inscrito na eternidade e que “carrega” as sociedades humanas, a natureza, o universo... Portanto, **tempo metafísico**, exterior ao tempo humano. Histórias, finalmente, acomodadas às suas “origens” – “começo que explica. *Pior ainda: que basta para explicar. Aí mora a ambiguidade; aí mora o perigo*”.⁵⁵

Por conseguinte, volto à afirmação introdutória que embutia a pergunta “**o tempo, existe ou não**”? Desde os exemplos mencionados, concluíamos que, independente da sua existência real, para nós historiadores e profissionais da História não há dúvida que o tempo só existe, realmente, enquanto componente de nossa experiência social, da construção de uma realidade compartilhada. Concluía então com um senão: sua construção só seria possível a partir de um pré-requisito, uma utensilagem mental adquirida e processada na duração pelas sociedades: a possibilidade do amanhã, conjugado no futuro. É somente a partir daí que sociedades humanas começaram a intuir a ideia do passado, no perfeito, imperfeito e mais-que-perfeito – e a linguagem também se adaptando; e foi assim que as ações conjugadas no presente começaram a ter outro significado. Evidentemente, estamos tratando num único parágrafo de complexas elaborações a respeito do tempo que, distintas em diversas culturas, poderiam demandar milhares de anos.

Deveria ainda completar: estamos nos referindo a algo que “existe”, sem dúvida, para os historiadores. Na medida em que a “matéria” das ciências do homem são as sociedades, o que nos distingue enquanto investigadores é um trato muito especial do tempo. Na imagem de Marc Bloch,

O historiador não pensa apenas o “humano”. A atmosfera em que seu pensamento respira naturalmente é a categoria da duração. Decerto, dificilmente imagina-se que uma ciência, qualquer que seja, possa abstrair do tempo. Entretanto, para muitas dentre elas, que, por convenção, o desintegram em fragmentos artificialmente homogêneos, ele representa apenas uma medida. Realidade concreta e viva, submetida à irreversibilidade de seu impulso, **o tempo da história, ao contrário, é o próprio plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade**⁵⁶.

⁵⁵ BLOCH, 2001:57.

⁵⁶ Idem: 55, grifos meus.

Ouso dizer, ainda, que o objeto da História só tem sentido se “banhado”, “imerso” e, como direi talvez melhor adiante, inserido no tecido de um tempo concreto. Concreto, “tempo verdadeiro”, porque localizado, datado.⁵⁷ Tempo verdadeiro que é, “*por natureza, um continuum. É também perpétua mudança. Da antítese desses dois atributos provêm os grandes problemas da pesquisa histórica*”.⁵⁸ Em consequência, a problemática do historiador desenvolve-se nas contradições do **contexto**.

História é contexto.

Voltando ao tema da linearidade do tempo, Bloch denunciava o “ídolo das origens”⁵⁹ culpando velhos paradigmas característicos da historiografia tradicional. De uma forma ou de outra,⁶⁰ o século XIX forneceu as bases para a renovação historiográfica do início do século XX. Incluía-se assim o relativismo na análise histórica, o que permite hoje compreender a importância do **contexto** para superar concepções deterministas. Dito em outras palavras, não é a “origem” que explica; as explicações para o entendimento do processo histórico dependem muito mais de estímulos diversos diferenciados no tempo (e eu incluiria também no espaço) do que os tradicionais condicionamentos de causa e efeito. Além disso, a busca da origem dos fatos leva aos seus julgamentos, enquanto as novas propostas têm como

⁵⁷ Sempre mencionava ao atingir esta unidade do programa o exemplo dos ciclos econômicos, que na teoria passava por um **tempo**⁰ de expansão → por um **tempo**¹ de (crise e) recessão → por um **tempo**² de depressão → por um **tempo**³ de recuperação... Por conseguinte, “fragmentos artificialmente homogêneos”, como escreveu Bloch. Porém, aplique-se a teoria econômica à “realidade idiográfica” (Wilhelm Windelband), e a isso chamamos História Econômica, datando fenômenos que seguem o padrão da teoria na História, e eu citava **1919** [recuperação/expansão econômica], **1929** [crise e recessão] → **1933-1939** [depressão] → 1939, Segunda Guerra Mundial.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem: 57.

⁶⁰ A meu juízo, sob o rótulo “tradicional” cabe muita coisa, principalmente se for considerada a riqueza da produção historiográfica do século XIX. É por isso que não estendo o tema para além desta nota.

fundamento as suas compreensões (como escreveu Lucien Fèbvre, a "História não se julga, compreende-se").⁶¹

Enfatizando o relativo, essas causas e efeitos, antes determinadas principalmente pelo fluxo mecânico do tempo, encontram suas explicações em função de contraditórias determinações estruturais, construídas em função de permanências, mudanças, continuidades, descontinuidades que *du-ram* – determinações que constituem imagens mentais que utilizamos para qualificar os “acontecimentos”. Grifando o que já havia mencionado brevemente acima, alcançam as histórias do presente, conjugado no passado: *aconteceu, acontecia, acontecera*; de modo igual a histórias localizadas no passado, cada tempo, cada *momento*, também com seu pretérito, com seu presente e seu futuro. Assim sendo, é objeto do historiador a busca nos sujeitos de suas aspirações para os dias e anos que viriam: os limites entre o que é presente e o que é passado elaboram-se de maneira abstrata, parte de construções mentais.

Termino este item com um exemplo: ao nos debruçarmos sobre *o que aconteceu* na França em 1789, temos de ampliar o *contexto* para entender como o *passado* gerou a queda da Bastilha. De modo igual, perguntar-nos o que era *previsível, possível ou provável* para os parisienses *-durante* aqueles acontecimentos, e então teremos um quadro completo dos problemas concernentes. Afinal de contas, os revolucionários e os franceses em geral agiram em função da *memória* do passado avivada no *seu presente*, e da expectativa que tinham dos seus atos – eles agiram para mudar o que esperavam para o *futuro*.

É o que também nos move enquanto sujeitos do nosso *presente*...

⁶¹ Como também escreveu Marc Bloch, *uma palavra (...) domina e ilumina nossos estudos: “compreender”* (BLOCH:128).

A multiplicidade dialética do tempo histórico; categorias de durações.

Ao reconhecer as virtualidades das durações para a produção do conhecimento histórico, o historiador de alguma forma está admitindo que sua problemática deve ser *historicizada*, ou seja, inserida no tecido do tempo histórico. Então, para dar forma ao problema, o profissional da história deve formatá-lo nas durações, tendo como referência a concretude (aparente?) da cronologia. De modo que, ao recuperar os eventos pela datação, os *fatos* construídos assumem existência concreta em ações pretéritas – mesmo que, como indiquei acima, as ações pretéritas localizem-se no presente.

Definido e historicizado o problema, o historiador passa a equacioná-lo com os métodos apropriados, a começar pela utilização adequada do tempo. Para isto, localizado cronologicamente, recorta o “tecido temporal”, desfiando suas “tramas” e “urdiduras”, segundo os seus objetivos. É assim que localiza o fato no mencionado tecido e, passo seguinte, incluindo-o no colorido das complexas relações contraditórias entre as *n diacronias*, *n urdiduras* [→] e as *n sincronias*, *n tramas* [↓] possibilitadas pelo recorte.

Presente, futuro, passado – categorias abstratas, como escrevi acima. Continuo com outra abstração, afirmando que a duração, enquanto continuidade, *não existe*. Tal como um filme constitui a sequência de milhares de fotogramas, e uma peça musical a sequência de notas, de modo semelhante é possível afirmar que **a continuidade histórica, as diacronias – que também têm suas imagens e ritmos –, associa *n* descontinuidades, na diacronia**

[→↓→↓→↓→].⁶²

⁶² Não estou de acordo com a opinião da Dra. Elisabeth Torresini, historiadora e professora, que mantém um blog no qual escreveu sobre diacronia e sincronia. Em resumo, disse ela que (...) “Quando trabalhamos com a sucessão dos acontecimentos, entramos no universo das cronologias e dos processos que definem a forma **diacrônica**. Nesse caso, a palavra é a linearidade e a sucessão dos acontecimentos. (...) Porém, quando precisamos sincronizar os acontecimentos, quando comparamos épocas ou avaliamos as práticas culturais, sem colocar em primeiro plano os aspectos da cronologia ou da evolução delas, tendemos a adotar a **noção sincrônica do tempo histórico**. Nesse caso, o que importa é a sincronia das diferentes épocas ou práticas sociais, sem levar em conta a evolução ou a sucessão. Estuda-se a vida privada, por exemplo, em diferentes épocas, sem a preocupação com a origem, o progresso, as causas e consequências e, sobretudo, com a linearidade do tempo”. Disponível em <http://metodosdahistoria.blogspot.com/2012/02/tempo-historico-diacronia-e-sincronia.html> - acessado em 16 de dezembro de 2021.

Em função dessas questões, estas durações podem primeiramente ser qualificadas como *curtas* e *longas*, lembrando que estes adjetivos têm sentido e relevância relativa. Vejamos: via de regra, um acontecimento qualquer se define como de curta duração, e exemplifico com a Revolução Francesa de 14 de julho de 1789 (queda da Bastilha). Mas o 14 de julho formalmente *durou* 24 horas – e a que horas, exatamente, a Bastilha caiu? Ruiu assim, de vez, ou o acontecimento durou algum tempo? Continuo com as indagações: foi *isto* a Revolução? Afinal, sob a perspectiva da historiografia, a Revolução permite associar *todos* os acontecimentos que decorreram, vamos dizer assim, da proclamação da Assembleia Constituinte até a ascensão de Napoleão Bonaparte;⁶³ acontecimentos interligados diacrônica e sincronicamente. Se for assim, todos os acontecimentos de um período de vários anos constituem acontecimento maior – com maior duração –, e continuamos a chamar estas descontinuidades de “Revolução Francesa”. Tempo curto?

Um tempo curto e, por oposição, um tempo longo. Para isto, de novo temos de operar abstratamente: o que significa realmente longo? ... e muito longo? ... ou, não tão longo? Digamos que, para lhe dar substância, tem de ser longo o bastante para sustentar uma arquitetura social, um sistema tal como, por exemplo, o feudalismo europeu. Embora se possa discordar a respeito de quando começa e quando termina, e se esteja de acordo de que o feudalismo estivesse em constante transformação, sem dúvida alcança longa permanência. Além disso, sua concretude define-se também num espaço onde a história desenvolve-se de modo único – basta lembrar que na Rússia czarista resquícios deste tipo de organização social sobreviveram até a virada do século XX.

Na estrutura, movimentam-se notadamente forças de inércias, conservadoras, que pressupõem continuidades que se contradizem às forças tendentes às mudanças, forças inovadoras – e aqui sim, constituindo *uma só* organicidade tendendo à longa duração. No âmbito dessas estruturas vislumbram-se grupos sociais distintos, com distintos ritmos de transformações e que, de forma ou de outra, estão relativamente em conflito. Ocorre-me o

⁶³ Observo que esta periodização, baseada em critérios objetivos, é escolha do historiador.

exemplo da nobreza, do clero e dos servos, que conviviam no sistema feudal europeu ocidental, cujas contradições viram nascer e crescer a burguesia, junto às cidades.

Anoto, ainda, que o historiador recorta o tempo (e o espaço) em função de *sua* problemática: por exemplo, tendo como tema a história das religiões, o cristianismo constitui uma longa duração em permanente mudança; na perspectiva mais ampla da história econômica, o capitalismo define ampla estrutura social e estruturas ideológicas; no plano de uma história social agrária, o campo agrícola estrutura-se na longa duração e, voltando ao primeiro exemplo, é possível problematizar a estrutura de um campo agrícola no sistema feudal – arquiteturas, uma dentro da outra e articuladas. Em síntese, nas sociedades humanas serão tantas as estruturas, distintas, mas correlacionadas contraditoriamente, quantos forem os temas eleitos pela temática escolhida e em função da imaginação do historiador: família, sexualidade, moda de vestir, práticas alimentares, festas, sociabilidades, medicina, doença etc. enfim, englobadas ou não por grandes rubricas como cultura, sociedade, demografia, economia política, ideologia e assim por diante.

Pois é, mas e se aventarmos, entre a longa e a curta, uma duração *média*? Penso que Bloch não tinha pensado nisto, pelo menos explicitamente – a ideia teria sido de Braudel. Vocês verão que se trata de uma boa sacada, conceituar uma temporalidade situada entre o acontecimento e a estrutura, apesar da aparente dificuldade de conceituar o que é “médio” na perspectiva das durações.

Imaginemos um espectador da queda da Bastilha. Um sujeito qualquer, mas que está sentindo o ambiente de tensão em que estava metido. Este era o presente desse espectador, no qual convivia com outros parisienses do final do século XVIII. Tal presente parecia anunciar um futuro difícil; aliás, como já tinha sido o seu passado, e cuja crise não parecia que iria terminar com as ruínas da fortaleza – mas isto o sujeito ainda não sabia. Este era o contexto em que vivia; pré-revolucionário, sabemos nós, mas nosso sujeito da mesma forma não saberia disso. Contexto que sincronizava com a Revolução Francesa, enquadrando nosso sujeito, seus camaradas, o próprio Luis XVI, Napoleão Bonaparte e outros na mesma *conjuntura*. Como aventei antes, um contexto demarcado por cerca de 10 anos, mas que, bem

vistas as coisas, daria para ampliar incluindo parte do reinado de Luis XVI. Tarefa do historiador, mas que tem de ser historicamente justificada.

Em síntese, a palavra-chave para determinar as conjunturas é *sincronia* [↓]. O contexto, o tempo médio, a conjuntura define-se pela constatação do historiador de *relativas sincronias* de acontecimentos na *diacronia*. Acontecimentos que ocorrem num determinado momento, num determinado presente: na época da Revolução Francesa inclui não só a Bastilha mas todos os fatos relativamente ligados pela trama e urdidura dos tempos revolucionários. Acontecimentos que a historiografia marca tradicionalmente como fim do Ancien Régime, o fim da Idade Moderna – acontecimentos que assinalam mudanças estruturais.

Um problema metodológico: o tema da “mutação”⁶⁴.

De acordo com o que afirmei acima, a sucessão de descontinuidades podem aparentar continuidades. Contudo, como historiadores estamos procurando “rupturas”, descontinuidades pronunciadas; enfim, mudanças no tempo-duração. Segue-se, por conseguinte, a questão: qual a categoria de mudanças que nos preocupa? São aquelas como que digeridas pelo tempo e que se configuram como parte do nosso cotidiano? Ou, revendo o caso da destruição das “torres gêmeas” em 11 de setembro de 2001 e sua repercussão na História do nosso presente, as mudanças decorrentes, suas consequências? Estou, pois, assinalando a *mesmice* e o *mais do mesmo* de todo o dia em contraposição com o fulgir de nova era, pelo que nos cabe observar desde então, tendo em vista sinais de um *rompimento* com o passado anterior e a construção de novas estruturas.

Em consequência, define-se um problema conceitual: *como se passa de estrutura a outra na História?* Propõe-se uma data que seja consenso entre os historiadores (1789 ou 1917, por

⁶⁴ Este item organiza-se inspirado em LADURIE, Emmanuel le Roy. Événement et longue durée dans l’histoire sociale: l’exemple chouan. In: **Le territoire de l’historien**. Paris: Gallimard, 1973. Pp. 169-186 e na leitura deste artigo feita por BOTTMANN, Denise (**História: Questões & Debates**, 7(13):280-288).

exemplo, ou 2001 – ainda mais porque este ano marcava o início do novo milênio). Imagino que a minha ideia a respeito da importância do 11 de setembro na história contemporânea não seja original, e que outros já a consideraram como que assinalando o advento de nova era.⁶⁵ Porém, creio que é importante refletir mais sobre a questão; ou seja, que o fato e sua extraordinária amplitude global não foi *previsto* ou, dito com outras palavras, teria sido como que um *acidente* na História, ou fruto de um acaso...⁶⁶

Com efeito, para um historiador preocupado com as estruturas, o acontecimento deve, ou pode, ser explicável na longa duração como episódio previsível. Sempre será uma opção do investigador destacá-lo.⁶⁷ Assim, estudando o tema do terrorismo,⁶⁸ busco no nosso presente o acontecimento relevante de 11 de setembro e problematizo até que ponto esse evento poderia ser previsto na dinâmica das estruturas construídas em torno do tema. Seria ou não um *acidente*, algo *imprevisível*, fruto de um “acaso” ou seria um acontecimento *presumível*, *possível* ou mesmo *provável*? A análise do historiador teria de reconstruir o contexto e o processo de desenvolvimento do terrorismo, e a maior ou menor determinação das sincronias adequadas aos acontecimentos *anteriores* a 2001 e o que aconteceu com as sincronias que se desenvolveram *após* 2001. Assim, escolher e justificar **o que era previsível numa estrutura dada e o que era possível, mas não provável** (a ocorrência, por exemplo, de

⁶⁵ Até pelo exemplo que se segue neste texto desenha-se a influência de juízos de valores: ao escolher seus temas, o historiador muitas vezes deixa-se apanhar por armadilhas. Tenho consciência disto. Em grande parte o fenômeno do terrorismo, principalmente “islâmico” (as aspas significam que não encontrei outro termo – injusto para a maioria dos islamitas – para designá-lo), está alicerçado nas estruturas da fome, da miséria, e da exploração humana que se caracteriza por continuidades que duram séculos atingindo os dias de hoje, matando pela doença e pela fome mais indivíduos do que aqueles que morreram em função do ataque às torres gêmeas, ou daqueles todos que somados desapareceram em função da “guerra do terror”...

⁶⁶ Eu lembro que, colocada a questão do “acaso” (existe o *acaso* na História?), esta possibilidade sempre gerou grandes discussões em sala de aula, chamando a atenção, novamente, que se tratava de uma turma que acaba de entrar na Universidade, cursando o primeiro semestre letivo.

⁶⁷ O exemplo que me ocorre foi um *fato* que poderíamos definir como de curta duração e que mereceu da parte do historiador profunda investigação, relativo a uma batalha ocorrida na Idade Média. DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

⁶⁸ Chamo a atenção para o uso deste termo, “terrorismo”, corrente na mídia, mas que é outra armadilha imposta aos historiadores. Estou ciente dos juízos de valor imputados a esta palavra, “terrorismo”. Quando escolhemos um lado da história e outro lado é constituído por malvados, o terrorismo está sempre *daquele* lado. Esquecemos, por exemplo, que os alemães chamavam desta forma os membros da Resistência à ocupação da França durante a Segunda Guerra Mundial.

um acidente), constitui um problema teórico-metodológico suscitado pela temática das durações.

Enfatizando: se tudo é previsível, “acazos” e acidentes não existiriam na história e os eventos sempre seriam explicáveis pela estrutura. Porém, sem desmerecer esta abordagem, não estaríamos assim tirando a graça do estudo da História? Uma História sem mudanças? Com efeito, as coisas não se passam assim. Nas estruturas características do século XX, por exemplo, não existiriam ao lado dos episódios previsíveis (digamos, uma ocorrência com homem-bomba na frente de um restaurante em algum lugar do mundo, fruto de ataque terrorista), aqueles possíveis, mas não previstos, e que aconteceram? – novamente o caso das torres gêmeas...

O nosso futuro, como o futuro dos novaiorquinos em setembro de 2001, encontra-se aberto, mas este “aberto” é relativo. Quanto mais próximo do presente, mais é possível conhecer o futuro e, ao contrário, quanto mais distante, mais o futuro nos escapa. As estruturas mostram realidades potenciais, e em cada momento do tempo – talvez melhor, no limite, em cada descontinuidade – passa-se destas para *uma única realidade que acontece ou que aconteceu...* Novamente, busco o exemplo com as torres gêmeas. Durante anos, Osama-bin-Laden planejou o futuro ou *um* futuro, tentando controlar todas as variáveis para que o ataque tivesse resultado positivo para os terroristas. Variáveis conhecidas e previstas em função da realidade conhecida. Entretanto, em função de variável não planejada, tudo ou parte do planejado poderia dar errado (como de fato ocorreu com um dos aeroplanos sequestrados, provavelmente tomado pelos passageiros). Mas o resto do que foi planejado *de fato* aconteceu, tal e qual, e cada piloto dos dois direcionados às torres gêmeas e daquele dirigido ao Pentágono sabia com certeza de sua morte futura – certeza que se tornava tanto mais absoluta quanto mais chegasse perto do alvo, seu destino final.

Saliento: deve-se ter em conta que, teoricamente, cada continuidade que constitui, ao microscópio, um conjunto de descontinuidades, está sempre aberta, no âmbito das estruturas, a *n* possibilidades em cada *momento* do presente-futuro. Grife-se que, para além da atualidade, os referidos momentos podem localizar-se em qualquer recorte no passado. De todas essas *n* probabilidades somente *um* – e não mais que um – resultado é obtido: o

que de fato aconteceu, e o que ocorreu pode ter sido resultado de um estímulo oriundo das próprias estruturas como foi, por exemplo, o ataque às torres gêmeas.

Se um conjunto de continuidades (durações) sofrer mudanças significativas no futuro, teremos igualmente significativas mudanças estruturais. Lembro-me de ter lido reportagem na Folha de São Paulo, há muitos anos, sobre uma conferência de Edgar Morin.⁶⁹ Ele chamava a atenção de que novas espécies nunca surgem por necessidade, como consequência lógica em determinada linha evolutiva. É o caso tão significativo da origem de novas cepas do Covid-19. São as antigas gerações de vírus que, ao multiplicarem suas reproduções desordenadamente, sofrem mutações em indivíduos de nova espécie, transformações genéticas aleatórias, mas que ainda incorporam o dna do indivíduo original. Trazendo o conceito para as sociedades humanas, **o novo na História nunca estaria dissociado do acidente**. O novo seria consequência de um *erro* na perspectiva da evolução linear, ordenada, das gerações. Em síntese, as mudanças significativas passam sempre pelo *desvio da norma*. O que poderíamos chamar, com cuidado, de “rupturas” constituem resultado da *desordem* nos processos evolutivos. A rigor, não existem rupturas na História.

Para finalizar, caracteriza o “ofício do historiador” a utilização do tempo/duração como parte do seu arsenal teórico-metodológico. Ao tratarmos do nosso objeto, recortado de uma determinada “realidade” datada, nós o desconstruímos na problematização “desafiando-o” na sua historicidade em função da dialética entre as diacronias e sincronias. Em seguida, ao responder à problemática, reconstruímos, costuramos novamente o objeto, tendo em vista as perguntas que fizemos, por meio da narrativa. Assim, produzimos conhecimento histórico.

⁶⁹ Foi o próprio Edgar Morin que construiu a imagem da evolução biológica e das mutações para adequá-la à dinâmica do processo histórico, em conferência pronunciada no Instituto de Filosofia E Ciência Social da UFRJ, intitulada *A História Velha e a Nova História*, Folha de São Paulo, 28.08.1981.

Referencias bibliográficas:

- BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- BOTTMANN, D. L'exemple chouan. **História: Questões & Debates**, 7(13):280-288, dez.1986.
- BRAUDEL, F. História e ciências sociais. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LADURIE, E. le Roy. Événement et longue durée dans l'histoire sociale: l'exemple chouan. In: **Le territoire de l'historien**. Paris: Gallimard, 1973. Pp. 169-186.

11 de Septiembre de 1973. Pasiones y dolores de una memoria.

Prof. Dr. Carlos Sandoval Ambiado⁷⁰

La retentiva que aquí se presenta nace de recientes episodios:

El inicio del proceso constituyente que ambiciona mejorar la democracia chilena desmontando la espuria Carta Política heredada de la Dictadura Pinochetista que consagró el antinatural sistema neoliberal.

El quince de diciembre reciente los Tribunales de Justicia dictaron auto procesamiento de mis torturadores por los delitos de “*secuestro con grave daño y aplicación de tormentos*”.

Por último, millones de chilenas y chilenos decidieron llevar al Gobierno una coalición compuesta por las izquierdas de mi país; abriéndose así una puerta hacia mayor justicia social.

Todo a menos de medio siglo del derrocamiento del Presidente Salvador Allende Gossens iniciando la etapa más oscura y dolorosa de la Historia de Chile. Período en el que se desató una cruel persecución a los militantes de izquierda, a los revolucionarios y, en general, a todas las organizaciones sociales. Miles de asesinados, miles de desaparecidos, miles de

⁷⁰ Especialista em História Social e de Movimento de Trabalhadores. Mestre em Educação. Doutor em História. Nascido na cidade de Penco, filho de Constanza (uma agente de limpeza) e Carlos (líder de trabalhadores locais). Foi preso e torturado pela ditadura de Pinochet em 1975; expulso do país em 1976 e esteve exilado na Alemanha até fins de 1978 onde continuou os seus estudos na Universidade Karl Ruprecht, Heidelberg. Regressou ao Chile para continuar as lutas pela Democracia nos anos 1980. Foi professor da Universidade Los Lagos, Universidade de Viña del Mar, Universidade Metropolitana de Ciências e Educação de Santiago. Foi um dos fundadores do Colégio Paulo Freire, Santiago, e posteriormente, da Fundação Paulo Freire. Link para os vídeos do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=a6FZZbO8wuc> | <https://www.youtube.com/watch?v=WpBRKbZ-kAs&t=68s>

torturados y encarcelados fue la condición óptima que debía cumplirse para instalar el modelo económico neoliberal, antinatural por esencia.

Como el pasado se construye desde el presente, como el pretérito se modela y resignifica desde el hoy, como el acaecido se lee con el lenguaje de hoy, en este artículo se comparte las pasiones y dolores de una memoria que se llena de recuerdos, detonados por las actuales y exitosas luchas ocurridas en mi país. Con ustedes dejo estas evocaciones para que sirva de testimonio para quienes, en nuestro rebelde, selvático, árido, huracanado y de altos macizos territorios construyen esperanzas.

Esta pequeña remembranza es parte de un relato más extenso, que ocupa un lugar en una autobiografía que busca dar cuenta de quien soñó (y aún lo hace) con una sociedad más justa, solidaria y feliz.

La fractura de la esperanza.

Ver que en unos meses se cumplirá medio siglo del Golpe de Estado y sentir que empieza a quedar atrás, poco a poco, el modelo político y económico que causó profundas heridas en la sociedad, que acarreó las inequidades socioeconómicas solo vistas a fines del siglo XIX me traslada a aquel día, el 11 de septiembre de 1973, que con la pubertad a cuestas, abrigándonos con la esperanza y buscando savia de valentía en el marxismo, un pequeño grupo de jóvenes provincianos --- muy mal armado --- estuvo dispuesto, a costa de sus cortas vidas, defender el proceso de cambios, iniciado por el Presidente Allende y que estaba siendo destruido por una ultramontana alianza entre civiles confesionales, financistas internacionales y militares nativos. La más grande de las conspiraciones de la derecha chilena daba sus frutos: el Palacio de Gobierno, La Moneda, era destruida, el Presidente yacía con su cráneo destrozado y se iniciaba la más larga ronda de asesinatos.

La pregunta que los muchachos provincianos se hicieron era qué había fallado; ¿sería la política *"reformista"* de la que acusábamos a la Unidad Popular?; ¿sería el *"ultraizquierdismo"* que nos imputaba un sector de las izquierdas chilenas?; ¿sería que el

imperialismo era invencible? Pero la pregunta lacerante fue ¿qué se viene? Nunca quedó claro para la totalidad del grupo. Oficialmente, desde “arriba” del Partido, de nuestra organización revolucionaria, nos dijeron que era “gorilismo”, nadie de nosotros pudo entender que significaba esa definición; era más usual que nos habláramos de “fascismo”, pero tampoco era muy ajustado a la realidad: nadie veía camisas pardas marchando por calles y avenidas. Solo podíamos toparnos con centenas de allanamientos, verdaderos asaltos a viviendas, sedes sociales, locales de partidos políticos, realizados por jóvenes vistiendo uniforme militares y armados con fusiles. Muchachos que en ocasiones habíamos conversado en la plaza del pueblo y compartido un cigarrillo, ahora mostraban siniestras sonrisas y amenazantes miradas mientras llevaban a algún militante izquierdista amarrado de pies y las manos con alambres.

Era el mes de la primavera, sin embargo, un largo e inclemente invierno cayó en nuestra sociedad. Y, lo peor de todo fue que nos sorprendió a la intemperie.

Construyendo resistencia y sobrevivencia.

Así como fue destruido el palacio de Gobierno, fue hecha trizas nuestra cotidianeidad y amagó nuestro sentido de pertenencia e identidad. Aunque poco se entendía o visualizaban las intenciones de aquella cruzada “cristiana occidental” que venía a combatir al “*maligno marxismo*” era necesario resistir para sobrevivir. No había otro camino, pero comprobamos (una vez más) que sin experiencia propia difícilmente se superarían los breches que nos coloca la lucha social.

Los manuales guerrilleros, como el del Che o el de Marighela, poco contribuían a nuestros propósitos. No porque fueran técnicamente malos, sino porque eran réplicas a otros escenarios. Así es que a *improvisar* y *autoeducarnos* en la construcción de más una dimensión en nuestra vida social: era la clandestinidad. No hablamos de *ilegalidad*, que de por sí, la clandestinidad encierra acciones ilegales. Hablamos de una suerte de enajenación vital,

hablamos de doble o triple formas de mostrarnos, de actuar, de hablar, e incluso de sentir, todo según las circunstancias y los objetivos para recuperar la democracia.

En el averno: con amor y vida.

De madrugada los golpes en las gruesas puertas de la casa de mis padres se hicieron sentir. Habían pasado más de dos años desde el Golpe de Estado, más de veinticuatro meses que desarrollaba, junto a otros compañeros, actividades clandestinas de resistencia y sobrevivencia. A hurtadillas me asomé por una de las ventanas de la pieza que ocasionalmente ocupaba y vi que la mano siniestra de la represión me estaba alcanzando. Uno piensa, más bien desea, tener una posibilidad de escapar de aquellas garras. Pero era prácticamente una ilusión.

Cinco camionetas Chevrolet C-10, sin toldo, sin placas patentes, sin logo alguno que las identificara, estacionadas en el frontis del domicilio, varios individuos apostados tras los arboles callejeros y cuatro hombres agolpados en las puertas de la casa, todos armados, inhibieron los intentos de fugarse.

Las puertas, casi el borde del desplome por los golpes, fueron abiertos por mi padre. Un tropel de descontrolados sujetos ingresó golpeando y gritando. La intimidad de la familia, la pureza de la morada fue violada, fue mancillada por Agentes del Estado, encargados de la represión y el exterminio. Robos, golpes, insultos y amenazas fueron la impronta de la *doctrina de seguridad nacional* que combatía sin cuartel al *enemigo interno* y como tal fui engrillado, los ojos vendados y subido a una de las camionetas.

Al salir de la vivienda mi madre me cogió el rostro y me dijo “*espero que te comportes como un hombre y vuelvas con la frente en alto*”. El útero había hablado, la decencia había sentenciado y no cupo otra cosa que ser consecuente con esas palabras.

Allí uno de los sujetos me preguntó si tenía cinturón mientras me goleaba, al parecer con un fierro forrado con caucho. El *tour* represivo sería largo, era poco antes de las cuatro de la madrugada y las bestias babeaban por más víctimas. Esta sed por más dolor los llevó a

poblaciones obreras, a casas de los *pobres de la ciudad* para asaltar impolutas moradas en busca de más *enemigos*. Por un pequeño corte de la venda vi cómo arrastraban a un poblador; no lo conocía y dudé que fuera militante del mirismo. Por el contrario, tuve la certeza que no lo era. Quizás en algún momento, aquel hombre, se involucró en una toma de terrenos y así obtener una vivienda. Sin embargo, por ese solo hecho se había convertido en un *antipatriota*. Es que para los sátrapas del modelo en construcción deseaban convertir la propiedad en algo *sacro* y, los derechos sociales en *mercancías*. Por ello quién hubiese atentado contra la *sanctitas* posesión de un terreno pasó ipso facto a la calidad de delincuente, extremista, enemigo de la Patria. En esa condición también fue llevado al averno aquel joven poblador.

Al despuntar el sol primaveral, rauda la camioneta ingreso a un oculto lugar. Solo años más tarde sabría que era El Morro, una instalación de la marinería chilena ubicada en la ciudad de Talcahuano. A empujones y golpes me llevaron a una oficina, donde fui recibido por un sujeto que con voz ronca gritó "*por fin llegaste Pablo*". Era el "*Ronco*", así lo llamábamos los prisioneros, que agregó "*cabrito, ubícate en el lugar que corresponde. Nada de héroes, aquí todos hablan*". Hizo que me sacara la venda y vi un organigrama, poco sabía de la estructura partidista en Concepción, sólo tenía claro que no podía revelar mi papel dentro del MIR local. Por lo demás, era poca la información que tenía por la manida compartimentación orgánica que (supuestamente) aplicábamos.

El *Ronco* ordenó "*papel y lápiz pa' este huevón*". Fue lo más kafkiano que vivía hasta esos minutos. Cómo entender la orden de que hiciera una declaración "*libre*" en un centro de torturas. Era la burocracia de los Agentes del Estado que galopaba en ese antro. Alrededor del mediodía terminé la "*declaración*". No le gustó al "*jefe de jefes*" y mandó "*entrevistarme*"; o sea a torturarme. El lugar donde lo harían, provocadoramente lo llamaban "*embajada*" y así mofarse del lugar donde miles de chilenos y chilenas se refugiaban para escapar de la muerte. A golpes de un "*tonto de goma*" fui llevado a un especie de subterráneo donde me obligaron a desnudarme a lo que me negué, obteniendo una brutal golpiza mientras me arrancaban la ropa.

En esos zamarreos saltó de mi cuello un crucifijo que siempre llevé conmigo. Jamás lo pude recuperar. Desnudo me amarraron a un catre de fierro, me colocaron un inmundito trapo

en la boca diciéndome “*cuándo quieras hablar, para un dedo*” para luego iniciar la aplicación de electricidad en todo el cuerpo, pero especialmente en los órganos genitales. Entre las múltiples convulsiones que daba se me corrió la venda de los ojos y vi al “*Ronco*”, al “*jefe de jefes*” sentado tomando notas de lo que yo decía. Parecía un oficinista, un burócrata registrando algún reclamo. Seguía la locura kafkiana.

Nada dejaba satisfecho al grupo de *entrevistadores*. Solo cuando desfallecí suspendieron la “*conversación*” sacándome luego al patio con la advertencia de que no tomara agua. Hinchado, sediento, dolorido hasta en el alma, clamando por agua quedé allí, en el pedregoso suelo. Así estaba cuando pasó por mi lado otro individuo que me preguntó “*tení sed*” a lo que respondí si: “*aquí tení para servirte*” y orinó en mi cara.

Era la agonía de la dignidad, el insulto a la vida, el reino de la maldad.

Al rato me llevaron al calabozo; tiritaba de pies a cabeza. El miedo y la indefensión corrían por mi piel. Y fue allí, en aquel instante donde reemergió la vida. Un prisionero de apodo “*Pelao*” me dijo *acérquese camarada*, con desconfianza me impulsé a su lado. A “*Pelao*” en susurros le escuché decir “*compañero la derrota de estos huevones está en que sigamos viviendo*, para luego acariciarme durante unos minutos la cabeza. La solidaridad triunfó sobre el desamparo; la maldad fue barrida por la bondad; la vida venció a la muerte. Y, pude resistir, pude vivir. Los represores fueron derrotados; la dictadura no era imbatible. Solo pensaba volver a la lucha y así muchos lo hicimos.

Una vez más Hannah Arendt tuvo razón:

Es sin duda posible crear condiciones bajo las cuales los hombres sean deshumanizados -tales como los campos de concentración, la tortura y el hambre- pero esto no significa que esos hombres se tornen animales; y bajo tales condiciones, el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas⁷¹.

⁷¹ ARENDT, Hannah. Sobre la Violencia. Trad. Guillermo Solana. – Madrid: Alianza Editorial, 2005, p.85.

Sobre o genocídio.

Prof^a. Dr^a. Naiara Krachenski⁷²

Historicamente, o conceito de genocídio tem sido um campo de disputas, seja no âmbito dos debates acadêmicos, seja na esfera dos tribunais internacionais, ou mesmo diante da opinião pública. No entanto, ainda que vejamos frequentemente o uso desse termo em reportagens, livros e mesmo em falas acusatórias contra políticos contemporâneos, é preciso compreender que o conceito de genocídio tem uma historicidade própria e pode ser pensado a partir de definições mais ou menos abrangentes.

O termo *genocídio* foi cunhado no ano de 1944 por Raphael Lemkin, professor de Direito Internacional. A palavra genocídio surgiu a partir da palavra grega *genos* (povo, raça) e do sufixo latino *cide* (proveniente de *caedere* = matar). Para Lemkin (2010, p.14),

Por genocídio nos referimos à destruição de uma nação ou de um grupo étnico. (...) Significa um plano coordenado de diferentes ações objetivando a aniquilação do grupo. (...) O genocídio é direcionado contra um grupo enquanto uma entidade e as ações envolvidas estão direcionadas aos indivíduos, não pelas suas capacidades individuais, mas por pertencerem a este grupo.

De acordo com Lemkin, portanto, o genocídio se constitui em um caso de extermínio limite uma vez que consistia em uma “multiplicidade de ações destinadas a destruir as bases

⁷² Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora de História Contemporânea e de História da África do Colegiado de História da Universidade Estadual do Paraná *campus* União da Vitória. Pesquisadora Colaboradora do Laboratório de Estudos em História da África da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: nkrachenski@gmail.com.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=CxPHoD7Lo-w&t=270s>

de um grupo enquanto grupo” (BRUNETEAU, 2009, p.15). O genocídio era, ao fim e ao cabo, a síntese de diferentes formas de perseguição e destruição. Na obra *Axis Rule in Occupied Europe* ele apresenta o caso dos armênios exterminados pelo governo Turco-Otomano em 1915, bem como a perseguição e os massacres do povo judeu sob o regime nazista que estava ocorrendo na época da escrita desse trabalho. A proposta de Lemkin (2010, p.14) não foi designar uma prática nova, mas “estigmatizar uma prática secular da humanidade designando-a como crime em virtude do Direito Internacional”. Interessante constatar que, mesmo o debate de Lemkin ter vindo à público em 1944, o crime de genocídio não foi incluído nas sentenças dos Tribunais de Nuremberg que ocorreram no ano de 1945 – os condenados responderam a crimes de guerra e a crimes contra a humanidade.

As primeiras discussões sobre o crime de genocídio na Organização das Nações Unidas se deram a partir de dezembro de 1946. Nesse momento, na Resolução 96 da ONU, genocídio foi definido da seguinte forma: “*uma negação do direito à vida de grupos humanos, sejam eles raciais, religiosos, políticos ou de outro tipo*”. Pela primeira vez, o crime de genocídio estava submetido ao Direito Internacional e passou a constar enquanto uma categoria distinta do crime contra a humanidade. De acordo com Bernard Bruneteau, ao incluir a noção de “grupos políticos” a proposta da Assembleia Geral da ONU ampliava as primeiras definições de Lemkin, ao mesmo tempo em que irritava a um importante personagem na aprovação do Direito Internacional: a União Soviética, que se negou a assinar o documento proposto nesses termos.

Dessa forma, a definição de genocídio adotada pela Convenção da ONU em 1948 excluiu o termo “grupos políticos” de seu escopo. Oficialmente, temos o documento da Convenção para Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, assinado em 1948 e que entrou em vigor em 1951, em que figura a seguinte definição de genocídio: “Art. II.: Entende-se por genocídio atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”. Esta definição de genocídio foi utilizada em diversas Cortes Internacionais de Justiça e nos tribunais *ad hoc* constituídos para o julgamento dos casos de Ruanda – ocorrido em 1994 e que deixou cerca de 800 mil tutsis, twas e hutus moderados mortos pelo conflito pelas forças hutus – e da antiga Iugoslávia – sobretudo o

juízo do massacre de Srebrenica, ocorrido em 1995 durante a Guerra da Bósnia no qual as forças sérvias mataram cerca de 8 mil bósnios muçulmanos, além de sistemáticos estupros de 25 a 30 mil mulheres. Em 2002 foi estabelecido o Tribunal Penal Internacional sob o Estatuto de Roma em que vigora esta mesma definição. Atualmente, o TPI possui cerca de 13 situações sob investigação de crime de genocídio, dentre elas o caso dos muçulmanos rohingya no Nyanmar, o caso de Darfur no Sudão e a perseguição de palestinos no conflito em Israel – os casos que estão no TPI estão constantemente sob vigilância, mapeamento e pressões públicas movimentadas pelo *Genocide Watch*⁷³.

No entanto, ainda que a definição jurídica do crime de genocídio tenha sustentado de forma responsável a condenação de alguns casos genocidas, ela é objeto de intensos debates: para os estudiosos de massacres nas áreas da História, da Sociologia e da Antropologia, a exclusão dos grupos políticos e sociais configura uma perda para o escopo de análise e do reconhecimento de outros casos de genocídio não incluídos na definição política da ONU. Dessa forma, para além da definição jurídica de genocídio, nós encontramos uma série de definições posteriores que buscam ampliar o escopo do genocídio para pensar em diversos processos históricos e sociais; estas são aquelas a que podemos chamar de definições acadêmicas.

De acordo com Jacques Sémelin, a partir da perspectiva dos Estudos Comparados, há que se buscar compreender, em primeiro lugar, o modo pelo qual o conceito de genocídio é instrumentalizado por retóricas políticas e identitárias em diversos tipos de disputa pela memória. Além disso, ainda que se deva ampliar o escopo da definição jurídica, há que se manter uma definição suficientemente restritiva para que não se esvazie o significado do conceito. Portanto, para Sémelin (2015, p.254):

[nas circunstâncias de disputas políticas], aquele que ousa afirmar que não se trata verdadeiramente de um genocídio, se vê logo acusado de covardia ou de simpatia pelos agressores. A moral parece estar sempre do lado daqueles que denunciam um genocídio em curso (...) Consequência: alcançada de uma

⁷³ Informações atualizadas em <https://www.genocidewatch.com>.

verdadeira escalada do uso do termo, que obscurece completamente seu significado.

O primeiro autor que buscou ampliar a definição da ONU foi o holandês Pieter Drost, também ele professor de Direito. Em seu estudo sobre crimes de Estado, em 1959, ele propôs a seguinte definição: “*Genocídio é a destruição deliberada da vida física de seres humanos por razão ao seu pertencimento em qualquer tipo de coletividade humana*” (ADHIKARI, 1959, p.14). Dessa forma, Drost recuperava o critério político deixado de lado pela Convenção de 1948, bem como elaborava uma definição ao mesmo tempo restritiva (por privilegiar a aniquilação física) e aberta (por definir qualquer grupo humano) do conceito.

A década de 1970 foi particularmente fértil nos estudos sobre genocídio. Dentro dessa miríade se destacam dois pesquisadores: o sociólogo estadunidense Irving Louis Horowitz, que enfatizou o papel da burocracia estatal no processo genocida e o sociólogo armênio Vahakn Dadrian. Em uma obra publicada em 1975, Dadrian pensa o genocídio enfatizando a intenção do perpetrador. Para este autor (1987, p.09):

Genocídio é a tentativa bem-sucedida por um grupo dominante, investido de autoridade formal e/ou com acesso preponderante às fontes de poder, de reduzir pela coerção ou violência letal o número de um grupo minoritário cujo extermínio é considerado desejável e vantajoso e cuja vulnerabilidade é um fator largamente contributivo para a decisão genocidária.

Partindo da intencionalidade dos perpetradores, Dadrian definiu uma tipologia do genocídio:

1. Genocídio cultural: quando a finalidade é a assimilação de um povo;
2. Genocídio latente: genocídio como efeito colateral de atividades com consequências não intencionadas para o extermínio, como a morte de civis durante um bombardeio;
3. Genocídio por vingança: como punição;
4. Genocídio utilitário: massacres para obter o controle de recursos econômicos;
5. Genocídio otimizado ou positivado: Estado com política declaradamente genocida.

De acordo com Dobkowski (1987), ainda que a tipologia de Dadrian, por atentar à intenção do perpetrador, tenha servido de referência para obras posteriores, a indiferenciação entre genocídios planejados e aqueles não intencionados acabou enfraquecendo o rigor da análise.

Um importante (e polêmico) marco nos estudos sobre genocídio foi a análise feita por Yehuda Bauer, historiador israelense, reconhecido por numerosos trabalhos sobre o Holocausto e criador do Instituto Internacional de estudos sobre a Shoah no memorial Yad Vashem, em Jerusalém. Bauer propôs, na década de 1980, a separação entre o conceito de genocídio e o conceito de Holocausto. Para ele, *“genocídio é a destruição planejada, desde meados do século XIX, de um grupo racial, nacional ou étnico enquanto tal”*, ao passo que o *“Holocausto é a aniquilação física planejada, por razões ideológicas ou pseudo-religiosas, de todos os membros de uma comunidade nacional, étnica ou racial”*. Ou seja, em sua interpretação o Holocausto é considerado uma forma extrema de genocídio não comparável a outros casos. Bauer defende que o Holocausto é uma forma extrema de genocídio não pela intensidade do sofrimento experimentado pelos judeus, mas pela combinação de três elementos que, segundo ele, não ocorreram em outros casos:

1. A intencionalidade puramente ideológica e de nenhum modo pragmática;
2. A potencial universalidade da Solução Final;
3. A busca por um extermínio total.

O grande problema da definição ultra restritiva de Bauer – no mais, muito seguida por inúmeros pesquisadores -, é a eleição do Holocausto como um “tipo ideal” de genocídio, transformando-o em modelo a partir do qual os outros genocídios seriam “cópias” imperfeitas.

A partir dos anos 1990, as discussões acerca do conceito de genocídio buscaram estabelecer definições que permitissem análises comparativas entre diversos casos. A definição de Frank Chalk e Kurt Jonassohn, ao mesmo tempo em que descarta violências assimétricas (tempos de guerra ou insurreição), orienta a análise a uma comparação entre os estados que as ordenaram ou as autoridades que as iniciaram, entre os graus de visibilidade

da intenção em destruir e entre as condições ideológicas e políticas definidas pelos perpetradores. Para estes autores, “*genocídio é um tipo de massacre de massa unilateral no qual um Estado ou outra autoridade tem a intenção de destruir a um grupo definido pelo próprio perpetrador*” (BRUNETEAU, 2009, p.28).

Na mesma linha de Chalk e Jonassohn, Jacques Sémelin, no início dos anos 2000, define genocídio como “*o processo particular de destruição civil direcionado a total erradicação de um grupo, cujo critério de identificação é definido pelo perpetrador*”. Segundo Sémelin, nem todo massacre pode ser considerado genocídio e, por isso, enfatiza a ideia de *processo organizado de destruição de civis*: processo, na medida em que um genocídio é o resultado de uma situação complexa e de longo prazo; organizado, porque pressupõe uma violência canalizada, direcionada contra uma coletividade; destruição, pois prevê práticas que vão além do assassinato (VALENTE, 2015 p.252).

Finalmente, estudos de pesquisadores nos últimos cinco anos têm adotado perspectivas próximas à de Chalk/Jonassohn e Sémelin para investigar outros casos de genocídio: é o caso, por exemplo, do pesquisador sul-africano Mohamed Adhikari, cuja obra se dedica a reconhecer e documentar o genocídio da população San na península do Cabo (explicitamente entre fins do séc. XVIII e início do XIX). Um termo utilizado por Adhikari (1959) para argumentar sobre tal genocídio, é o *genocídio em slow motion*, na medida em que o extermínio da população San pode ser identificado desde o estabelecimento dos holandeses na Colônia do Cabo no século XVII, chegando à presença inglesa no século XIX.

É interessante, à guisa de conclusão, observar a proposta de Gregory Stanton, fundador e diretor da ONG *Genocide Watch*, que formulou as dez etapas do genocídio: aqui, vemos a repercussão do conceito de Sémelin, por exemplo, no que tange à ênfase na ideia do genocídio como um processo de longo prazo:

1. Classificação
2. Simbolização: atos para marcar/nomear as classificações
3. Discriminação
4. Desumanização
5. Organização: formação de milícias

6. Polarização
7. Preparação
8. Perseguição
9. Extermínio
10. Negação: encobrir evidências

A partir dessa breve exposição dos debates em torno do conceito de genocídio – que, ademais, engloba todo um campo de estudos específicos, os *Genocide Studies*⁷⁴ –, podemos perceber o modo pelo qual a definição do termo traz em si complexos problemas teórico-metodológicos, e também implica uma série de tensões em jogo nas disputas pela definição do conceito. Tanto o genocídio como processo histórico, como o genocídio enquanto uma chave de análise para as Ciências Humanas são, eles mesmos, produtos inseridos na diacronia histórica.

Referências bibliográficas:

- ADHIKARI, Mohamed. **The anatomy of a South African genocide: the extermination of the Cape San people**. Cape Town: UCT Press, 2010.
- BRUNETEAU, Bernard. **El siglo de los genocidios**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- BURUCUA, J. E. & KWIATKOWSKI, N. **Cómo sucedieron estas cosas: representar massacres y genocidios**. Buenos Aires/ Madrid: Katz Editores, 2015.
- DOBKOWSKI, M. & WALLIMANN, I. (Ed.) **Genocide and the Modern Age: etiology and case studies of mass death**. New York: Greenwood Press, 1987.
- MOSES, D. & BLOXHAM, D. (Ed.) **The Oxford Handbook of Genocide Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MOSES, Dirk (Ed.). **Empire, Colony, Genocide: conquest, occupation and subaltern resistance in world History**. New York/ Oxford: Berghan Books, 2008.
- VALENTE, Júlia Leite. **“O escopo do crime de genocídio: considerações epistemológicas sobre os massacres”** In *Passagens* – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, v. 7, n. 2, Rio de Janeiro, 2015.

⁷⁴ Cf. MOSES, D. & BLOXHAM, D. (Ed.) *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Nordeste e literatura.

Euclides da Cunha, Graciliano Ramos e Ariano Suassuna⁷⁵.

Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Junior⁷⁶

Euclides da Cunha escreveu *Os Sertões* não como texto literário, mas como um ensaio científico. O livro *Os Sertões* tinha a pretensão de ser uma interpretação científica do que aconteceu em Canudos. Euclides aplicou, claramente, o modelo interpretativo da História de Hippolyte Taine que se apoiava na relação entre: o meio, a raça e o evento/acontecimento. Então, há “A terra”, a primeira parte do romance, que se liga ao meio; “O homem”, que é a raça, é o segundo momento do livro; e, “A luta” que é a história, o acontecimento explicado deterministicamente pelo meio e pela raça. Quando estas teorias caem de moda nos anos 1930, Euclides será literalizado. Por quê? Por causa da riqueza do imaginário presente no texto e a capacidade de criação de imagens de Euclides. A obra *Os Sertões* é um arquivo inesgotável de imagens, imagens mitológicas, como a árvore que dá água, que você escava e sai um copo d’água etc. Coisas que Euclides ouviu enquanto estava na Bahia e coisas que ele mesmo viu.

⁷⁵ O presente texto é a transcrição autorizada pelo autor de dois vídeos disponíveis no Canal Debate-40:

<https://www.youtube.com/watch?v=MNcoWWetgSU&t=478s>

<https://www.youtube.com/watch?v=dLEWMkIRIKs>

⁷⁶ Possui Graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba (1982); Mestrado em História pela Unicamp (1988); Doutorado em História pela Unicamp (1994). Pós-Doutorado em Educação pela Universidade de Barcelona e em Teoria e Filosofia da História pela Universidade de Coimbra. Professor Titular aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente é Professor Visitante da Universidade Estadual da Paraíba, Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Quando o livro *Os Sertões* foi escrito o Nordeste ainda não existia. Em nenhum momento de sua obra, Euclides fala de Nordeste. O espaço d'*Os Sertões* é o sertão e o personagem é o sertanejo. Mas, então, o que aconteceu? O regionalismo nordestino se apropriou desse arquivo de imagens, que é a obra de Euclides, nordestinizou *Os Sertões*. Uma coisa muito clara é a transformação do famoso enunciado "*o sertanejo é antes de tudo um forte*" em "*o nordestino é antes de tudo um forte*". É possível notar vários políticos nordestinos, vários intelectuais nordestinos jurarem que Euclides disse essa frase e que você encontra essa frase n'*Os Sertões*. Mas não existe. E por que isso aconteceu? Quando a figura do nordestino foi construída nos anos 1920, o sertanejo foi uma das figuras mais importantes nessa constituição. Quando o nordestino foi elaborado, lá nos finais dos anos 1920, já que o Nordeste surge primeiro e o nordestino surge depois - houve um momento, inclusive, que nós éramos chamados de nordestanos, a palavra nortista também aparecia operando claramente um momento de transição -, então, quando o nordestino foi elaborado deu-se a partir de certas figuras como o cangaceiro, o jagunço, o coronel, o beato e o sertanejo se constitui como a figura principal dessa elaboração.

Euclides forneceu uma grande quantidade de imagens para o Romance de 30. O Romance de 30, do qual faz parte Graciliano Ramos, é fundamental para a constituição definitiva do imaginário sobre o Nordeste. Se o conceito de Nordeste apareceu no final da década de 1910, com a criação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas, se a noção de Nordeste foi trabalhada nos anos de 1920, pelo Movimento Regionalista e Tradicionalista do Recife, pelo Congresso Regionalista etc., a elaboração definitiva do Nordeste se deu com o Romance de 30. O Romance de 30 é de longe o grupo de autores que mais vende livros no Brasil. São os autores mais canônicos da literatura brasileira: Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Raquel de Queiroz, Amando Fontes. O próprio José Américo de Almeida, com o livro *A bagaceira*, um clássico, que é o primeiro romance da geração de 30, publicado em 1928, está cheio de imagens euclidianas. Essa literatura, entre ela, evidentemente, a de Graciliano Ramos, que tinha uma posição política à esquerda, vinculado ao PCB, não se deu conta das consequências da recepção daquilo que era produzido. Esse é um perigo para todos àqueles que escrevem: quando se escreve não se sabe como aquilo será recebido, uma coisa é a sua

intenção ao escrever, outra coisa é a leitura que será feita pelo público. Assim, é evidente que Graciliano escreveu *Vidas Secas* como uma denúncia, mas como a obra foi recebida? Não foi recebida como uma denúncia. *Vidas Secas* foi recebida como a constatação de uma realidade, como se fosse uma literatura tautológica.

Agora, perceba que a grande questão de *Vidas Secas* é a relação do homem com a linguagem – algo central em Graciliano. Ele foi secretário da Educação, foi professor e, portanto, para ele, sem o domínio da linguagem e do conceito, não há consciência política. Não há a possibilidade de alguém formular um projeto de transformação social sem ter o domínio do conceito, sem ter o domínio da linguagem. De tal modo que os seus personagens não têm a capacidade de sonhar, não tem a capacidade da utopia. A grande sonhadora é a mulher. Por quê? De uma forma geral, na literatura, onde há uma misoginia clara, as mulheres são sempre as sonhadoras. Elas que estragam os prazeres da racionalidade masculina já que sonham e possuem imaginação. Sinhá Vitória ousa sonhar com uma cama de couro em lugar da cama de vara que eles tinham – não sei se Graciliano se deu conta das conotações eróticas que tem nisso, quer dizer, Sinhá Vitória vivia dormindo na vara e passaria a dormir no couro, poderia se fazer uma análise psicanalítica desses objetos simbólicos.

Assim, o que Graciliano quer mostrar é o pouco domínio da linguagem e, então, ele animaliza os personagens. Ele constrói uma cachorra extremamente sensível, humana, e constrói humanos animalizados. Todo o drama do personagem Fabiano é que ele não consegue se comunicar, ele não consegue se fazer entender. Ele apanha da polícia, sofre uma porção de coisas porque não consegue dizer o que ele pensa, o que ele quer. Ele não consegue nomear os filhos. Ele se relaciona melhor com a sua burra do que com os seus próprios filhos. Ele conversa com a burra, mas não consegue conversar com os filhos. Essa denúncia da miséria levada às últimas conseqüências que chega a ser miséria cultural, miséria simbólica, a miséria conceitual daqueles homens. Mas como *Vidas Secas* é normalmente lida? Como se o nordestino fosse aquilo. O nordestino é um ser incapaz de pensar, um ser incapaz de formular conceitos, um ser incapaz para a cultura letrada, um ser devotado ao trabalho braçal, um ser rude, rústico e animalizado. Perceba como Baleia é a personagem principal de

Vidas Secas. Um fato interessante: quando o filme *Vidas Secas* (1963) foi apresentado no Festival de Cannes, não se daria um prêmio ao filme se não levasse a cachorra. Tiveram que mostrar que a cachorra não tinha sido morta de verdade, pois ela é o personagem mais encantador do livro. Ela tem sentimentos, se compadece da família, olha para eles com olhares que transmite emoções, se comunica com eles, ela realiza os desejos deles sem que precisem mandar.

Claro, Graciliano tem as suas contradições. No seu livro de ensaios *Linhas tortas*, a visão que ele apresenta do cangaço é a mais senso comum e reacionária. Ele utiliza para os cangaceiros o mesmo tipo de adjetivos que a polícia usava: facínoras, bandidos, celerados. É um homem de esquerda, mas que não tinha a menor compreensão política do que era o cangaço. Rui Facó, um intelectual ligado ao PCB, foi o primeiro que construiu uma visão de esquerda do cangaço e que mitificará o cangaço e o messianismo como formas de resistência ao latifúndio, mas Graciliano tinha uma visão completamente negativa do cangaço.

Já Ariano Suassuna é, primeiramente, um intelectual católico. Ariano foi filho de um ex-presidente de Estado da Paraíba, assassinado em 1932, por ocasião de outro assassinato, o de João Pessoa. João Suassuna era compadre e amigo de João Dantas, o assassino de João Pessoa. Faziam parte do mesmo grupo político do sertão que se opunha ao grupo político de Pessoa. O grupo de João Pessoa vinha de uma cidade chamada Umbuzeiro, fronteira com Pernambuco, mas que tinha em grande medida a sua implantação na área do litoral, na área da mata e na área do agreste. João Pessoa travou uma verdadeira batalha com os coronéis do sertão por ocasião da questão do algodão. Os coronéis do sertão não queriam pagar imposto na Paraíba – o algodão saía pelas fronteiras de Pernambuco e eram vendidos e transportados para o exterior pelo porto de Recife – e, portanto, não se pagava imposto na Paraíba. Então, João Pessoa colocou uma porteira, uma barreira em cada estrada tentando impedir a passagem do algodão, por isso ele ficou conhecido como João Porteira. O coronel José Pereira proclamou a cidade de Princesa, uma república independente. Encheu a cidade com os seus jagunços e cangaceiros, até mesmo Lampião foi contratado já que era ligado à família Pereira em Pernambuco. Lampião começa a sua carreira no bando do Senhor Pereira, da cidade de Serra Talhada, em Pernambuco, membros destacados do clã dos Pereira, que devido a luta

política com a família Carvalho vai para a clandestinidade, para o cangaço, já que os Carvalho dominavam o aparelho de Estado, a polícia, a justiça. A única forma dos Pereira resistir é ir para o cangaço. Desse modo, Lampião foi contratado pelo coronel Zé Pereira e participou da guerra de Princesa. A polícia do Estado da Paraíba foi derrotada três vezes na guerra de Princesa, apenas na quarta vez é que Princesa foi derrotada.

Apesar disso tudo, o motivo do assassinato de João Pessoa foi por uma questão pessoal. Ele apreendeu a correspondência de João Dantas com a professora Anaíde Beiriz, que era uma professora de camadas médias, e manda expor as cartas publicamente. As pessoas faziam fila para ler as cartas que foram consideradas imorais. Quem estava na Secretaria de Segurança Pública e que fez a apreensão das correspondências foi, justamente, o escritor José Américo de Almeida. Então, João Dantas, sabendo que quando João Pessoa ia ao Recife frequentava a Confeitaria Gloria, vai e mata João Pessoa na frente de todo mundo, em pleno almoço. João Dantas foi preso e assassinado na prisão – aquele suicídio que não é um suicídio. O pai de Ariano⁷⁷, que tinha sido presidente do Estado até 1928, sabendo que estava correndo perigo de vida vai embora para o Rio de Janeiro. A família de João Suassuna teve que abandonar a Paraíba: a mãe de Ariano foi protegida, inicialmente, pelo presidente do Estado do Rio Grande do Norte e, portanto, seguiram para Natal e, de lá, foram para o Recife. Ao fim, João Suassuna foi assassinado no Rio de Janeiro. A família Pessoa conseguiu matá-lo mesmo no Rio de Janeiro, por isso Ariano não aceitava de jeito nenhum que a cidade de João Pessoa se chamasse João Pessoa. Ariano prometeu que enquanto estivesse vivo, nunca pisaria na cidade de João Pessoa se ela continuasse a se chamar assim – a cidade se chamava Paraíba do Norte até o assassinato de João Pessoa.

Toda a obra de Ariano é uma obra de luto, um luto pela memória do pai. O Rei Degolado nas Caatingas do Sertão é o pai de Ariano. Esse reino do sertão, esse reino medievalizado é todo construído em torno desse rei que é o pai – esse imperador do sertão. Todo esse imaginário medieval, Ariano busca na literatura de cordel que, por seu turno, vem

⁷⁷ Ariano Suassuna dizia que tinha uma memória maravilhosa, pois lembrava de ter três anos de idade e estar dentro do Palácio. Que pessoa tem lembrança dos três anos de idade?! Mas Ariano diz que tinha essas lembranças. Era um grande contador de lorota.

do trovadorismo português, provençal, vem dos Autos de Gil Vicente que são grandes fontes de inspiração para o teatro de Ariano. O Auto da Compadecida foi inspirado nos Autos de Gil Vicente. O Auto é um gênero narrativo quase sempre feito para o período natalino e de reis, quase sempre era uma glorificação da vinda de Jesus. Por isso, o Auto da Compadecida é um Auto dedicado à mãe de Jesus – Maria, a Compadecida – que intercede pelos pecadores junto ao seu filho, intercede pelas almas de Chicó, do cangaceiro etc.

Trata-se de toda uma mensagem católica e, ao mesmo tempo, revestida de muito humor. Agora, devemos ter muito cuidado com o riso, pois o riso pode ser conservador. O riso não é necessariamente questionador. Pode ser, inclusive, o contrário, pode ser moralizante. Quase sempre o riso em Ariano é um riso moralizante. É para colocar os valores no lugar certo. É para repor os valores tradicionais que estão sendo destruídos pela sociedade moderna, burguesa etc. Por exemplo, por que o fascínio de Ariano por Lula? Não é porque Ariano é socialista ou de esquerda, mas pela história do populismo de direita. Ariano era um populista. No Romance d'A Pedra do Reino, um livro publicado em 1970, a grande obra de Ariano, ele diz que as duas forças que representam o povo no Brasil é a Igreja e o Exército. Isso em um livro publicado em 1970. Devemos lembrar que o Movimento Armorial é lançado no momento mais terrível da Ditadura, em 1970, quando a repressão e a tortura estavam em seu auge nos centros urbanos.

Ariano Suassuna ocupou o lugar de Paulo Freire na Universidade Federal de Pernambuco. Paulo Freire foi perseguido, vai para o exílio e Ariano assume o seu lugar na Universidade de Pernambuco. Assume a função que hoje equivale a de Pró-Reitor de Extensão. É desse lugar institucional que ele lançou o Movimento Armorial. Ariano fez parte do Conselho Federal de Cultura da Ditadura, ao lado de Gilberto Freyre. Ariano Suassuna não é flor que se cheire. Ele tem uma visão reacionária do mundo: aquelas reações à Modernidade, as babaquices em torno da Coca-Cola, aquele anti-americanismo, na verdade, é reacionarismo, é o sonho de uma cultura de raiz ibérica pura. Ariano foi professor universitário de Estética, foi professor do Departamento de História e chegou a ser meu colega de Linha de Pesquisa na Universidade Federal de Pernambuco, e a sua tese que foi sobre o Brasil, sobre o que seria a identidade brasileira é composta por toda uma mitologia

medieval, uma medievalização do sertão que fez desse sertão o núcleo da identidade brasileira. Um sertão de cavaleiros andantes sob o sol da onça Caetana.

Ariano Suassuna é um criador fabuloso de imagens. Assim como Euclides da Cunha, Ariano representa o barroquismo na cultura brasileira, é o contrário de Graciliano Ramos. Graciliano é a escrita seca, clássica, reduzida ao mínimo. Eu tive acesso ao original de *Vidas Secas*, quando pesquisava para a obra *A invenção do Nordeste*, ele está no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP). Trata-se de um caderno que em sua maior parte se encontra riscado. É Graciliano riscando, reduzindo ao mínimo possível a narrativa. Por quê? Porque ele quer significar na própria *secura* da linguagem, a *secura* regional. Ele quer criar na própria linguagem um elemento de identificação da região. Posteriormente, João Cabral de Melo Neto, que tem essa mesma preocupação formal, essa mesma condenação do barroquismo, escreve um poema em homenagem à Graciliano que se chama *Catando feijão*, justamente o ato de escolher palavras. Portanto, Euclides da Cunha, Ariano Suassuna e Gilberto Freyre estão em outra tradição: a tradição da proliferação das imagens, da construção barroca de imagens. São três grandes estilistas e três grandes construtores de imagens. Daí um dos motivos do imaginário sobre o Nordeste ser tão difícil de desmontar.

Introdução à questão palestina. Uma derradeira questão colonial e de apartheid.

Prof. Dr. Fábio Bacila Sahd⁷⁸

A proposta desse capítulo é introduzir, de modo muito sintético e esquemático, o que é a Questão Palestina, de modo a atender uma demanda evidente da educação básica e do debate público brasileiro além de, em menor medida, contribuir para superar uma ignorância generalizada mesmo no âmbito acadêmico. Via de regra, devido à importância cultural e religiosa do território também para a cristandade e da grande projeção midiática dessa situação médio-oriental, prevalece não exatamente o desconhecimento, mas um senso comum, que articula causalidades e explicações de forma um tanto deturpada e contraditória. Trata-se de um imaginário constituído a partir de substantivos e expressões simplistas como “guerra religiosa” ou “milenar”, fundamentalismo e terrorismo, que são antes armas ideológicas de deslegitimação do outro do que conceitos explicativos. Isso tudo culmina e reforça representações ideologizantes, ou que distorcem e naturalizam opressões por meio de interpretações equivocadas dos distintos eventos que são midiaticamente projetados. A presunção do saber é ainda pior do que a ignorância assumida, pois faz com que as pessoas defendam pressupostos explicativos completamente deslocados da realidade, invertendo causalidades e responsabilidades. É diante dessa preocupação central, e das

⁷⁸ Professor da Universidade Federal do Maranhão *campus* Bacabal. Graduado em História pela Universidade Federal do Paraná (2007). Especialista em História pela Faculdade Bagozzi (2009). Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (2012). Doutor pelo Programa Interdisciplinar “Humanidades, Direitos e outras legitimidades” da Universidade de São Paulo (2017).

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=oBvuAuZhPps>

dimensões reduzidas estipuladas para um capítulo de livro, que se justifica o objetivo de apresentar uma compreensão muito sintética e funcional da Questão Palestina para o ensino básico e debate público. Obviamente que poderíamos nos estender, aprofundar e dar detalhes, mas o foco é somente delinear os contornos mais amplos de uma compreensão minimamente objetiva dos fatos.

Primeiramente, quando falamos em “Palestina”, devemos considerá-la como mais um capítulo da história do colonialismo. É uma questão derradeira desse fenômeno, que vai do século XIX ao XXI, reproduzindo a lógica colonial, seja da perspectiva das ciências humanas seja do direito internacional. A Palestina é colonizada pelo movimento sionista, a partir do final do século XIX, e apresenta as várias formas de tratamento dispensadas aos “nativos” pelos colonizadores europeus, como discriminação sistemática, expropriação, negação da existência e narrativa desse outro, limpeza étnica, apartheid, enfim, uma série de violências físicas e simbólicas. Estas seguem se perpetuando, como fica visível não nas narrativas midiáticas fragmentadas, mas nos relatórios da ONU e de várias ONGs. Estes constituem um sistemático e abrangente inventário da barbárie colonialista, cobrindo diferente conteúdo, espacialidades e temporalidades da Questão Palestina. Abordam de tortura e discriminações sistemáticas até, mais recentemente, a instalação de um regime de apartação e que recorre a execuções extrajudiciais, passando por outros tipos de atrocidades e violações dos direitos humanos. Israel é o Estado soberano sobre todo o território, dominando e discriminando um “grupo racial” (palestinos) em prol de outro (judaico), este que controla e se vale dos aparatos estatais para manter a dominação e opressão.

Obviamente que, o colonizado na Palestina também resiste, assim como resistiu em todos os demais lugares onde os fenômenos da colonização e da colonialidade se manifestaram. Isso fica mais óbvio no caso de Gaza, onde atua uma resistência anticolonial armada, cujas reações à violência colonial originária de Israel recebe ampla repercussão midiática. Mas a resistência anticolonial palestina, desde sua fundação, expressa-se por uma vertente não violenta muito forte e significativa, talvez, ainda mais pujante do que a própria via armada, iniciada simultaneamente contra o Mandato Britânico e a colonização sionista por ele legalizada, ao arripio dos “nativos” palestinos.

Desse modo, o colonialismo e a colonialidade constituem a primeira chave interpretativa da Questão. Quando pensamos em Palestina, devemos remeter ao sionismo, que é o movimento nacional judaico que traz em seu núcleo e é indissociável do colonialismo, sendo uma de suas expressões. Paralelamente, e essa é a segunda chave teórica, devemos associar o caso à reivindicação sionista de criar e manter um Estado nacional judeu na Palestina, como uma possível resposta para o antissemitismo e para o que viram como o “problema” da assimilação de sujeitos com identidade judaica junto aos países europeus e suas culturas onde residiam, perdendo sua idealizada “essência cultural” ou “étnica” que o movimento cria ao mesmo tempo em que visa manter e perpetuar, conformando distintos sujeitos nessa perspectiva. Além da exclusão ou subalternização dos não judeus do território palestino, para viabilizar a criação e manutenção de um Estado étnico judaico, a própria relação entre antissemitismo e sionismo é problemática. Partilham da perspectiva de haver um “povo judeu”, que deve ter uma lealdade étnico-confessional entre si e não com seus concidadãos de diferentes países. Ademais, como consta no próprio panfleto de fundação do movimento, o “Estado judeu”, de Theodor Herzl, essa percepção comum se desdobra na perspectiva de que os antissemitas poderiam ser aliados circunstanciais ou táticos do movimento sionista e, de fato, foram em alguns momentos, inclusive nos anos iniciais do Terceiro Reich. Houve uma convergência em torno da tese de que “os judeus” deveriam ter um “desenvolvimento separado”, fora da Alemanha, retomando aqui a essência do conceito e do projeto de apartheid do movimento africâner, com o qual os métodos e práticas do produto sionista (o Estado de Israel) guardam estreitas semelhanças.

O terceiro conceito ou chave interpretativa, que inclusive evidencia essas conexões, pois tem no nacionalismo, colonialismo e capitalismo suas bases ou “forças históricas”, é a configuração do Estado de Israel como uma etnocracia judaica. Israel não é a “única democracia do Oriente Médio”, assim como a África do Sul do apartheid não era a “única democracia ao sul do Saara”, como alegavam. Israel, tal qual o regime africano de apartheid, é um Estado que reivindica uma identidade étnica específica. É o “Estado judeu” tal qual a África do Sul foi um “Estado branco”. Como dito, o grupo dominante aparelha as instituições estatais para avançar seus interesses, sobretudo, a presença no território, em detrimento do

ou dos grupos dominados. Assim que, o artesão intelectual desse conceito, o geógrafo israelense Oren Yiftachel, define como a espinha dorsal do conflito a judaização do território e a resistência ensejada por ela.

Colonialismo, nacionalismo e etnocracia se conectam entre si e com outro conceito que, mais recentemente que os demais, também se tornou chave para entender a questão: apartheid. Esse debate específico ganhou corpo a partir do novo milênio, mais especificamente, do fracasso dos Acordos de Oslo em diante. Gradativamente, mais e mais relatórios de ONGs e outros produzidos dentro do sistema da ONU foram apontando para a validade da tese de que o Estado de Israel também viola as interdições de se praticar colonialismo e de manter um regime de apartheid. Nas palavras utilizadas em um desses documentos, mais especificamente, o relatório encomendado pela Comissão Econômica e Social das Nações Unidas para a Ásia Ocidental para apurar a hipótese do apartheid, esta já estaria fundamentada “para além de qualquer dúvida razoável”. Apartheid, vale lembrar, tornou-se uma tipificação específica do direito internacional que, embora tenha se originado da experiência sul-africana dela se emancipou, sendo aplicável para classificar regimes semelhantes de dominação e opressão racial de um grupo sobre outro ou outros. Inclusive, no Brasil, temos um entendimento melhor, em nível de senso comum, do que foi o apartheid na África do Sul em relação ao que é a experiência de discriminação e opressão dos palestinos. Desse modo, comparações diretas com o caso sul-africano podem facilitar a introdução da questão médio-oriental para um público mais amplo, ao mesmo tempo em que também permitem um aprofundamento junto a audiências que já tenham um conhecimento prévio mais preciso e adequado à realidade dos fatos. Inclusive, essa analogia também favorece a questão da solidariedade e do apoio internacional devidos a essas lutas antirracistas e anticoloniais, à medida que esses regimes opressores “ameaçam a paz e segurança internacionais” ao violarem, sistematicamente, os direitos humanos, para usar aqui terminologias do direito internacional. Conotativamente, apartheid enseja uma imagem muito negativa e da luta contra ele como algo necessário, o que ajuda a subverter entendimentos rasos e distorcidos sobre a Questão Palestina como uma de terrorismo e fundamentalismo, portanto, algo ilegítimo, quando ela é, antes de qualquer coisa, o

enfrentamento legitimado inclusive pelo direito internacional a uma situação derradeira de colonialismo e racismo institucionalizados.

Aproximando-nos um pouco mais do objeto concreto, vale destacar que a Questão Palestina tem uma periodização própria. Se o colonialismo e o nacionalismo exclusivista servem como chaves teóricas abrangentes, historicamente, é necessário atentar para as diferentes manifestações ou formas de controle empregadas pela etnocracia israelense ao longo do tempo, implicando em nuances nas formas dos palestinos resistirem. Basicamente, das duas últimas décadas do século XIX até a fundação de Israel, em 1948, temos a sujeição do território e de sua população ao Império Otomano, até 1917, e daí em diante ao Império Britânico, cujo “Mandato” sobre a Palestina foi legitimado pelo concerto colonial e imperial representado pela Liga das Nações. Paralelamente, é o período da chegada das primeiras levas de colonos europeus de identidade judaica, com a mandatária tendo incorporado na Constituição de seu governo o compromisso com o projeto sionista de criar um “lar nacional judaico” no território. Esse recorte temporal caracteriza as primeiras manifestações massivas de resistência anticolonial palestina e árabe, como uma grande mobilização de massas, entre os anos de 1936 e 1939. A década de 1940 dá continuidade ao recrudescimento da colonização judaica e das tensões interétnicas e com a mandatária. Com a tutela britânica passada para a ONU, após longas discussões e intenso lobby sionista, é adotada a recomendação da partilha do território pelos dois grupos étnicos. Essa proposta, que prevaleceu em detrimento da criação de um Estado binacional independente, teve como fundamento a lógica de um necessário “desenvolvimento separado” de judeus e palestinos, cada qual representado em seu Estado. Usei essa expressão característica da África do Sul, pois foi na Palestina que ela esteve mais próxima de se consumir, mas segue irrealizada pela soberania exercida por Israel sobre todo o território e população.

A fundação de Israel, em 1948, está associada à limpeza étnica da população palestina presente no território previsto para constituir o Estado judeu e naquele que este anexou no contexto dessa transferência populacional massiva e de guerra com os países árabes vizinhos. Ou seja, o caráter étnico oficial só se consumou a partir da expulsão e desapropriação em massa dos palestinos, originando o problema dos refugiados e desapropriados. De 1948 a

1967, é o período de consolidação da institucionalidade israelense como “Estado judeu”, implicando na discriminação e opressão dos grupos de palestinos que ficaram submetidos a sua soberania e na negação sistemática do direito de retorno e restituição dos refugiados e desapropriados. Esse ato contínuo de negação é fundamental na estrutura do regime, pois garante uma maioria demográfica capaz de justificar a identificação étnica-judaica do Estado e os privilégios assegurados a esse grupo, em detrimento dos direitos básicos dos palestinos e de sua capacidade de subverter essa estrutura opressiva e discriminatória. A porção minoritária que conseguiu permanecer no território foi incorporada como cidadã por ter sido reduzida a um contingente demográfico que não ameaça a sólida maioria judaica conseguida, sendo tal cidadania “degrada”, pois de segunda classe e incapaz de mudar a estrutura a partir de dentro. Esses “palestinos de 1948”, ou “árabes-israelenses” na nomenclatura oficial do Estado, ficaram sujeitos a um regime militar, até 1966, e testemunham distintas formas de discriminação sistemática e ameaças de “transferência”.

Muitos dos métodos de controle elaborados e aplicados sobre essa minoria de palestinos com cidadania israelense, até 1966, foram transferidos e aprimorados nos territórios ocupados no ano seguinte, mais precisamente, na Faixa de Gaza e Cisjordânia. A ocupação dessas porções remanescentes do território original do Mandato Britânico sobre a Palestina caracteriza uma segunda fase do conflito. Até a deflagração da Primeira Intifada, em 1987, a estratégia foi a invisibilização da ocupação, a tentativa de garantir melhorais pontuais nas condições socioeconômicas dos colonizados como estratégia para garantir seu consenso diante da dominação e da supressão de demandas políticas e nacionalistas. O levante anticolonial de massas, e majoritariamente recorrendo à resistência não violenta, mostrou a inviabilidade dessa estratégia colonial, sendo substituída por um novo paradigma, de segregação e morte, que se consolida a partir da Segunda Intifada (2000 a 2005). Sua contrapartida foi a ênfase, mas jamais exclusividade da luta armada como estratégia de resistência anticolonial, com as vertentes políticas religiosas ganhando proeminência em relação aos segmentos laicos. Gaza representa o estágio mais avançado da estratégia israelense de dominação e opressão racial, pois concentra o maior número de palestinos no menor território possível, controlando-os à distância e por meio de operações militares

intermitentes e caracterizáveis pela estratégia de terrorismo de Estado. Enquanto isso, o Estado subsidia e garante o avanço da judaização da Cisjordânia, com os palestinos sendo cada vez mais confinados e fragmentados espacialmente, como ocorreu com os negros na África do Sul, reduzidos aos bantustões.

Além dos paralelos estruturais, refletidos na pertinência de se usar as mesmas tipificações de colonialismo e de apartheid do direito internacional para definir seus respectivos regimes, há uma relativa coincidência de datas. Se 1948 é o momento fundacional, 1994 marca a consumação da transição democrática na África do Sul e, paralelamente, um momento avançado das negociações diretas de paz entre autoridades israelenses e da Organização para a Libertação da Palestina. Os acordos de Oslo foram firmados, justamente, em 1993 e 1995, mas, olhando retrospectivamente, seu desfecho não foi a superação do regime de apartheid na Palestina/Israel, mas sim sua reestruturação e gradativa consolidação. Inclusive, em 2018, foi aprovada uma lei básica em Israel, não só reafirmando a identidade judaica do Estado como princípio constitucional vinculante e superior, como reconhecendo as colônias como valor nacional (devendo receber respaldo estatal) e o exclusivo direito judaico à determinação no território. Não foi por acaso que, a partir de então, a tese de que Israel pratica o crime de apartheid ganhou ainda mais adesão, como visível nos relatórios de ONGs como as israelenses Yesh Din e B'Tselem e da Human Rights Watch. Inclusive, a lei de 2018 é comumente referida como aquela que institucionalizou o regime de apartação. Vale mencionar o ilustrativo título de um artigo escrito, ainda em 1998, pelo renomado intelectual palestino-estadunidense Edward Said "Como se soletra apartheid? O-S-L-O".

Considerando a situação hoje, a judaização territorial avança, assim como se mantém a dominação e opressão racial do Estado israelense sobre o povo palestino como um todo, dos refugiados ainda impedidos de retornar aos cidadãos de segunda classe em Israel, passando pelos habitantes dos TPO. Mas, de 2018 para cá, a fachada democrática que o Estado buscou preservar vem se estilhaçando, ficando cada vez mais pública sua estrutura e lógica supremacista judaica. Trata-se de um Estado soberano sobre dois povos, que enquanto privilegia aquele identificado com a definição oficial do Estado domina e oprime racialmente

o outro, reprimindo sua resistência por meio das práticas de “atos desumanos” (conceito este da definição de apartheid), como tortura, assassinatos, confinamento dos “nativos” em reservas, discriminação e negação sistemática de direitos básicos. Da parte da resistência anticolonial e antirracista, a partir do reconhecimento de que os Acordos de Oslo fracassaram e de que não há um interesse real de Israel findar a colonização e ocupação, a Autoridade Palestina buscou o reconhecimento internacional para o Estado palestino. Avançou muito nesse sentido por meio do ingresso na ONU como Estado não membro e pela adesão a diferentes tratados e órgãos internacionais, inclusive o Estatuto de Roma, base do Tribunal Penal Internacional, onde tramita um processo acerca dos crimes praticados nos Territórios Palestinos Ocupados. A tese do apartheid israelense vem ganhando cada vez mais adesão, inclusive, em moção recentemente aprovada em um congresso do Partido Trabalhista britânico. O movimento de boicote, desinvestimento e sanções contra Israel também segue ativo, refletindo-se em diferentes ações de mobilização e conscientização, seja no âmbito acadêmico ou econômico seja na recusa de vários estivadores de descarregarem navios israelenses mundo afora. 2021 também testemunhou aquela que ficou conhecida como Intifada da Unidade, com os diferentes grupos de palestinos se levantando contra o regime e apontando para os limites da estratégia hegemônica de Israel de impor sua fragmentação e negar seus direitos.

Bibliografia utilizada, sugerida e brevemente comentada.

Uma leitura introdutória e seminal é a obra clássica de Edward Said, “A Questão Palestina”. O autor fundamenta a compreensão do caso a partir do referencial de colonialismo e orientalismo, em relação aos quais ele próprio dá uma contribuição fundamental, como nas obras “Orientalismo” e “Cultura e imperialismo”. Ademais, Said é autor de vários artigos comentando a Questão Palestina, dentre os quais se destacam alguns reunidos em livros como “O fim do processo de paz” e “Roadmap”, nos quais faz os devidos paralelos entre a situação na Palestina/Israel e na África do Sul do apartheid.

O geógrafo israelense Oren Yiftachel é o autor de um livro fundamental, no qual apresenta o conceito de etnocracia, bem como, mais recentemente, de um capítulo em um livro centrado justamente nessa definição do Estado israelense. Nesse texto mais curto, periodiza as fases da etnocracia e do apartheid israelense, apontando, ainda em 2012, para sua institucionalização, em detrimento da fachada democrática. Vale conferir ambos. Outro autor que periodiza a ocupação é o historiador israelense Neve Gordon.

Uma leitura fundamental, que aprofunda pontos secundarizados por Yiftachel, é “A limpeza étnica da Palestina”, do historiador israelense Ilan Pappé, que mostra como a ideia de expulsar os palestinos esteve presente desde o começo do movimento sionista, concretizando-se em 1948 e, desde então, seguindo não só nos debates como possível solução como também implementada de modo mais restrito, sutil e gradativo. Ainda, em 2015, Pappé publicou um livro sobre a questão do apartheid, reunindo distintos autores.

O jurista Henry Cattan publicou um livro nos anos 1970 sobre a Questão Palestina da perspectiva do direito internacional, que detalha como, desde sua fundação, dado sua lógica supremacista e exclusivista, o Estado de Israel colide com os princípios internacionais que asseguram os direitos básicos e a dignidade humana.

Há três livros dedicados à comparação entre as políticas israelenses e sul-africanas, que devem ser lidos, organizados por Joan Soske e Sean Jacobs, Na'em Jeenah e Pappé. Complementarmente, vale conhecer, pelo menos, três relatórios recentes sobre a tese do apartheid israelense. O primeiro, publicado em nome do Conselho Sul-africano de Pesquisa em Ciências Humanas, no ano de 2009, que enfatiza além desse regime a questão do colonialismo. O segundo é o relatório que mencionei no texto da Comissão Econômica e Social para a Ásia Ocidental, escrito por Richard Falk e Virginia Tilley (esta que já havia coordenado o relatório do conselho sul-africano). O terceiro documento é o publicado pela Human Rights Watch, em 2021, que também fundamenta bem a tese do apartheid.

Por fim, por estar em português e apresentar uma síntese suficiente de vários relatórios e das interpretações para as violações de direitos humanos dos palestinos pelo Estado de Israel, sugiro a leitura de minha tese de doutoramento, de 2017, na qual também

abordo a estrutura do Estado e o funcionamento discriminatório de suas instituições, especificando melhor a situação na Cisjordânia e em Gaza.

El derecho romano en la cultura jurídica europea.

Prof. Dr. Ana B. Zaera García⁷⁹

Uno de los grandes éxitos culturales de Europa es su derecho, su singular cultura jurídica. Si bien, para comprender la ciencia jurídica europea debemos necesariamente mirar al pasado, de manera concreta al Derecho romano. Ello es posible porque el Derecho romano fue ante todo un derecho eminentemente jurisprudencial, producto de la reflexión de los juristas y de la *iurisdictio praetoria*, elementos que a partir del s. I d.C. conviven con el derecho que emana de la cancillería imperial hasta que ésta acaba por convertirse en fuente única del derecho. Lo cual significa que durante mucho tiempo el sistema romano era un sistema abierto en el que la *auctoritas* del jurista no va a encontrar la imposición de una autoridad superior. El Derecho romano no estaba sistemáticamente ordenado con una ley, a modo de lo que sucede hoy en las modernas legislaciones, sino que era creado y aplicado por los juristas, lo cual explica la adaptación y elasticidad del mismo al momento de resolver cuestiones prácticas, a la vez que permitió a los juristas desarrollar figuras, conceptos y reglas jurídicas que trataron de armonizar con el fin de evitar contradicciones internas. Para ello la jurisprudencia se guiarán por una serie de valores y principios fundamentales, como la libertad de la persona, la *bona fides* y de la *humanitas*, o la protección de los derechos

⁷⁹ Professora da Faculdade de Direito da Universidad de Salamanca, Espanha. Possui graduação em Direito pela Universidad de Salamanca; Mestrado em Direito Romano pelo Instituto Universitario de Estudios Superiores de Pavia, Itália; Doutorado em Direito pela Universidad de Salamanca. Foi professora e pesquisadora convidada do Dipartimento de Diritto Romano. Facoltà de Giurisprudenza della Università degli Studi di Catania (2003); Centro per l'informatica romanística (2006); Centro di Studi e Ricerche sui Diritti Antichi (CEDAN) (2006); Universidad de Buenos Aires (2012); Instituto Tecnológico de Monterrey, México (2013); Universidade Federal do Paraná. Faculdade de Humanidades (2015).

Link para o vídeo do Canal Debate-40: https://www.youtube.com/watch?v=CLcesrjVt_g

adquiridos. No obstante, el desarrollo del Derecho romano obedece no sólo a la labor de *interpretatio* de los jurisconsultos, sino también a la introducción de los remedios jurisdiccionales del pretor que, a través del uso de su competencia jurisdiccional, alejado del tradicionalismo que caracteriza al *ius civile*, trata de adaptar el Derecho a las necesidades sociales y a las demandas de justicia de los ciudadanos. Esa creación del *ius*, del Derecho, hace que los propios romanos consideren su derecho un Arte, *ars boni et aequi*, el arte de lo bueno y lo justo; un arte cultivado durante siglos cuya tradición llegará hasta nuestros días.

La cultura jurídica europea viene marcada por un acontecimiento transcendental: el descubrimiento en Pisa en el siglo XI de la obra de Justiniano por el jurista Irnerio y la posterior labor de los Glosadores de la escuela de Bolonia. Dicha obra que hoy conocemos como el *Corpus Iuris Civilis* fue concebida por el emperador Justiniano, quien en el siglo VI d. C. ordenó elaborar una inmensa recopilación de fragmentos provenientes de las obras jurídicas clásicas. Este acontecimiento marca el inicio de la tradición romanística que se prolonga hasta nuestros días, conformando la identidad jurídica europea. La obra de Justiniano representa una auténtica revelación jurídica cuya autoridad no era discutida⁸⁰. Con la instauración de su estudio en la Universidad de Bolonia como base de los estudios jurídicos, y que posteriormente se extenderá al resto de universidades europeas, se inicia el renacimiento del Derecho romano. El éxito del Derecho justiniano se basó en la perfecta consonancia con el método de los juristas de la época, de los Glosadores. El Digesto de Justiniano, una de las partes de *Corpus Iuris Civilis* fue respetado como norma indiscutible, siendo simplemente objeto de pequeños comentarios en forma de glosa que facilitaban su comprensión, la captación del verdadero sentido. Para ello los Glosadores se servían de la gramática y de la lógica aristotélica y por medio de la *distinctiones* y *subdistinctiones* eliminaban las posibles antinomias y llegan a la armonización del texto sin efectuar en ningún caso un estudio crítico del mismo, todo lo contrario, mostraban un respeto acrítico al

⁸⁰ CASINOS MORA, F.J., "Nueve siglos de romanismo jurídico", *Rivista di Diritto romano* 2, 2002 (www.ledonline.it/rivistadirittoromano), pp. 351 ss.

texto justiniano⁸¹. Los Glosadores crean de este modo una estructura teórica de formulaciones carente de contradicciones y que, a juicio de Wieacker⁸², constituye la primera dogmática jurídica que la historia recuerda. Este modo de proceder favorece una visión sistemática y unitaria. Pero, a su vez, olvida la visión histórica del Derecho y contempla los textos justinianos con la mentalidad de la época.

Por ello, y a pesar de la labor realizada por los Glosadores, su labor se agota con la publicación por Acursio, en 1230, de la *Glossa ordinaria* o *Magna Glossa*, en la que reúne las glosas y exegesis más importantes, convirtiéndose en el texto jurídico más conocido y difundido de la Edad Media, e incluso equiparándose en autoridad al propio texto de Justiniano. La autoridad alcanzada por la Glosa de Acursio es el origen de la idea de considerar que un autorizado comentario académico sobre un texto legislativo constituye una verdadera fuente del derecho⁸³. Los Maestros de Bolonia consiguieron un resultado posterior: la unificación orgánica de los materiales estudiados. Además, de la gran influencia que sus estudios tienen en toda Europa, pues, por una parte, acuden a ella estudiantes de toda la Europa occidental y, por otro lado, sus profesores ejercen su magisterio fuera de la propia Italia, dando lugar a un proceso de expansión tanto de su método como del Derecho romano⁸⁴. A partir de aquí el Derecho romano representa una fuente de autoridad y un instrumento fundamental de validación del renaciente pensamiento jurídico a través de la denominada “recepción” convirtiéndose en el sustrato que ha permitido a la tradición jurídica europea desarrollar la ciencia del Derecho, a la vez que ha contribuido a la formación de una identidad europea⁸⁵.

⁸¹ SOLIDORO, L., *La tradizione romanistica nel diritto europeo. Dal crollo dell'Impero romano d'Occidente alla formazione dello ius commune* I 2ª ed., Torino, 2011, pp. 95 ss.

⁸² *Historia del derecho privado de la Edad Moderna*, trad. F. Fernández Jardón, Granada, 2000, p. 43.

⁸³ STEIN, P.G., *El Derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*, trad., de C. Hornero y A. Romanos, Madrid, 2001, p. 70.

⁸⁴ SOLIDORO, L., *La tradizione romanistica* I, cit., p. 98.

⁸⁵ **WIECKER** *Historia del derecho privado de la Edad Moderna*, cit., p. 97, por recepción Derecho romano el objeto de la recepción no es el Derecho justiniano considerado en sí mismo, sino el pasado por el tamiz de los Glosadores y Comentaristas. De este modo el fenómeno de la recepción se define como la aceptación en Europa occidental de la “cientificación” del Derecho romano justiniano

El estudio de los Glosadores fue sustituido por el estudio teórico-práctico, el de los “Comentaristas”. La transformación se produce en Italia desde mediados del siglo XIII hasta el siglo XV y se acompaña del florecimiento y expansión de las ciudades autónomas a cuya prosperidad contribuyen estos juristas. Los Comentaristas, a diferencia de los Glosadores, se desvinculan de la exégesis acrítica y literal de los textos para desarrollar una interpretación libre, orientada a la solución de los problemas del momento. Llevan a cabo el comentario para la práctica forense, aplicando las prescripciones del Derecho romano a las necesidades de su época⁸⁶. Las opiniones del *Corpus iuris* representan reglas aplicables a la práctica para lo cual utilizan un método conceptual basado en los recursos de la dialéctica aristotélica-tomista y considerando el Derecho local y el Derecho canónico. Utilizan el Derecho justiniano como fundamento de las normas vigentes, pero actualizan las categorías jurídicas romanas al adaptarlas a un contexto social y económico bien distinto al original. Los prácticos del Derecho efectúan dictámenes sobre instituciones jurídicas integrando los textos del *Corpus iuris* junto con las normas de derechos estatutarios locales y las costumbres feudales reflejando los cambios sociales y económicos del momento. Los Comentaristas, a juicio de Wieacker, son los creadores de la jurisprudencia europea y quienes convierten el Derecho romano en un Derecho Común en Europa⁸⁷. La libertad de pensamiento e independencia de los Comentaristas los lleva a la elaboración de teorías más complejas e innovadoras en confrontación con la experiencia jurídica antigua, alejándose con ello del texto romano en el cual se han basado⁸⁸. Es en esta época cuando se produce la unidad de la ciencia jurídica europea, ya que los conceptos y las categorías con las que se interpreta el Derecho vigente en estos ámbitos constituyen un acervo de identidad común a los diferentes territorios que constituirán los Estados modernos.

Desde el siglo XV se produce una ruptura con el universalismo político medieval y se abre un nuevo periodo, el Renacimiento. En el ámbito del estudio jurídico conviven dos

⁸⁶ WESENBERG G./WESSENER, G., *Historia del Derecho privado moderno en Alemania y en Europa*, trad. de J.J. de los Mozos Touya, Valladolid, 1998, p. 63.

⁸⁷ *Historia del derecho privado de la Edad Moderna*, cit., p. 48.

⁸⁸ SOLIDORO, L., *La tradizione romanistica I*, cit., p. 127.

tendencias opuestas. La primera se desarrolla en Italia con la continuación actualizada del método de los Glosadores y Comentaristas, el denominado por ello *mos Italicus*. Una segunda tendencia que surge también en Italia de la mano de Alciato, si bien es en Francia donde encuentra su mayor esplendor, de ahí que recibiese el nombre de *mos Gallicus*, caracterizado por una dura reacción a la progresiva deformación del *Corpus iuris civilis*. De este modo germina una nueva etapa de la historia jurídica europea, el Humanismo jurídico, que representa la antítesis entre el *mos Italicus* y el *mos Gallicus*. El Humanismo jurídico representa un tipo de “culto”, pero no dogmático. El Derecho romano de nuevo deja de ser Derecho vivo para convertirse en objeto de historificación⁸⁹. En esta nueva época jurídica el Derecho romano no pierde el carácter de Derecho común, pero adquiere un sentido diferente: pasa a ser el modelo al cual se recurre para la formación de los incipientes derechos nacionales. El Derecho romano se convierte de este modo en fundamento de la civilización europea, provista de un patrimonio común de ideas, principios e instituciones.

Este cambio de concepción del Derecho romano se traduce en la correspondiente transformación del método de estudio. Los humanistas tratan de analizar los textos jurídicos mediante un proceso de historificación, para lo cual buscan el sentido real de texto clásico más allá de como aparece en la obra de Justiniano, es decir, en el pasaje original clásico. Por primera vez se realiza un estudio crítico del *Corpus iuris*, analizando filológicamente las alteraciones introducidas por los comisarios justinianeos⁹⁰. El Humanismo representa un cambio sustancial tanto en el método científico como en el pedagógico. La enseñanza del Derecho partiendo de la idea de justicia y Derecho, siguiendo el proceso deductivo, trata de conocer las creaciones clásicas en su pureza original y procurando, además, organizar el saber jurídico de manera sistemática conforme a las ideas fundamentales del Derecho (*ratio scripta*), opuesto frontalmente al método exegético de los Glosadores y Comentaristas. La actitud crítica y el sentido histórico del humanismo jurídico facilita el planteamiento de los

⁸⁹ Vid., ORESTANO, R., “Diritto e storia nel pensiero giuridico del secolo XV”, en *Scritti III*, Napoli, 1998, pp. 1645 ss.; CANNATA, C.A., *Historia de la ciencia jurídica europea*, trad. de L. Gutiérrez-Masson, Madrid, 2017, pp. 149 ss.

⁹⁰ Vid., ANDRÉS SANTOS, F., “Brevissima storia della critica interpolazionista nelle fonti giuridiche romane”, *Revista de Estudios Histórico jurídicos* 33, 2011, pp. 70 ss.

problemas jurídicos con mayor libertad. Es precisamente esta actitud la que permite la difusión de las ideas iusnaturalistas del Racionalismo.

Ya en los siglos XVII y XVIII el iusnaturalismo, en cuanto fenómeno europeo proveniente del pensamiento filosófico, representó en el ámbito jurídico la adopción de las nuevas corrientes de pensamiento. En este periodo el foco principal se sitúa en el Derecho natural, ejercido sobre la ciencia jurídica, sobre la producción de las leyes y sobre la administración de justicia buscando el fundamento en la razón humana, en la propia naturaleza del hombre. El Derecho hay que construirlo a partir de la razón, por lo que el fundamento de la construcción jurídica ya no se encuentra en los textos, en la tradición, sino en el descubrimiento de los principios racionales fundamentales. De este modo se impone la concepción nomotética de la naturaleza a la que se llega a través de la razón humana, extendido al ámbito del Derecho el conocimiento racional mediante la captación de las leyes naturales, aplicando en cierto modo el racionalismo matemático cartesiano al derecho que da lugar al “derecho de la razón” o “derecho racionalista”. El iusnaturalismo racionalista niega la existencia de un orden ontológico sobrenatural y es la afirmación de la libre subjetividad humana como fuente del Derecho; postula la existencia de reglas jurídicas y valores ético-sociales universales fundamentados en la propia naturaleza racional de hombre; el Derecho natural es un Derecho conforme a la razón humana que no precisa de fundamentación religiosa ni autoritativo⁹¹. Un elemento particular que caracteriza al iusnaturalismo será la profunda influencia que ejerció esta doctrina en las enseñanzas universitarias y, especialmente, en el ámbito práctico de la legislación, asentadas sobre una sólida plataforma teórica⁹². Para los juristas de este periodo el Derecho romano, en cuanto coincidía con el Derecho natural, no era otra cosa que *ratio scripta*⁹³. Los iusnaturalistas siguen viendo en los

⁹¹ CAVANNA, A., *Storia del diritto moderno in Europa. I, Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, 1979, pp. 321 ss.

⁹² SOLIDORO, L., *La tradizione romanistica nel diritto europeo II. Dalla crisi dello ius commune alle codificazioni moderni* 2ª ed., Torino, 2010, p. 16, el papel que desempeñan las reglas naturales en el ámbito del derecho son, a juicio de la autora, determinantes las contribuciones realizadas por Santo Tomás de Aquino y sus referencias a las doctrinas aristotélicas.

⁹³ TORRENT, A., *El iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII. Precursor de los códigos en la secuencia de fundamentos del derecho europeo*. Madrid, 2016, p. 142.

textos del *Corpus iuris* una manifestación de la *naturalis ratio* y un paradigma admirable, un Derecho cercano al ideal que ellos buscan si para ello prescinden de los arcaísmos y lo exponen con la sistemática racionalista⁹⁴. Si bien, el estudio del Derecho romano se siguió respetando como un pilar básico de este pensamiento jurídico, especialmente en el Derecho privado⁹⁵. Los juristas del Derecho natural, a diferencia de los filósofos, comprendieron que los principios del Derecho de la razón encuentran apoyo en los conceptos enunciados por los antiguos romanos. El Derecho romano una vez reorganizado en su “orden natural” fue considerado como un modelo racional superior, idóneo para suministrar los esquemas, principios y reglas de los derechos nacionales en formación⁹⁶.

La reacción al iusnaturalismo racionalista y a la concepción racionalista del Derecho llega de la mano de la Escuela Histórica del Derecho, fundada por F.K. von Savigny (1779-1861)⁹⁷. Un movimiento de reacción contra las codificaciones cuya idea se centra en volver a indagar y potenciar las fuentes del Derecho no estatales y no legislativas, poniendo de manifiesto lo superfluo que resultan las codificaciones nacionales. La vuelta al historicismo jurídico representa el abandonar de la idea del Derecho como un sistema lógico, como un orden de la razón, como un cuerpo legal estático, para transformarse en un organismo histórico, en una realidad histórica que cambia y evoluciona conforme a los factores económicos, políticos, sociales y culturales⁹⁸. Se retoma el interés por el Derecho romano con un resurgimiento espectacular. Ante la pobreza de la ciencia jurídica de la época se trató de construir una ciencia sistemática en la que se toma el Derecho romano como paradigma del Derecho⁹⁹. Y ello puede difundirse gracias a la organización de la Universidad alemana que, a diferencia de la francesa, no estaba considerada como una estructura estatal; por

⁹⁴ FUENTESECA, P., “Historia y dogmática en la jurisprudencia europea”, RDN 11, 1956, p. 185.

⁹⁵ Sobre la hostilidad de algunos sectores del iusnaturalismo racionalista vid., RODRIGUEZ-ENNES, L., “Derecho romano e Ilustración”, SCDR 6, 1994, pp. 125 ss.

⁹⁶ SOLIDORO, L., *La tradizione romaistica* II, cit., p. 46.

⁹⁷ WIEACKER, F., *Historia del derecho privado de la Edad Moderna*, cit., pp. 373 ss., para el autor la Escuela Histórica del Derecho no representó una ruptura radical con el iusnaturalismo racionalista pues toma de él elementos de la teoría jurídica a la que la Escuela Histórica no se opuso, su oposición se centró en el reduccionismo practicista.

⁹⁸ COING, H., P., “La ciencia del Derecho privado en Europa en el siglo XIX”, *Glossae* 7, 1995, p.174.

⁹⁹ TORRENT, A., “La Pandectística del siglo XIX último gran andamiaje teórico de los fundamentos del Derecho europeo”, SDHI 81, 2015, p. 472.

consiguiente, las diferentes facultades podían ser frecuentadas por estudiantes de diferentes Estados, pero, además el estudio histórico del Derecho conjugaba perfectamente con la tradición didáctica de los estudios jurídicos desde el siglo XII. No obstante, la opción de la comprensión histórica del Derecho, depende en buena medida de que en ese momento Alemania carecía de un legislador dotado de autoridad en todo el territorio, y de que tampoco contaba con una organización judicial creadora de jurisprudencia, ya que los órganos judiciales aplicaban los derechos locales y dispensaban su autoridad únicamente a nivel regional. Por tanto, el único instrumento capaz de crear un modelo jurídico uniforme era la doctrina, quien, a través de la enseñanza universitaria, difundió las nuevas orientaciones¹⁰⁰.

El carácter histórico del Derecho del que parte Savigny requiere para comprender el Derecho vigente un análisis histórico y, a la vez, debe realizarse un estudio filosófico. Para Savigny el Derecho romano del Digesto constituía la verdadera cultura jurídica alemana. Si bien, lo que a él le interesaba era el descubrimiento de la racionalidad que existe por detrás de los textos, reglas e interpretaciones del *Corpus iuris*. Savigny presenta un programa con dos vertientes: la histórica y la sistemática o filosófica. En la primera se centra en el aspecto dinámico del Derecho como expresión inmediata de la voluntad popular, destacando la importancia del Derecho romano. Concibe el Derecho como un todo orgánico determinado por la continuidad entre pasado y presente, lo que constituye un ligamen indisoluble entre el Derecho vigente y el Derecho antiguo. El Derecho romano constituye una parte integrante de la conciencia jurídica alemana. En la segunda, ponía de relieve que las normas jurídicas sólo alcanzan valor si se conectan con las instituciones a las que pertenecen y, para salvar la distancia existente entre ambas, recurre a la sistematización lógica, a la idea de sistema externo, influido por la herencia racionalista.

La orientación absolutamente sistemática que asume Savigny lo convierte en el verdadero creador de la nueva corriente doctrinal, el Pandectismo o “jurisprudencia de

¹⁰⁰ SOLIDORO, L., *La tradizione romanistica* II, cit., pp. 152 ss.

conceptos" (*Begriffsjurisprudenz*)¹⁰¹. Cultivó los caracteres sistemáticos y orgánicos de la ciencia jurídica sobre la base de conceptos jerárquicamente ordenados, lo cual facilita la comprensión del Derecho y permite la génesis de nuevas soluciones jurídicas¹⁰². Es decir, encamina la Ciencia del Derecho de su tiempo por la vía del sistema lógico en el sentido de una "pirámide de conceptos", y de este modo se encamina hasta la "jurisprudencia de conceptos"¹⁰³. Se toma el Derecho romano como la materia prima a partir de la cual se extraen, mediante un proceso de abstracción, las categorías generales a la vez que se crean neologismos jurídicos y precisiones respecto a figuras y nociones preexistentes, perfeccionando con ello el lenguaje jurídico propio. La Pandectística realiza una construcción teórico-práctica del Derecho romano justiniano en perfecta armonización con las exigencias nacionales de la época. Ya que, por un lado, mediante el proceso de abstracción y generalización sobre las fuentes justinianas da cumplimiento a las exigencias dogmáticas; por otro lado, se procede a la adaptación del Derecho a la sociedad del momento. Con ello se produce la llamada "segunda Recepción" del Derecho romano en Alemania, mediante la construcción de un sistema con base en los textos justinianos y, además, la gran influencia que tienen los planteamientos dogmáticos pandectistas sobre el estudio y la docencia del Derecho romano histórico¹⁰⁴.

El Pandectismo, mediante la sistematización lógica del Derecho privado conforme al *Corpus iuris*, principalmente al Digesto, suponía el gran impulso para la cientificación del Derecho, ya que procede a la ordenación racional del material, facilitando con ello un acceso rápido y directo. Prueba del alto valor científico que alcanza es el modo en el que se propagó por todo el Continente, incluso por Inglaterra, así como la influencia posterior en otros continentes¹⁰⁵.

¹⁰¹ GARRIDO MARTÍN, J., "Ciencia del Derecho en la Escuela Histórica y la Jurisprudencia de Conceptos", *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 37, 2017, pp. 208 ss.

¹⁰² SOLIDORO, L., *Tradizione romanistica*, cit., p. 178, para la autora en la doctrina de Puchta reaparece con fuerza la impronta iusnaturalista que Savigny había tratado de contrastar.

¹⁰³ LARENZ, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, cit., p. 38, considera que la "Jurisprudencia de conceptos" no debe ser imputada, o sólo con reservas a Savigny

¹⁰⁴ PARICIO, J., *El legado jurídico de Roma*, Madrid, 2007, p. 57.

¹⁰⁵ Vid., TORRENT, A., "La pandectística del siglo XIX último gran andamiaje teórico de los fundamentos del derecho europeo", cit., pp. 470 ss.

Si bien, el alejamiento del Derecho respecto de la práctica y de las necesidades de la sociedad motiva, no sólo la crítica por entender el Derecho como un producto esencialmente cultural distanciado de los problemas prácticos¹⁰⁶, también el distanciamiento de sus propios seguidores como R. von Ihering (1818-1892), que inician el camino hacia la «Jurisprudencia de Intereses», contrapuesta a la “Jurisprudencia de conceptos”. La «Jurisprudencia de Intereses» tiene una concepción sociológica del Derecho en la que se atiende a los fundamentos sociales del ordenamiento jurídico, en la cual el Derecho tiene como objeto la protección de un interés, principalmente el interés de la sociedad en la que se desarrolla, encontrando con ello la solución a los problemas prácticos¹⁰⁷. Ihering, contrariamente a cuanto habían mantenido los juristas del Derecho natural, sostiene que el Derecho romano no está fundamentado sobre principios morales, sino sobre concretas exigencias políticas y económicas.

La gran producción científica de la Pandectística da lugar a las condiciones de madurez suficientes para publicar el BGB en 1900. Se impone el positivismo jurídico que deja a un lado al Derecho romano como Derecho vigente¹⁰⁸. Además, la entrada en vigor del BGB repercutió considerablemente en el estudio académico del Derecho romano, siendo sustituido el curso de Pandectas que se impartía en las Facultades de Derecho por el estudio del código civil. Como consecuencia el Derecho romano queda reducido al terreno de las ciencias históricas. Se produce una vuelta al historicismo humanista a través de la corriente neohumanista que reclama un ámbito científico independiente para el Derecho romano junto a las ciencias de la Antigüedad, fuera del campo de la civilística y la práctica jurídica.

En esta nueva corriente neohumanista, que cuenta entre sus representantes más destacados con Theodor Mommsen (1817-1903), la labor del Derecho romano debería ser científicamente pura, la ciencia por la ciencia, circunscrito al ámbito de la investigación

¹⁰⁶ GIRAO, T., *Diritto romano attuale. Mappe, mentali e strumenti concettuali. Le radici comuni del diritto europeo. Un cambiamento di prospettiva*, Roma, 2005, p. 87.

¹⁰⁷ IHERING, R., *El fin en el Derecho*, trad. de Abad de Santillan, Granada, 2000, p. 163.

¹⁰⁸ Sobre lo la supervivencia del Derecho romano en Sudáfrica, San Marino o el Principado de Andorra vid., ZIMMERMANN, R., *Das römisch-holländische Recht. Fortschritte des Zivilrechts im 17. Und 18 Jahrhundert*, Berlin 1992; CASINOS, F.J., “Nueve siglos de romanismo jurídico”, cit., pp. 40 ss.

histórica. Afirma Wieacker que el Neohumanismo liberó a la historia del Derecho de la servidumbre de la dogmática¹⁰⁹, pues durante muchos años los estudiosos de la ciencia jurídica romana han centrado sus trabajos en el arco cronológico que va del siglo VIII a. C., al VI d. de C. Este nuevo rumbo de la romanística que permitió una mejor reconstrucción del Derecho romano y, por tanto, un conocimiento más profundo de la realidad jurídica romana.

La cultura jurídica europea, como hemos podido constatar comparte unos principios jurídicos que encuentran su razón de ser en el derecho romano; son la herencia directa del mismo. Teniendo en cuenta el Derecho, no sólo como Ley, sino como ordenación; el Derecho como expresión y regulación de la vida en sociedad. El derecho debe ser entendido como producto cultural basado en un proceso de transmisión de ideas, continuamente interpretadas y reinterpretadas a través de la historia. La tradición jurídica heredada de Roma permite a Europa identificarse como comunidad de Derecho, de valores comunes.

¹⁰⁹ WIEACKER, F., *Historia del Derecho privado*, cit., p. 417

Racismo estrutural: algumas considerações.

Prof. Dr. Hilton Costa¹¹⁰

Estrutural

Adjetivo: Referente à estrutura, à maneira como algo é construído, organizado ou disposto: análise estrutural. Que tem seu lugar numa estrutura, num todo organizado: a corrupção em alguns países parece ser algo estrutural. Relacionado com o que fundamenta alguma coisa, com a base de algo, e não somente com suas características superficiais: análise estrutural do problema. Relativo ao estruturalismo, com a teoria que vê seu objeto de análise na sua totalidade, como um conjunto organizado.

O marco zero da reflexão que aqui se apresenta foi ou são cinco questões apresentadas de forma bastante sucinta e objetiva no que diz respeito aos seus enunciados, todavia elas abordam temas altamente complexos e centrais ao entendimento das sociedades contemporâneas. Responder a tais questões de maneira definitiva é uma postura audaciosa

¹¹⁰ Professor Adjunto do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduação em História pela Universidade Federal do Paraná (2002); Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004); graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (2010); Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (2014); Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2018). Integrante do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros UFPR. Integrante do Grupo de Pesquisa Pensamento Social, Intelectuais e Circulação de Ideias e do Grupo de Pesquisa Sociologia do Conhecimento e da Educação.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=ltjma09ZyTI>

e arriscada, postura que não será adotada nas palavras a seguir. O caminho adotado, portanto, é o de tecer considerações, pensar a respeito, discutir as indagações do modo o mais acessível possível, sem abrir da densidade necessária que a temática exige. Eis as questões:

1. O que é racismo estrutural?
2. Há a possibilidade de se falar em atos inconscientes que contribuem com o racismo?
3. Há relação entre racismo e xenofobia?
4. Qual a relação entre o racismo e a carência da educação em história afro-brasileira, por exemplo?
5. Como abordar a questão do racismo em sala de aula?

O que é racismo estrutural?

Metáfora

Substantivo feminino: Figura de linguagem em que há uma transferência do significado de uma palavra para outra, por meio de uma comparação não explícita: a paixão queimou-me; nervos de aço; dar asas à imaginação.

O início das considerações acerca do racismo estrutural que se quer fazer aqui passa pela palavra estrutural. Em seu sentido dicionarizado estrutural é um adjetivo – “Palavra que qualifica, caracteriza ou classifica, um substantivo, quando localizada ao lado deste” – que se refere à estrutura, à forma como alguma coisa é construída, organizada ou disposta.

Com efeito, se estrutural se refere à forma como algo é construído esta se mencionando um elemento posto a definir, moldar outros elementos. Em assim sendo, far-se-á uso de uma metáfora advinda da construção civil passível de colaborar com uma melhor compreensão. Ao se construir um edifício é necessário erigir as fundações, as colunas, as vigas, grosso modo, as fundações definem, em grande medida, quantos pavimentos a edificação pode possuir, as colunas e vigas estabelecem tamanho e formato das paredes e assim por diante.

As estruturas sociais guardam alguma semelhança com as estruturas de um edifício elas moldam tanto o comportamento das pessoas, a forma como as pessoas vêm e agem no mundo, as estruturas sociais também moldam as instituições sociais. Desta feita, as estruturas sociais são aquilo que dão forma e corpo a uma sociedade.

Ao se falar de racismo estrutural está se falar de um elemento que seria parte da constituição da sociedade, de algo presente as fundações do arranjo social posto então a moldar comportamentos individuais e coletivos, definir a ação social de pessoas e instituições. O racismo estrutural é, portanto, um tipo de racismo que organiza a visão de mundo das pessoas, organiza as instituições, ele está imbricado na forma como a sociedade se organiza. O racismo estrutural não é uma anomalia, uma doença ele é algo que faz parte da constituição da sociedade. Romper com ele é propor e assumir uma nova constituição da sociedade. Recentemente Silvio Almeida publicou dentro da coleção *Feminismos Plurais*, organizada por Djamila Ribeiro a obra *Racismo Estrutural*. Almeida, neste importante texto, diz:

Em resumo: o racismo estrutural é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, de modo, “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. (ALMEIDA, 2020 p 50)

Almeida caminha em direção análoga a esposada aqui. Em seu argumento ele desenvolve as ideias de que o racismo estrutural como ele organizador da própria estrutura social ele molda comportamentos individuais, coletivos e institucionais. Em seguindo por tal caminho é possível inferir que o racismo estrutural, obviamente, não “elimina” o racismo individual, mas ele estabelece formas de preconceito e discriminação que preservam o racismo individual de ter a necessidade de ser praticado cotidianamente.

Acerca deste aspecto faz se necessárias algumas palavras. O discurso meritocrático, de modo geral, deposita no indivíduo toda a responsabilidade pelo sucesso ou pelo fracasso. Entretanto, sucesso e fracasso passam pelo indivíduo, mas não dependem exclusivamente da pessoa individual para se efetivarem. Sucesso e fracasso são produtos coletivos dependem

de condições sócio-históricas que estão para além da pessoa individual. Em um contexto de racismo estrutural, este ao moldar as instituições faz que estas criem mecanismos postos a excluir as pessoas consideradas indesejadas de postos de maior destaque. Tais mecanismos operam preferencialmente de modo indireto, pois a ideia é individualizar uma situação coletiva. O isolamento – única pessoa negra no setor –, a menor tolerância a possíveis equívocos na execução das tarefas, a expectativa geral que a pessoa negra não vai “dar conta” do trabalho, padrões estéticos eurocêntricos e eurocentrados, as “brincadeiras” de conotação racial são alguns destes mecanismos denominados aqui de indiretos. Indiretos porque eles não dizem literalmente: não aceitamos pessoas negras. Esse ambiente hostil é invisibilizado pelo racismo estrutural que simplifica tudo a presença ou ausência de esforço individual.

Esse ambiente hostil é um dos elementos que criam “lugares de branco” e “lugares de negro” em sociedades como a brasileira que sempre evitaram a segregação aberta e regulamentada. O racismo estrutural faz com que pessoas brancas e negras internalizem de alguma forma a “normalidade” destes “lugares”. Este cenário alimenta a ideia de uma sociedade sem racismo.

Há a possibilidade de se falar em atos inconscientes que contribuem com o racismo?

O inconsciente pode ser pensando e ou discutido a partir da Sociologia e da História. É por este caminho que se seguirá. Dentro da perspectiva da Sociologia e da História é possível afirmar que os atos inconscientes são possíveis por que eles derivam de estruturas sociais internalizadas nas pessoas. Com efeito, dentro destas chaves interpretativas aquilo denominado de “racismo inconsciente” ou “atos inconscientes de racismo” são possíveis em função da estrutura racista esta internalizada e de alguma forma naturalizada pelas pessoas. Em alguma medida essa discussão está colocada por Adilson Moreira (2019) na sua discussão acerca do racismo recreativo, algumas práticas racistas se manifestam nas denominadas

“brincadeiras”, piadas, anedotas postas reforçar a hierarquias raciais, o conteúdo destas “brincadeiras” é por vezes reproduzido automaticamente ou em se preferindo “inconscientemente”, exemplos?

Dois, somente, antes da execução de uma tarefa pesada, perigosa, repetitiva verbalizar o dito: Hoje é dia! Versão atualizada do Hoje é dia de preto; Cantarolar o tema de abertura da telenovela escrava Isaura – que, em geral, remete a mesma situação. Poucas pessoas fora do grupo alvo do preconceito racial ao cantarolar o tema da telenovela ao verbalizar a expressão hoje é dia problematizam o significado destas ações. Pois, o racismo é como vem se dizendo parte da estrutura social, portanto, internalizado e naturalizado.

Há relação entre racismo e xenofobia?

Racismo e Xenofobia são práticas que podem e devem ser conceituadas de forma distinta, todavia ambas as práticas são um tipo de poder, poder que um grupo exerce sobre outro. Desta forma, é bastante improvável (para não dizer impossível) que um grupo alijado do poder econômico, político, possa praticar o racismo e ou a xenofobia. E isso é diferente de um grupo ou pessoas de um grupo dominado e ou subordinado “não gostar” das pessoas do grupo dominante. Cabe ainda lembrar que racismo e xenofobia são diferentes conceitualmente de preconceito.

Para fins desta argumentação tendo como foco o mencionado no início – tecer considerações, pensar a respeito, discutir as indagações do modo o mais acessível possível, sem abrir da densidade necessária que a temática exige – o racismo é discriminação que se aplica a um grupo considerado racialmente distinto, a xenofobia pode ser praticada dentro de um próprio grupo racial. A xenofobia se aplica, portanto, as pessoas denominadas de estrangeiras, assim ela está diretamente vinculada a nacionalidade, as regionalidades. A título de exemplo, é possível considerar boa parte dos europeus como sendo pessoas brancas,

contudo, acontece de uma pessoa de uma nacionalidade X praticar xenofobia com outras – caso bastante usual são dos imigrantes do leste europeu presente na Europa ocidental.

Racismo e xenofobia não formam um par inseparável, mas caminham juntos muitas vezes, algo que pode ser visualizado, no Brasil no tratamento dado aos refugiados e ou imigrantes haitianos. Discriminados tanto por serem pessoas negras quanto por serem estrangeiras e estrangeiros.

Qual a relação entre o racismo e a carência da educação em História Afro-brasileira, por exemplo?

A ausência de uma maior presença do ensino de História e Cultura Afro-brasileira nos diferentes níveis da educação no país remete ao início desta argumentação que é como o racismo estrutural opera. De um modo geral e generalizante o ensino brasileiro dedica mais tempo, a saber, como Carlo I foi decapitado no século no período das revoluções inglesas do que buscar o entendimento acerca das origens de pouco mais da metade da população do Brasil. Afirmar isso não significa dizer que o conhecimento sobre as revoluções inglesas é irrelevante, mas que saber sobre os povos africanos que deram origem ao Brasil é tão importante quanto.

A educação em História e Cultura Afro-brasileira quando não é ignorada – apesar da obrigatoriedade do tema nos currículos escolares do país – e tratado com certo desdém. Não é difícil encontrar os assuntos relacionados à História da África sendo trabalhados no contexto escolar no sentido de reforçar estereótipos, ausência intencional de um maior aprofundamento este “desdém” com a temática pode ser tomado como uma evidência do racismo estrutural. Não parece ser exagerado propor a discussão de se desenvolveu, dentro e fora do ensino, por parte da sociedade brasileira uma recusa em se saber mais, de fato, sobre o continente africano e os seus e as suas descendentes pelo mundo, incluindo o Brasil. Sim, a África é um continente com mais de 50 países e Haiti e Jamaica não ficam na África. É

importante saber como feudalismo, por exemplo, se organizava na Europa, Portugal que tem uma relação absolutamente direta com o Brasil, fica na Europa. Apesar de Portugal nunca ter sido feudal no sentido mais estrito do termo. O feudalismo é tem um longo espaço na agenda do ensino brasileiro, espaço próximo ou similar não é fornecido às sociedades africanas, pelo contrário.

Certamente o ensino de História e Cultura Afro-brasileira colabora para desmontar uma série de estereótipos acerca do continente africano, suas sociedades, antiguidades, bem como as implicações da diáspora africana no mundo como um todo. Todavia, essas ações poderiam acabar como racismo? Provavelmente não. O racismo é uma estrutura de poder que distribui e garante privilégios, portanto, romper com o racismo seria desmontar esse sistema. O desmonte de tal sistema, possivelmente, passa pelo ensino de História e Cultura Afro-brasileira, mas não depende só dele. Concomitantemente, a implementação, a efetivação com a melhor execução possível do ensino de História e Cultura Afro-brasileira é um dos elementos para a superação do racismo.

Como abordar a questão do racismo em sala de aula?

Não existe uma receita pronta e acabada de como enfrentar o racismo em sala de aula. Contudo, existem algumas possibilidades visíveis nas experiências de várias docentes e de vários docentes para discutir o assunto.¹¹¹ O primeiro passo é admitir que o racismo é uma realidade empírica, ele existe e é operante e definidor do modo de agir da sociedade brasileira. Em seguida assumir que a discussão do tema é um algo a ser realizado pela sociedade brasileira e não só por um grupo específico de pessoas, portanto, mesmo eu um contexto em que não se façam presentes discentes negras e negros o tema deve ser discutido.

¹¹¹ Uma obra inspiradora para se pensar o tema é a coletânea organizada por Kabengele Munanga, *Superando o Racismo na Escola* a obra de bell hooks, *Ensinando a transgredir* é outra referência importante para o tema, bem como o texto de Nilma Lino Gomes

Com efeito, assumindo as posições expostas se torna, entende-se aqui, mais viável estabelecer o debate que o racismo não é doença, não coisa de gente ignorante, de pessoas com pouco acesso ao ensino formal e sim uma estrutura de poder arraigada nas bases da sociedade brasileira posta a dar vantagens e privilégios a determinados grupos. Desta forma, uma possibilidade de abordar o racismo em sala de aula é discutindo-o como uma estrutura de poder. Assim, é possível abordar a função social do racismo que é manter determinadas posições sociais nisto reside a utilidade do racismo é um dos motivos pelo qual ele se mantém e se renova constantemente. Os grupos que direta ou indiretamente desfrutam de privilégios e vantagens advindas da estrutura racista, do racismo estrutural, podem até discursar contra o racismo, mas eles se empenham de fato em romper com a estrutura racista? Algo que um em última instância implica em abrir mão de privilégios e vantagens?

Em se partindo para o contexto do interior da sala de aula algumas situações retiradas da experiência docente devem ser mencionadas colocadas para o debate. O universo escolar é bastante diverso em vários sentidos. Existem, escolas no Brasil que não possuem um único aluno, uma única aluna negra o inverso também ocorre, acontece ainda de escolas onde há uma aluna, um aluno negro matriculado em todo o estabelecimento. Tais circunstâncias não podem ser tomadas como impeditivo ou facilitador a priori para se discutir o racismo. Todavia, a experiência docente indica que ao se abordar o racismo em sala de aula é pouco produtivo fazê-lo, direcionando olhares e ou questionamentos diretamente as pessoas negras presentes (quando elas se fizerem presentes) esta ação, em geral, coloca estas pessoas como problema, quando de fato o problema é da sociedade como um todo.

Essa mesma premissa vale para quando se tratar de pobreza, violência urbana, desemprego, famílias desestruturadas e “inconscientemente”¹¹² direcionar o olhar para as pessoas negras presentes no ambiente da sala de aula, esta ação reforça, reafirma estereótipos atribuídos a população negra e obviamente não colaboram para a superação do racismo, fazem de fato o movimento inverso.

¹¹² Ação inconsciente é pensada aqui no sentido exposto anteriormente, que dentro da perspectiva da Sociologia e da História é possível afirmar que os atos inconscientes são possíveis por que eles derivam de estruturas sociais internalizadas nas pessoas.

Considerações finais.

Conforme dito na abertura deste breve texto o marco zero da reflexão que aqui se apresenta foram ou são cinco questões que remetem para a discussão acerca a organização mais fundamental da sociedade brasileira. Portanto, como igualmente mencionado na abertura desta argumentação, estas questões abordam temas altamente complexos e centrais ao entendimento das sociedades contemporâneas como um todo em especial a brasileira. O intuito não foi o de responder as questões propostas, a postura foi o de tecer considerações, instigar o pensar a respeito por parte da leitora, do leitor, em assim sendo, toda intencionalidade residiu em discutir as indagações do modo o mais acessível possível, sem abrir da densidade necessária que a temática exige.

Ao se adotar tal postura argumentativa é possível afirmar que o racismo no Brasil é estrutural, porque ele está presente na organização mais íntima da sociedade brasileira. O racismo estrutural organiza a forma de agir e de pensar da sociedade local, ele é uma estrutura de poder que garante privilégios a determinados grupo em detrimento de outros. O racismo estrutural possibilita que grupos dominados e dominantes internalizem e depois naturalizem determinadas realidades sociais o que pode e por vezes torna invisível o racismo. Essa internalização e naturalização das estruturas racistas são, segundo se entende aqui, o que possibilita os denominados atos racistas inconscientes. Uma vez que como mencionado dentro da perspectiva da Sociologia e da História é viável afirmar que os atos inconscientes só são possíveis por que eles derivam de estruturas sociais internalizadas nas pessoas.

A forma como argumento foi aqui organizado permitiu destacar que racismo e xenofobia são práticas conceitualmente distintas, mas que podem e inúmeras vezes são combinadas. Tanto um como outro são estruturas de poder, desta feita elas podem e garantem privilégios a algumas pessoas em detrimento de outras. Foi também possível

convidar a leitora, o leitor destas a página a refletir como o ensino de História e Cultura Afro-brasileira é tratado no país, bem como destacar que é uma ferramenta importante na luta antirracista, mas não é o antídoto, o remédio que vai acabar com o racismo. Estas páginas permitiram ainda convidar quem as lê a pensar o racismo, o racismo estrutural como uma estrutura de poder, portanto, longe de oferecer receitas prontas para tratar a temática no contexto de sala de aula, esses temas podem ser inicialmente nesta chave.

Com efeito, em argumentações como a que se encerra aqui cabe a ideia sempre pertinente advinda das lutas contra o racismo: não basta não ser racista é preciso ser antirracista, para que as estruturas sociais erigidas sob bases racistas sejam desmontadas.

Referências bibliográficas:

- ADJETIVO. <https://www.dicio.com.br/adjetivo/> acesso em 06/01/22
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaira, 2020.
- ELIAS, Norbert. **Mozart. Sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1995.
- ESTRUTURAL. <https://www.dicio.com.br/estrutural/> acesso em 06/01/22
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- METÁFORA. <https://www.dicio.com.br/metafora/> acesso em 06/01/22
- MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. (org.) **Superando o racismo na escola**. 2.^aed.. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008
- PEREIRA, João Baptista Borges. **Cor, Profissão e Mobilidade: o negro e o rádio de São Paulo**. São Paulo. Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1967.

Perseguição às mulheres na Idade Moderna.

Prof^a. Dr^a. Silvia Liebel¹¹³

Quando se fala em perseguição de mulheres na Idade Moderna, normalmente vem à mente a caça às bruxas, essa expressão que engloba as sucessivas violências contra as e os desviantes da fé cristã que eram então acusados de pacto com o diabo e de praticarem o mal por meios mágicos e nefastos. E a caça às bruxas é expressa no feminino porque, a despeito de algumas áreas que tenderam a perseguir homens e mulheres na mesma proporção, as mulheres foram o alvo mais comum. Os estudos mais generosos com as cifras masculinas nos mostram entre 18 e, no máximo, 25% de homens processados.¹¹⁴ Então mais do que falar da caça às bruxas em si, que é um tema formidável, eu gostaria de me debruçar sobre o porquê de especificamente as mulheres se constituírem em alvos, delas serem vistas como

¹¹³ Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro Este texto integra resultados de pesquisa apoiada pelo CNPq (processo 436639/2018-1).

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=demwNj9NsPo&t=70s>

¹¹⁴ A partir de registros locais através da Europa, Jean Delumeau (1993, p. 365) aponta uma média de 18 a 20% de homens entre o total de acusados, destacando que a maioria das denúncias contra eles era realizada nas cidades. Naturalmente, essa média varia ao se analisar localidades específicas, como Toledo, que assinala 25% de homens acusados (Ortega, 1992). O variado panorama das perseguições ainda conta com uma relativa tolerância nos Países Baixos, mesmo sob o contestado domínio espanhol (Muchembled, 1993, p. 95), e áreas onde a perseguição foi acentuadamente mais moderada, como península itálica e Espanha. É importante, dessa forma, destacar estudos regionais que permitam traçar métricas e, sobretudo, fugir dos perigos da generalização sem base que aponta para os milhões (sic) de mulheres queimadas nas fogueiras, ou ainda para um “genocídio” feminino.

mais propensas às armadilhas demoníacas e como as estruturas sociais do período convergiam para que o feminino fosse colocado numa posição de subordinação – o que, como veremos, não significa inação.

Ao tratarmos da Primeira Modernidade, investigamos sociedades centradas em um modelo patriarcal há séculos. E quando se fala de uma sociedade patriarcal, não se trata apenas do homem como chefe da família (mesmo porque esse homem é a imagem reduzida do rei, que é o pai do reino, ou do nobre local, que é responsável pela imposição da lei e da ordem). Trata-se de sociedades que se construíram sobre um modelo masculino de gestão da autoridade¹¹⁵ e, sendo a autoridade centrada no masculino, naturalmente leis foram elaboradas visando perpetuar essa forma de dominação, leis que mantinham privilégios e uma estrutura social rigidamente hierarquizada. Não se trata apenas de uma questão de gênero, mas especialmente de uma questão de nascimento, já que essa loteria em que se constitui o nascimento ditava o lugar de cada um na sociedade na imensa maioria das vezes. Sobretudo nas áreas absolutistas, o reforço dessa ideologia fixista, que encarava os lugares sociais como expressão da vontade divina, era acompanhado de expedientes legais que reforçavam a autoridade dos pais sobre os filhos (especialmente em questões referentes à escolha do cônjuge) e a autoridade dos maridos sobre as mulheres. Evidentemente as vidas de uma camponesa, de uma criada, de uma burguesa e de uma nobre e as declinações entre elas eram muito diferentes, mas todas estavam sujeitas à uma estrutura social e legal que as tornava seres sujeitos à tutela de outrem – pai, marido, filho. Leis que regulavam propriedade e herança, leis que regulavam a gestão dos negócios, leis que regulavam a parceria que determinaria a vida cotidiana, leis que, enfim, regulavam o arbítrio.

E essa lógica patriarcal permeava todas as instâncias sociais. O aparato legal era reforçado por concepções da medicina do período, ainda largamente fundada no aristotelismo. A mulher vista como um ser fraco por natureza, um macho deficiente que, na melhor das hipóteses, precisa ser guiada por um parceiro e, na pior, controlada, visto que sua inteligência deficitária a tornaria mais propensa ao adultério, eram tópicos comuns nas

¹¹⁵ Ver, a esse respeito, Muchembled (2012).

discussões médicas que contribuía para moldar as visões de mundo de então.¹¹⁶ Evidentemente, discutir o impacto da teoria dos humores sobre as formulações misóginas de uma elite letrada é muito diferente de pensar os relacionamentos entre os gêneros nos campos, onde a figura feminina possuía um papel central em termos de cuidados, de cura e de participação nas atividades laborais externas à casa. Mas mesmo nessas áreas, com o processo de reforma dos costumes no encalço das reformas religiosas, observa-se os esforços de se transpor esses papéis femininos para os padres e para os médicos que, progressivamente, se tornarão os guias, os conselheiros das comunidades camponesas. Isso não significa que as mulheres abdicaram das artes de curar e dos cuidados com as parturientes, por exemplo, mas lentamente seu saber é diminuído, é subordinado. E a caça às bruxas se insere nesse processo de imposição de uma visão de mundo estranha aos campos, uma visão coercitiva. Neles se encontram costumes mais resistentes, que eram vividos em paralelo às práticas cristãs, não como anticristãos, como uma afronta à ordem estabelecida; nos campos se mostra uma importância da figura feminina que precisa ser controlada, que precisa ser colocada em seu devido lugar.¹¹⁷

Não podemos, portanto, isolar um fenômeno como o da caça às bruxas de um conjunto de discursos legais, médicos e religiosos que justificavam a inferioridade feminina e a necessidade de seu controle. Naturalmente a assimetria entre os gêneros do cristianismo é a base para todos os outros discursos, e, sendo a religião estruturante da vida dos sujeitos nos inícios dos Tempos Modernos, ela ajuda a moldar um pensamento que estava muito longe de ser restrito ao clero.¹¹⁸ A prensa nascente também tem um papel decisivo nesse cenário, pois com a invenção de Gutenberg nós temos não mais apenas livros acessíveis a um público maior, mas também folhas avulsas voltadas ao mais comum dos leitores (ou ouvintes), folhetos contando os acontecimentos mais recentes, as disputas religiosas, as leis que se

¹¹⁶ As formulações do médico Levinus Lemnius (1505-1568) se popularizaram através da Europa, reunindo o senso comum e o saber humanista a respeito da oposição inerente aos *sexos*. O terceiro livro de Rabelais (1546/2003) é uma mostra dessa junção de mundos, no qual é notória a constante preocupação de Panurges em ser traído. Para saber mais a respeito da mácula feminina por sua própria constituição, ver Muchembled (2001, especialmente o capítulo III).

¹¹⁷ Delumeau (1993), Muchembled (2002).

¹¹⁸ Liebel (2004); Liebel; Liebel (2020).

queria fixar. Por toda a Europa ocidental será difundida uma literatura de rua que, em princípio, parece inócua com seus relatos de fenômenos celestes, crimes e milagres, mas que é construída sobre um veio moralizador, buscando reforçar os lugares sociais. Anunciam-se crimes escabrosos cometidos por mulheres – infanticídios, parricídios, mariticídios –, crimes que não correspondem ao grosso dos processos judiciais, mas que ajudavam a alimentar um medo do feminino e a necessidade de seu controle.¹¹⁹ É o feminino que é descrito como mais propenso às armadilhas demoníacas, afinal, a religião já ensinava que foi Eva quem condenou a humanidade, a medicina já ensinava que as mulheres eram biologicamente inferiores, o corpo legal defendia a necessidade de sua tutela.

Mas, a despeito dessas convergências em torno da subordinação feminina, não estamos falando de um processo homogêneo e inescapável. A Primeira Modernidade também foi marcada por novas dinâmicas sociais que implicavam novas redes de relacionamentos, especialmente nas áreas urbanas, áreas marcadas por um afluxo monetário, ou seja, regiões que prosperavam tendiam a ver uma redefinição do papel feminino, com migrações dos campos para as cidades que fizeram com que mulheres de mais a mais se empregassem naquilo que era tido como serviços menores, passassem a se dedicar ao comércio ou aos trabalhos de impressão, por exemplo, o que possibilitou a formação de grupos de sociabilidades e mesmo novos pactos entre os casais.¹²⁰ Naturalmente há diferentes variáveis em termos regionais, confessionais, de nascimento e de posição social. Fala-se muito do maior letramento das mulheres nas áreas protestantes, mas as áreas católicas tendem a ter mais publicações femininas.¹²¹ Então gênero não é o único fator a ser analisado. E as transformações também se desenrolam ao longo desse recorte histórico que engloba *apenas* três séculos, mas que é um período de transformações avassaladoras no exercício de poder e na sua crítica, nos processos de confessionalização, nas transformações econômicas e sociais. E tudo isso tem um impacto direto na forma como as mulheres são vistas e nas possibilidades

¹¹⁹ Liebel (2013; 2015).

¹²⁰ Hanley (1989); Collins (1989); Davis (1990); Davis (1997); Hufton (2000); Wiesner (2000); Crowston (2008); Bellavitis (2018).

¹²¹ Davis (1990).

delas se posicionarem. Diferentes querelas sobre o caráter feminino são levantadas, as próprias mulheres tomam penas para expressar suas visões que serão impressas, lidas e partilhadas.¹²² Já no século XVIII são elas que, majoritariamente, organizam salões onde se debate filosofia, arte e literatura;¹²³ elas também se insurgem em levantes ao longo de todo o período moderno.¹²⁴ Ou seja, há diferentes formas de inserção feminina nesse mundo que insistiam em tratá-las como seres de segunda classe.

Pensar, assim, em uma história das mulheres e uma história das relações de gênero não significa apenas analisarmos estruturas inescapáveis e, como historiadores e historiadoras, simplesmente reproduzirmos, com diferentes nuances, a inegável sujeição das mulheres no período. Trabalhar com história das mulheres e das relações de gênero não é fazer uma história de como as “pobres mulheres” foram oprimidas. Essa é uma visão absolutamente alheia a quem efetivamente pesquisa dentro dessas disciplinas e quem trabalha por uma história mais plural, uma história que fale não apenas de Rembrandt ou Caravaggio quando se trata do barroco, mas também de Artemisia Gentileschi; uma história que fale não apenas da *Utopia* de Thomas Morus, mas também do *Mundo Resplandecente* de Margareth Cavendish; uma história que enxergue as viúvas que mantiveram os ateliês de impressão de seus falecidos maridos funcionando e que ajudaram a construir o ofício; uma história que coloque em perspectiva as explorações da naturalista Maria Sibylla Merian. Essa história permite que vejamos por que essas mulheres se configuraram como exceções à norma masculina, e também suas trajetórias, tão únicas, mas também tão iguais às das mulheres que não alcançaram nenhuma forma de renome. Essa história nos permite enxergar as brechas, os espaços de resistência, as possibilidades abertas para a agência feminina e a determinação de seu lugar no mundo, a despeito de todas as limitações e de tudo o que lhes era negado aspirar em função de seu gênero.

¹²² Alguns exemplos nesse sentido são Catherine e Madeleine des Roches (1998; 1999), Marie de Gournay (in Rovere, 2019) e, já no crepúsculo da modernidade, Mary Wollstonecraft (2015) e Olympe de Gouges (2017). Ver ainda a respeito Timmermans (1998); Badinter (2003); Dufour-Maître (2008).

¹²³ Marchal (2001); Lilti (2005); Carr (2014).

¹²⁴ Godineau (1988); Thompson (1998); Vergnes (2013).

Referências bibliográficas:

- BADINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie. A ambição feminina no século XVIII.** São Paulo: Discurso; Duna Duetto; Paz e Terra, 2003.
- BELLAVITIS, Anna. **Women's Work and Rights in Early Modern Urban Europe.** Cham: Pallgrave Macmillan, 2018.
- CARR, Rosalind. **Gender and Enlightenment Culture in Eighteenth-Century Scotland.** Edinburg: Edinburg University Press, 2014.
- COLLINS, James B. **The Economic Role of Women in Seventeenth-Century France.** *French Historical Studies*, v. 16, n. 2, p. 436-470, Autumn 1989.
- CROWSTON, Clare. **Women, Gender, and Guilds in Early Modern Europe: an Overview of Recent Research.** *International Review of Social History*, v. 53, s. 16, p. 19-48, Dec. 2008.
- DAVIS, Natalie Z. Mulheres urbanas e mudanças religiosas. In: **Culturas do povo. Sociedade e cultura no início da França moderna.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 63-86.
- _____. **Nas Margens. Três mulheres do século XVII.** São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada.** São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- DUFOUR-MAÎTRE, Myriam. **Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle.** Paris: Honoré Champion, 2008.
- GODINEAU, Dominique. **Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution Française.** Paris: Alinea, 1988.
- GOUGES, Olympe. **Œuvres.** Paris : Hachette, 2017.
- GOURNAY, Marie de. Igualdade entre os homens e as mulheres. In: ROVERE, Maxime (Org.). **Arqueofeminismo.** São Paulo: n-1, 2019. p. 27-53.
- HANLEY, Sarah. Engendering the State: **Family Formation and State Building in Early Modern France.** *French Historical Studies*, v. 16, n. 1, p. 4-27, Spring 1989.
- HUFTON, Olwen. Le Travail et la famille. In: DAVIS, Natalie Z.; FARGE, Arlette (Dir.). **Histoire des femmes en Occident**, v. III: XVI^e-XVIII^e siècle. Paris: Perrin, 2002. p. 25-63.
- KRAJEWSKA, Barbara. **Les Salons littéraires. Quand l'esprit français brillait.** Paris: Jourdan, 2018.
- LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher. A construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum.** Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- LIEBEL, Silvia. **Les Médées modernes. La cruauté féminine d'après les canards imprimés français (1574-1651).** Rennes: PUR, 2012.
- _____. **Ingratas e pérfidas Medeias! Infanticídio e normatização da sexualidade feminina na literatura de rua francesa dos séculos XVI e XVII.** *Topoi*, v. 16, n. 30, p. 182-202, jan.-jun. 2015.
- LIEBEL, Silvia; LIEBEL, Vinícius. **Mulheres, gênero e conservadorismo. Uma genealogia da violência e da dominação.** Penápolis: Sociologia, Política e Cidadania, 2020.
- LILTI, Antoine. **Le Monde des salons. Sociabilité et mondaineté à Paris au XVIII^e siècle.**

Paris: Fayard, 2005.

MARCHAL, Roger (Dir.). **Vie des salons et activités littéraires: de Marguerite de Valois à Mme de Staël**. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2001.

MUCHEMBLED, Robert. **Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)**. Paris: Flammarion, 2002.

_____. **Uma história do diabo**. Séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001.

_____. **Uma história da violência. Do fim da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Le Roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XV^e-XVIII^e siècle**. Paris: Desclée, 1993.

ORTEGA, Maria Helena Sánchez. Women as Source of "Evil" in Counter-Reformation Spain. In: CRUZ, Anne J.; PERRY, Mary Elizabeth (Eds.). **Culture and Control in Counter-Reformation Spain**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. p. 196-215.

RABELAIS, François. **Gargântua e Pantagruel**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.

ROCHES, Catherine des; ROCHES, Madeleine. **Secondes Œuvres**. Genève: Droz, 1998.

_____. **Les Missives**. Genève: Droz, 1999.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

TIMMERMANS, Linda. **L'Accès des femmes à la culture (1598-1715)**. Paris: Honoré Champion, 1993.

VERGNES, Sophie. **Les Frondeuses. Une révolte au féminin (1643-1661)**. Seyssel: Champ Vallon, 2013.

WIESNER, Merry E. Womens' Economic Role. In: **Women and Gender in Early Modern Europe**. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 102-140.

WOLLSTNECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. São Paulo: Edipro, 2015.

SERÁ A HISTÓRIA UMA CIÊNCIA?

Prof. Dr. José D'Assunção Barros¹²⁵

Será a História uma Ciência? Será, ao menos, um tipo de conhecimento *cientificamente conduzido*? Ou será uma forma de saber que se situa fora dos limites e parâmetros daquilo que podemos entender como cientificidade? Em contrapartida, poderíamos entender a História como uma Arte, ou como um campo de saber artisticamente conduzido? Por fim, mesmo admitindo que a História apresenta de fato uma dimensão artística ou literária importante – na qual aquele que a produz exerce a sua criatividade ou lida com uma margem de imaginação e inventividade – será que este aspecto, uma vez reconhecido, pode continuar coexistindo com a ideia de que a História pode, de fato, seguir sendo reconhecida como uma Ciência. Vamos refletir sobre estes aspectos neste texto, sem a pretensão de esgotar definitivamente estas instigantes questões.

Para investigar se a História é uma Ciência, devemos partir de uma proposta de compreensão inicial sobre o que é “História” e sobre o que é “Ciência”. Ambas as questões merecem reflexões bem fundamentadas, mas vamos partir por ora de uma compreensão mínima sobre o que é História. História é uma palavra já antiga e que pode se referir a duas coisas bem relacionadas. Por um lado, é “história” o vasto conjunto ou o indefinido universo de processos e acontecimentos que já ocorreram efetivamente no tempo, desde os primórdios

¹²⁵ Possui doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (1999), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1994), graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994), graduação em Música (Composição Musical) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989). É professor Associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=2ImBTB3-Zfc&t=40s>

da humanidade (ou mesmo antes, se considerarmos a “Grande História” que precede o advento humano há 2.400.000 anos atrás). Mas é também “História” aquilo que um grande número de seres humanos – historiadores profissionais ou não – escreveu um dia sobre alguns destes processos históricos ou eventos que se deram no tempo.

Este campo de saber ou de expressão humana que chamaremos de “História” – adotando a convenção de grafar com maiúscula para distinguir da “história” quando a palavra estiver se referindo ao vasto universo de acontecimentos – é uma elaboração humana. Os seres humanos, por alguma razão que poderemos discutir em outro momento, gostam de discorrer ou de refletir sobre o que já aconteceu com a humanidade. Para isso eles escrevem “História”. Os Egípcios desenhavam as suas “Histórias” nas paredes das pirâmides; os gregos da época de Heródoto costumavam declamar as suas visões da História, e depois as puseram por escrito. Alguns povos e épocas trataram a História como um saber ético, enquanto outros a trataram como uma espécie de literatura exemplar ou como uma importante forma de entretenimento, em muitos casos atribuindo-lhe o papel de produzir ou perpetuar identidades. Governos a consideraram importante para impor seus projetos de boa governança, e outros atacaram certas realizações historiográficas porque elas precisamente instrumentalizavam a população com vistas a avaliar criticamente os seus próprios governantes ou os poderes que sobre elas se impunham. Entre muitas e diferentes funções, foi se estabelecendo a História como um campo de saber importante, que atraiu intelectuais diversos para a sua prática.

Foi no trânsito do século XVIII e XIX que os historiadores – aqueles que praticavam a História e que a realizavam sob a forma de textos diversos – começaram a propor a ideia de que a História seria uma ciência. É também nessa época que ocorre a proposta de adentramento da História em relação às Universidades, o que te fato ocorre já nas primeiras décadas do século XIX no continente Europeu. Este fato – a inserção da História entre os saberes acadêmicos ou universitários – é um sintoma importante de que é nessa mesma época que começa a predominar amplamente a ideia de que a História deveria ser considerada um saber científico como outros. Geralmente quando um campo de saber ou de práticas começa a ser proposto como ciência, concomitantemente se começa a discutir a possibilidade de sua

inserção entre os saberes universitários. A Universidade, já desde a Idade Média, tem se apresentado como o *locus* por excelência dos saberes científicos, argumentativos, fundamentados no campo da experiência, da observação e da reflexão mais sistemática – que se afasta do mero senso comum ou das opiniões aleatoriamente formuladas. Junto a outras Instituições que também se voltam para a pesquisa e para a reflexão sistematizada sobre a realidade, a Universidade é um dos ambientes científicos mais notórios. Deste modo, não “é por acaso que a proposta de cientificidade da História surge concomitantemente ao seu adentramento junto à Universidade.

Eu dizia que – para refletirmos sobre se a História é uma Ciência – precisamos compreender não apenas o que é História, mas principalmente entender o que é Ciência. Vou postular, para avançar em nossa reflexão, que a Ciência é um tipo de saber que congrega algumas características. Seja a ciência em questão a Física, a Química, a Biologia, a Antropologia, a Sociologia, a Medicina, ou quaisquer outras – inclusive a História, se esta puder ser postulada como ciência – tem-se alguns aspectos em vista quando pensamos em uma prática científica. Eu vou lista-los abaixo, e depois vamos discuti-los para verificar se é o caso de sustentar que a História deve ser considerada efetivamente uma ciência. Sem uma ordem de importância, sustento que os seguintes aspectos, congregados, caracterizam uma atitude e prática científica:

1 – A Ciência configura um estudo *sistematizado*. Não é mera emissão de opiniões e conjecturas. Baseia-se em um trabalho que lida pelo menos com um destes três caminhos, e suas combinações possíveis: a *observação* meticulosa; a *experimentação* recorrente; a *argumentação* bem apoiada em processos cognitivos como a dedução, indução e cálculo.

2 – A Ciência constitui um conhecimento *dinâmico* e permanentemente *reelaborado*. Os resultados e proposições científicas serão sempre questionados, criticados e postos à prova pelos praticantes do campo científico, nas suas várias gerações de pesquisadores. Neste sentido, a Ciência difere da Doutrina, e não pode pretender chegar a um conjunto de enunciados que não será mais questionado. A ciência precisa ser validada e revalidada, e frequentemente reformulada, para ser considerada ciência.

3 – O *caminho percorrido* por um cientista para chegar aos seus resultados precisa ser exposto claramente aos seus pares – os demais cientistas do campo em questão – para que estes possam refazê-lo de alguma maneira, de modo a testar e validar o conhecimento apresentado. Uma prática científica não pode ocultar as suas fontes, ou deixar de expor as condições conforme a qual foram realizadas as suas experiências e observações.

4 – Qualquer campo de saber científico lida combinadamente com *Teoria e Método*. A Teoria corresponde aos ‘modos de ver’, ou àquilo que leva o pesquisador a enxergar ou a conceber as coisas de uma certa maneira – a exemplo dos conceitos por ele empregados, das suas perspectivas de análise, ou de sua visão de mundo relativa ao próprio saber com o qual está lidando. O Método se refere aos modos de ‘fazer’: o caminho concreto que precisa ser percorrido para atingir resultados, os instrumentos a serem utilizados, os materiais que deverão ser observados desta ou daquela maneira.

5 – Qualquer campo de saber, uma vez estabelecido, leva à constituição de uma comunidade científica, de um pequeno universo formado pelos praticantes do campo científico em questão. Esta comunidade científica, inclusive, atua tanto no sentido de apoiar cada praticante do campo como de criticar as suas realizações. As capacidades de criticar e aceitar a crítica são qualidades indispensáveis para os membros de uma comunidade científica.

6 – Ao lado de uma comunidade científica – e compondo esta comunidade científica – a Ciência tende a produzir a figura do praticante especializado nesta ou naquela ciência. Este praticante ou especialista aprende o seu ofício e o seu saber com outros praticantes do campo, ou através de instituições de ensino como a Universidade, ou através da leitura de suas realizações. O praticante especializado tende a se distinguir do mero diletante, embora não seja impossível que este ou aquele diletante assimile o saber especializado através de práticas autodidatas e termine por ser aceito e respeitado no campo. De qualquer maneira, cada ciência tende a formar a imagem do seu praticante especializado: o físico, o antropólogo, o historiador.

7 – A Ciência e as suas comunidades científicas precisam criar, necessariamente, instrumentos e ambientes para a divulgação de seus resultados científicos. É muito comum que os saberes científicos, através das suas comunidades científicas, mantenham revistas

especializadas – nas quais os praticantes do campo podem expor os resultados do seu trabalho (para serem apoiados ou criticados pelos demais praticantes do campo) – e também promovam congressos, aqui entendidos como pontos de encontro entre os praticantes do campo. São comuns também, às ciências, os ambientes onde estas se realizam, como as instituições de pesquisa e as Universidades, já mencionadas.

8 – Cada ciência vai definindo e redefinindo, ao longo da sua história, uma *matriz disciplinar* – ou um conjunto de aspectos que são reconhecidos por todos os praticantes do campo como essenciais para o tipo de saber que praticam. A matriz disciplinar de um campo pode mudar ao longo de sua história, mas ela existe efetivamente, e traz uma certa solidez ao que se entende como aquilo que constitui necessariamente o campo.

Vamos começar por este último aspecto para retomar a nossa questão central: “Será a História uma Ciência”? A pergunta agora será: a História, enquanto campo de saber, possui uma matriz disciplinar própria – ou um conjunto de elementos e dimensões que é reconhecido por todos os seus praticantes como inerentes ao campo. Se tivermos em conta uma clássica definição registrada pelo historiador Marc Bloch (1942), a História é a ciência dos historiadores no tempo. Esta definição associa os dois primeiros elementos indissociáveis da matriz disciplinar da História. Ela é uma ciência humana: estuda os seres humanos (no tempo), dirige-se a leitores ou beneficiários humanos, e é realizada e produzida por seres humanos (cientistas humanos que também estão situados em um espaço-tempo). O “humano” atravessa a História nas suas três pontas: a produção, o objeto de estudo e a recepção, através de seus leitores. E, quanto ao tempo, o historiador necessariamente precisa estar consciente dele e trabalhar com ele sistematicamente. Tanto o historiador realiza um estudo que investiga seres humanos que estão inscritos no tempo (em uma época e lugar social bem definidos), como o historiador – e esta consciência se aprofundou cada vez mais a partir do século XIX – sabe que ele mesmo, enquanto produtor de conhecimento histórico, também está inscrito no seu próprio tempo.

Estes dois elementos – o ‘humano’ e o ‘tempo’ – fazem parte da matriz disciplinar da História. Sem eles, podemos estar diante de um tipo de conhecimento qualquer, mas não de

História. Da mesma forma, com relação ao âmbito metodológico, os historiadores sabem que, para investigarem sociedades ou processos que já não estão mais presentes diretamente, é necessário trabalhar com fontes históricas. As fontes históricas constituem a base empírica do historiador: são aquilo que permite as suas observações e o tratamento científico das suas observações. Nenhum historiador já discordou ou discordará do fato de que as fontes históricas são centrais no trabalho historiográfico. Também se observa que, através das fontes, os historiadores costumam abrir um espaço, no seu texto, para as vozes que lhes chegam do espaço-tempo investigado – mesmo que não seja apenas para reproduzir o que estas vozes dizem, mas também para decifrá-las naquilo que eles escondem ou revelam, para criticá-las, confrontá-las, analisa-las. A escrita da História, enfim, termina por constituir um texto desdobrado sobre si mesmo – um texto que inclui o outro, como um dia propôs Michel de Certeau em um texto sobre a Escrita da História (1974).

Trouxe uma rápida reflexão sobre a matriz disciplinar da História – apenas evocando seus elementos mais centrais, como o tempo, o humano, as fontes e uma escrita específica – para mostrar que a História perfaz esta exigência mínima do campo científico. Qualquer campo de saber que veja a si mesmo como científico desenvolve, em cada um dos seus praticantes e através de cada um dos seus praticantes, uma consciência sobre o que constitui essencialmente a sua matriz disciplinar. Um matemático ou um historiador, respectivamente, compreendem muito bem os elementos que são essenciais para a definição do seu campo. Como já disse, a matriz disciplinar de um campo pode mudar – o que ocorre, de modo geral, mais ou menos lentamente em termos de história humana. Para se ter uma ideia, não se sabe de algum historiador, desde Heródoto, que tenha julgado prescindível o apoio em fontes históricas. Há outros tipos de historiografia, é claro. Mas para a dita historiografia científica, que já apresenta uma história de mais de dois séculos, dificilmente algum historiador irá questionar o papel central das fontes históricas em sua metodologia. Pode ser que um dia a tecnologia produza ‘visores do tempo’ – máquinas capazes de captar imagens diretamente do passado – e, se isto ocorrer, estes aparelhos integrarão também o conjunto de recursos metodológicos com os quais os historiadores poderão contar. Isso poderá enriquecer a matriz disciplinar da História. Mas o papel das fontes é tão definidor deste campo de saber que é a

História – no modo de praticar a História que se estabeleceu na Europa, nas Américas e se expandiu para o mundo – que se pode dizer que temos aqui, de fato, um elemento importante da matriz disciplinar da História.

De todo modo, o que estou sustentando é que, para ser considerado um campo de saber científico, uma disciplina tem de desenvolver uma reflexão recorrente sobre o que ela é essencialmente. É muito comum que cada campo de saber, ao adentrar o seu espaço científico, comece a produzir uma “história do campo”, ao lado de obras que elaboram uma reflexão sobre o campo. No caso da História, as obras de historiografia e de “história da historiografia” – realizações historiográficas onde os historiadores começam a refletir sobre o seu próprio campo de saber – começam a aparecer mais recorrentemente a partir do século XIX. Ou seja, a autoconsciência da História (ou da comunidade historiográfica) como campo de saber específico se fortalece precisamente no século em que os historiadores começam a enxergar o seu saber como um campo científico. Este aspecto, para começar, sinaliza a possibilidade de pensarmos a História como campo científico de saber.

Mais atrás, indiquei a formação de uma comunidade científica, e a edificação da figura de um praticante especializado que é o membro típico desta comunidade científica, como mais um indicativo de que uma determinada disciplina pode começar a se aventurar com o postulante de constituir um campo científico de saber. Isoladamente, estes dois aspectos ainda não são decisivos, mas significam muito quando eles se juntam a outros – como o adentramento em relação à Universidade, o surgimento de revistas especializadas no campo, a consolidação de uma prática de consolidação de Congressos. Tudo isso, é muito interessante notar, começa a acontecer no século XIX, o momento em que se tem por marco do estabelecimento da historiografia científica, As revistas especializadas começam a surgir junto com o adentramento dos historiadores das Universidades – como mestres que pretendem formar os praticante especializados de um campo que seria a História – e é também neste momento que se desenvolve um circuito de práticas como os congressos de História ou os espaços onde os historiadores podem apresentar os resultados de seus trabalhos e apresenta-los aos demais praticantes do seu campo de saber. É também neste momento que os historiadores passam a considerar muito importante discorrer sobre o

campo. Quando escrevem sobre um tema, nos prefácios torna-se comum que os historiadores apresentem um estado da questão; também surgem obras de reflexão sobre a historiografia. Tudo isto traz para a História uma atitude tipicamente científica.

Eu incluí, entre os elementos que necessariamente caracterizam a Ciência, o fato de que o caminho percorrido pelo historiador possa ser percorrido mais uma vez – objetivamente ou imaginariamente – por aqueles outros praticantes do campo que pretendem testar a validade da proposição científica. Quando um químico faz uma experiência – a mistura de uma substância a outra para analisar o seu resultado, por exemplo – ele invariavelmente registra as condições da sua experiência, de modo a que um outro cientista possa reproduzi-la. Os historiadores não trabalham, obviamente, com este tipo de experimentos, pois eles examinam, como dissemos, processos que já não estão mais presentes. A história não pode ser reproduzida como uma experiência, pois cada acontecimento histórico é único e ocorre uma só vez no tempo. No entanto, um historiador pode – e na verdade *deve*, sob o risco de não se mostrar ao campo como historiador – registrar também o seu caminho percorrido. Para isso, em seu trabalho final – o livro de História, a conferência, ou outros gêneros historiográficos – ele apresenta as suas fontes. Diz onde podem ser encontradas. Está claro que a História é uma “ciência interpretativa”. Ela produz reflexões sobre os processos históricos que se diversificam, e podem divergir entre os historiadores. Mas o caminho percorrido por cada historiador para chegar aos resultados aos quais chegou – suas fontes, os métodos que utilizou para abordá-las, os conceitos dos quais se valeu, os diálogos que travou com outros intelectuais – tudo isso precisa ser exposto por um historiador que tem a intenção de ser considerado historiador pela sua comunidade historiográfica. Esta também é uma atitude tipicamente científica. E é também interessante observar que este cuidado em expor as suas fontes e explicitar o seu caminho também se mostra cada vez mais consolidado a partir do século XIX. O registro do caminho historiográfico percorrido é um elemento importante que nos permite dizer que, nos dias de hoje (e a partir do trânsito do século XVIII para o século XIX), a História pode ser postulada como um saber científico.

Através da exposição transparente dos seus resultados – e do registro do seu caminho historiográfico – os historiadores submetem o seu trabalho aos outros historiadores. Com isto, fazem o que todos os cientistas fazem: investem na consciência de que a Ciência não é uma Doutrina. O conhecimento científico precisa ser submetido à prova, precisa ser criticado, redefinido, abrir espaço para novas formulações, ajustar-se aos dados e às novas descobertas, abrir-se a novas perspectivas. As interpretações históricas produzidas pelos historiadores também precisam ser submetidas ao campo. Essa atitude também conflui para fazer do historiador um tipo de cientista.

Está claro que a sua ciência tem características próprias. Não se trata de uma ciência explicativa, no sentido tradicional, mas sim uma ciência interpretativa. Trata-se de uma ciência que não se preocupa em ‘comprovar’ suas hipóteses, mas sim em “demonstrar” estas hipóteses, configurá-las em uma interpretação possível, que será apresentada através de uma construção literária e analítica que também pode ser instigante e esteticamente bem construída. Neste último aspecto – o momento da produção da escrita historiográfica – a Arte começa a se avizinhar da prática do historiador. Isso nos levará a refletir sobre a última questão que propusemos no parágrafo inicial. Admitir que a História apresenta uma dimensão artística na sua escrita – estética, literária – afeta de alguma maneira a possibilidade de que pensemos a História como um tipo de saber científico?

Antes, porém, quero discutir o último ponto – ou, antes, o primeiro ponto do qual partíramos. Eu dizia que a Ciência configura um estudo *sistemizado*. Não é uma construção livre, aleatória, regida apenas por escolhas, como poderia ser o caso de uma realização exclusivamente artística. Tampouco a ciência é mera emissão de opiniões e conjecturas. Há, como se sabe, uma distinção essencial entre as conjecturas e as hipóteses. As conjecturas constituem meras opiniões instigadas por algum problema ou questão. Mas as hipóteses científicas são respostas provisórias a um problema que é colocado, e exigem, depois de formuladas, processos metodológicos que possam conduzir eventualmente a uma “comprovação”, para o caso das ciências exatas, ou a uma “demonstração”, situação mais habitual nas ciências humanas. “Demonstra-se” – a partir de um certo conjunto de hipóteses – que se pode propor esta ou aquela interpretação acerca de processos históricos, ao amparo

de uma base concreta de elementos empíricos oferecidos pelas fontes. O historiador não emite opiniões. Ele elabora interpretações a partir de análises desenvolvidas com base em elementos trazidos pelas fontes históricas – seja sob a forma de informações ou discursos que precisarão ser analisados, decifrados, escandidos de modo a revelar os sujeitos e interesses que os produziram.

Como já dissemos, a Ciência é lida pelo menos com um de três caminhos, e suas combinações possíveis – a *observação* meticulosa; a *experimentação* recorrente; a *argumentação* bem apoiada em processos cognitivos como a dedução, indução e cálculo. Diante destes caminhos típicos da Ciência – experimentação, observação, argumentação – a prática científica trazida pela História ampara-se na combinação de observação e argumentação, esta última apoiada tanto em raciocínios dedutivos como indutivos, além de se valer de uma série de abordagens como a comparação entre fontes distintas e suas análises através de técnicas que buscam compreender e desvendar os discursos trazidos pelas fontes.

O historiador, é claro, não inventa a sua base de observação – ou o seu universo de fontes. Ele constitui criativamente o seu corpus documental, mas precisa basear-se em fontes que a ele se apresentam de alguma maneira. Podem ser jornais, diários, correspondências, leis, objetos materiais, documentos cartoriais, crônicas, romances ou poemas. Podem ser fotografias, músicas, filmes, coleções de piadas. Os historiadores são muito criativos com relação aos distintos materiais que podem ser transformados em fontes históricas, e, antes de chegarem aos historiadores, estes materiais não são ainda, de fato, fontes históricas. Mas eles estão ali, como materiais que podem ser transformados em fontes históricas – materiais que fazem parte de uma realidade atual, pois estão em algum lugar do presente, e que fizeram parte de realidades do passado, pois trazem as marcas de um passado que os produziu e preservou. Estes materiais, que serão constituídos pelos historiadores em fontes históricas, têm uma existência efetiva fora da mente dos historiadores. Os cientistas – sejam físicos, astrônomos, antropólogos ou historiadores – trabalham com realidades a serem examinadas, percebidas ou inferidas. A sua capacidade criativa interage com estes elementos efetivos.

Isto distingue, obviamente, o historiador do literato. Enquanto este último pode inventar os personagens ou os processos com os quais irá trabalhar para produzir uma obra

de livre imaginação, já na História precisamos trabalhar com personagens ou processos que não inventamos. Isto posto, há pelo menos um momento em que o historiador e o literato se aproximam: aquele momento em que é preciso construir um texto.

Com relação ao momento da escrita textual, sustento que, através da História – ou de uma realização historiográfica – Ciência e Arte de fato se combinam. A História é Ciência porque sua pesquisa é conduzida cientificamente, porque o caminho percorrido pelo historiador é exposto com clareza, porque a história se produz a partir de uma base empírica definida pela observação sistemática trazida pelas fontes. A cientificidade da História está no uso adequado e pertinente dos seus conceitos – o que, para os historiadores, significa não incorrer em anacronismos, não deixar de considerar que as palavras são históricas, de ter a consciência de que certos conceitos podem se aplicar a um determinado tema ou temporalidade, e outros não. A cientificidade da História está nos seus métodos, na sua crítica das fontes – compreendendo-as não como depósitos inertes de informações, mas como discursos que precisam ser analisados com método. O historiador é cientista porque planeja seu caminho e o percorre combinando teorias e métodos.

Não obstante, os historiadores são artistas porque, ao apresentar os resultados de sua pesquisa, buscam – ou deveriam buscar – um texto interessante, capaz de instigar os seus leitores, de sensibilizá-los. Os historiadores são artistas porque tomam decisões estéticas na elaboração de seus textos, na sua estruturação, na escolha das palavras que podem produzir este ou aquele efeito. E a arte não prejudica a ciência, em nenhum dos seus momentos, quando pensamos na História, A escolha do conceito cientificamente correto não implica desconsiderar a utilização das palavras instigantes, do discurso envolvente, da criatividade, do estilo, da imaginação. Terminei minha reflexão sustentando que a História é, sim, uma Ciência. E isso não impede que ela seja também uma Arte. Este segundo tema, por outro lado, merece uma reflexão à parte.

Referências bibliográficas:

BARROS, José D'Assunção. **Fontes Históricas – introdução ao seu uso historiográfico**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BARROS, José D'Assunção. **As hipóteses nas ciências humanas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [original publicado: 1949, póstumo] [original de produção do texto: 1941-1942].

CERTEAU, Michel De. "A Operação Historiográfica" In **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p.65-119 [original: 1974].

História e cartografia.

Prof. Dr. Tiago Bonato¹²⁶

Refletir sobre história e cartografia é refletir sobre os mapas; sobre a produção e uso deles na história. Temos aqui duas dimensões de análise: por um lado, a reflexão sobre a produção e utilização de mapas por determinada sociedade, em determinado presente histórico; por outro, a análise diacrônica dos mapas, feita pelos historiadores do presente, intrigados sobre as concepções espaciais e o funcionamento da cartografia no passado. Em nosso presente, estamos completamente habituados aos mapas e ao seu uso. São artefatos naturalizados em nosso cotidiano. Dificilmente passamos um dia sem olhar ou consultar um mapa: sejam os mapas de aplicativos de navegação dos celulares, sejam mapas com os itinerários das linhas de ônibus de uma grande cidade, sejam os mapas políticos que ilustram as notícias do telejornal. Estamos constantemente olhando para mapas. Tamanha é a naturalização de seu uso que quase não percebemos que os mapas nos pregam peças; e o fetiche dos mapas se manifesta em pelo menos dois sentidos.

Em primeiro lugar, os mapas nos fazem crer que eles são alguma espécie de espelho da realidade. Nos fazem acreditar que quando estamos olhando para um mapa, estamos vendo o território que eles estão representando, estamos vendo o mundo real. Ninguém

¹²⁶ Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (2018). Fez bacharelado, licenciatura (2007) e mestrado (2010) em História na mesma Instituição. Possui experiência docente no Ensino Fundamental II e Médio. Foi professor da UNICENTRO e UNIOSTES e, atualmente, é Professor Adjunto de História da América da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Foi vencedor do Prêmio ANPHLAC Teses – categoria de História Ameríndia e Colonial, da Associação Nacional de Professores e Pesquisadores de História das Américas.

duvida que, quando está olhando para um mapa-múndi – ou mesmo imaginando essa imagem do mapa do mundo que todos temos em nossa mente –, está olhando – ou imaginando – o mundo como ele é. Inclusive, se virarmos o mapa-múndi de cabeça para baixo, ou experimentarmos outras formas de disposição dos continentes na representação, nosso cérebro tem um pouco de dificuldade em se localizar imediatamente ao novo esquema visual. A despeito da Terra ser um planeta girando ao redor de si e de uma estrela em um universo infinito, sem orientações espaciais de “cima” e “baixo”, os planisférios nos fazem crer que é possível deixar o mundo de cabeça para baixo.

Ainda falando do primeiro problema, os mapas como espelhos da realidade, subjaz nele outra premissa: a de que a cartografia sempre caminha em direção a uma acurácia e que os mapas cada vez mais estão próximos da realidade. As imagens de satélites atuais tornaram essa questão ainda mais profunda. Reside aí uma ideia determinista – que acompanha nossa própria noção de *progresso* – de que quanto mais as técnicas cartográficas ou tecnológicas melhorarem, mais os mapas podem se aproximar da realidade. Essas duas faces do problema remetem a uma concepção de mapa bastante difundida: os mapas seriam apenas instrumentos objetivos que através de dispositivos matemáticos, como a escala, conseguem reproduzir um território dentro de uma imagem – e por isso mesmo seriam teoricamente neutros.

A problemática do espelho da realidade está representada em um conto bastante conhecido no campo da história da cartografia, de autoria de Jorge Luis Borges, chamado *El rigor de la ciencia*. Muito menor em tamanho do que em genialidade, o texto merece ser reproduzido aqui na íntegra:

En aquel Imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio toda una provincia. Con el tiempo, esos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un mapa del Imperio que tenia el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los Inviernos. Em los desiertos

del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas¹²⁷

O mapa fantástico de Borges, que pontualmente coincidia com o território que representava, é a utopia da escala 1:1. Seria esse o único mapa que poderia reivindicar ser um *espelho da realidade*. O conto nos coloca também a possibilidade de pensar sobre a *escala* – a relação entre o real e o cartografado. Em geral, apenas seu aspecto matemático, a operação utilizada na construção dos mapas, é considerado, legitimando dessa forma o mapa como um artefato objetivo. Entretanto, a escolha de diferentes escalas faz mais do que diminuir o real matematicamente. Para construir o modelo reduzido, o cartógrafo seleciona algumas dimensões, escolhe parâmetros e pontos de vista, definindo os elementos que estarão presentes ou ausentes no mapa.

Mas além disso, os mapas nos pregam peças também em um segundo sentido: nos dão a ideia de que há territórios que estão naturalmente divididos, resolvidos, delimitados, separados. Essa questão fica clara se evidenciadas as relações de poder desigual em determinados contextos de produção de mapas: o colonialismo ibérico da primeira modernidade nas Américas; o imperialismo europeu do século XIX no continente africano; ou mesmo a formação dos estados nacionais ainda no oitocentos. Toda diacronia dos processos de invasão, conquista, resistência e ocupação dos territórios coloniais, por exemplo, é congelada na sincronia do papel quando aquele território é mapeado. Um longo processo histórico, marcado por conflitos, por estratégias ou táticas dos agentes sociais – em cada presente um processo contingente, nunca determinado - passa a ser uma única imagem, com grande poder retórico. Esse aspecto da natureza cartográfica faz com que os mapas nos permitam ver padrões que não existiriam sem eles. Do ponto de vista da história isso é bastante significativo. Basta pensar, para dar um exemplo de extrema importância atual, nas fronteiras nacionais e étnicas na América latina, que não necessariamente coincidem. Os

¹²⁷ BORGES, Jorge Luis. Obras completas 1923-1972. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, p.847. O texto também aparece publicado, além da edição original nos Anales de Buenos Aires, año 1, num. 3 de 1946, na obra El hacedor de 1960.

mapas políticos mostram nações homogêneas, separadas e se sobrepõem às discussões de identidade étnica. Outro exemplo paradigmático é o mapa oficial do Brasil, ou o chamado logotipo do mapa, que automaticamente nos vêm à mente quando pensamos no território nacional. A partir dele e de termos consagrados na historiografia tradicional – descobrimento do Brasil; capitanias hereditárias; Tratado de Tordesilhas – imaginamos que esse território já estava definido quando os portugueses – e espanhóis, franceses, holandeses – invadiram e iniciaram a ocupação da parte meridional da América. A famosa *linha* de Tordesilhas cortaria no meio um território naturalmente brasileiro, já do início do século XVI – anacronismo que precisa ser desconstruído. O mesmo processo ocorre em relação aos territórios do império espanhol na América. Nas primeiras décadas depois da chegada de Colombo às ilhas caribenhas, sequer havia consenso entre os geógrafos do período, sobre a América ser um novo continente, uma ilha ou uma grande península da Ásia.¹²⁸ O problema do anacronismo territorial é ainda mais grave, quando pensamos no império brasileiro no século XIX. Apesar do belíssimo atlas de Candido Mendes mostrar um território com fronteiras bastante definidas já em 1838, as fontes históricas do período mostram uma realidade mais complexa. Haviam conflitos nas fronteiras externas – como o conflito na Cisplatina, por exemplo, em que o império brasileiro disputava o território do atual Uruguai – e principalmente, de norte a sul do território, nas *fronteiras internas*, com conflitos entre o império brasileiro e os povos originários que já viviam nesse espaço. Muitas dessas populações, vistas naquele momento como um obstáculo à civilização e à ideia de nação, foram dizimadas no processo de consolidação territorial. Além de mostram a complexidade da questão dos territórios indígenas, tão pulsante atualmente, esse processo nos mostra também que os problemas relacionados a mortandade das populações indígenas no território nacional não foi um fenômeno restrito ao século XVI. Os processos de formação de territórios nacionais, como sabemos, são processos longos, com muitos conflitos, tensões. A retórica do mapa esconde essas questões quando "mostra" a realidade. Os mapas são nesse sentido uma espécie de

¹²⁸ Essa discussão foi proposta ainda em meados do século XX, no livro de título bastante sugestivo de Edmund O’Gorman. *A invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

palimpsesto; são várias camadas de sentidos, vários processos apagados e outros reescritos por cima desses.

Mas afinal, levantados os problemas, como lidar com os mapas? Mais do que isso, como estudar mapas que são de outros períodos históricos, passados dos quais só nos chegam vestígios? Ao longo da história da cartografia do último século, a produção e o uso dos mapas foram abordados de diferentes maneiras. Em um primeiro momento, os mapas foram vistos de forma muito empirista, como um produto objetivo de determinadas técnicas de produção – matemáticas, geográficas – como se fossem meros repositórios de elementos que existiam na realidade e eram transpostos, em sua totalidade, para dentro do mapa. Nesse sentido, os mapas acompanhariam apenas o progresso da técnica, rumo à acuidade geográfica, como já discutido. Em meados do século XX, principalmente no período da segunda guerra mundial, os mapas passaram a ter um uso político. Países envolvidos na guerra utilizavam a cartografia para *mostrar* quais territórios estavam sob seu controle – já discutidos o caráter retórico dos mapas, ao transformar a realidade em uma imagem, apreendida em um olhar. A partir daí o uso político dos mapas levou a uma reação da academia, no período pós-Segunda Guerra. Novamente foram enfatizadas as operações técnicas dos mapas, buscando comprovar sua neutralidade enquanto artefato, distanciando-os das reivindicações políticas de determinadas nações ou grupos, afim de minimizar seu uso enquanto instrumento político de dominação. Esse movimento fez que as análises políticas da cartografia diminuíssem dentro das Universidades. Nesse momento, pós-Segunda Guerra, a ênfase das discussões estava na comunicação do mapa com o leitor, no que o artefato comunica através da arte, da técnica, do desenho. A reflexão estava focada, portanto, nos elementos internos dos mapas. Nos anos 1990 os estudos sobre a cartografia tiveram uma grande virada epistemológica, a partir dos trabalhos de John Brian Harley. O autor passou a utilizar ferramentas teóricas da linguística, da filosofia, da sociologia e da iconografia para tentar entender o que está por trás da imagem transmitidas pelos mapas.

A partir dessa abordagem, chama a atenção dos estudiosos para o contexto de produção de determinado mapa, o simbolismo por trás das convenções, os silêncios que o mapa esconde: em suma, ler o mapa nas entrelinhas, no que não está evidente em uma primeira

mirada. Harley utiliza termos como *ocultamento*, *silenciamento* para chamar a atenção justamente aos processos históricos e sociais que os mapas escondem por baixo da suposta objetividade cartográfica. A partir dessas reflexões os mapas passam a ser entendidos como artefatos culturais, com toda complexidade e subjetividade que isso acarreta.

Na esteira das reflexões Harley, várias veredas foram abertas pelos historiadores da cartografia para o estudo dos mapas. Hoje as discussões avançam em várias direções, incluindo algumas críticas ao trabalho de Harley, no que diz respeito à preocupação intensa com o externo dos mapas, distanciando-se do seu conteúdo mesmo, interno. É consensual, entretanto, que as reflexões do autor abriram o terreno para que fosse possível refletir sobre os mapas enquanto artefatos culturais, próprios da sociedade que os produziu, trazendo na sua elaboração as marcas daquela sociedade. A partir do refinamento dessas problemáticas levantadas por Harley, temos hoje algumas premissas já estabelecidas em relação ao que são os mapas, como se comportam e se manifestam no decorrer do tempo. Partindo para a conclusão, trato aqui de três delas.

Em primeiro lugar, sabemos que os mapas são imprecisos por natureza. Isso pode parecer óbvio, se lembrarmos da anedota de Borges e seu mapa desmensurado. Os mapas nunca vão ser precisos no sentido de mostrar exatamente uma realidade territorial, independente da escala que se use. A partir daí as pesquisas não procuram mais entender essa precisão geográfica ou sua ligação com o desenvolvimento da técnica. Ao contrário, hoje partimos do pressuposto que os mapas são por essência seletivos; – uma vez que os cartógrafos selecionam os elementos presentes e ausentes – são esquemáticos – esquematizam e convencionam realidades; são homogeneizantes; – tratam como igual ou afinados elementos desiguais e dissonantes. Disso não deriva uma impossibilidade de se estudar ou utilizar um mapa. Sua precisão e utilidade em diferentes momentos históricos pode ser resgatada quando invertemos um pouco a pergunta: os mapas não precisam mostrar a realidade. Quando são construídos por determinada sociedade, o que os mapas precisam é atingir seu objetivo. Dessa perspectiva, se torna crucial entender com que finalidade foram produzidos, quais seus objetivos. Isso vale tanto para o *Padrón real*, espécie de mapa oficial do império espanhol no século XVI, feito para *mostrar* ao imperador todos os

territórios nos quais era soberano, ou para o mapa feito por um amigo, um esquema rabiscado no papel para que você pudesse chegar até a casa dele, por exemplo.

A segunda premissa é que os mapas são instrumentos de poder. E o são em pelo menos dois sentidos: primeiro, veiculam intenções, sejam políticas, econômicas, ideológicas. Basta lembrar dos mapas elaborados a partir da invasão europeia no continente africano no século XIX, chamados mapas cor de rosa, por apresentarem nessa cor os territórios disputados por Inglaterra e Portugal naquele momento, como se fossem naturalmente territórios prontos para serem divididos e controlados. Os mapas são instrumentos de poder também em uma segunda acepção: eles são, em última instância, imagens, e como tal moldam a visão de mundo e influenciam decisões. Como exemplo, basta imaginarmos um mapa da região norte do Brasil, que mostre a atual floresta amazônica. Em uma primeira vista de olhos, a floresta é apenas uma massa verde, uma floresta vazia, vista como um obstáculo ao progresso. Sua *utilidade* se dá como o próximo passo do desenvolvimento do país, a partir de sua fronteira agrária. Sem entrar na discussão muito mais ampla do problema da ilusão do latifúndio e das *commodities* como benéficos para o país, a floresta é vista como uma reserva de território que precisa ser alterado, com a chegada da *civilização*. Se olharmos a floresta real, fora da imagem cartografada, encontramos centenas de milhares de pessoas, de quase duas centenas de etnias com suas línguas, hábitos, cosmologias e costumes vivendo nesse território. A ideia de um território vazio, vinculada e reforçada em inúmeros mapas é uma constante na história do Brasil e da América em geral. Esse *vazio* significa, em geral, não ocupados por europeus, nos primeiros séculos de colonização.

Por outro lado, hoje sabemos que o poder que as imagens cartográficas detêm não é um poder total. Atualmente as pesquisas na área estão mais atentas aos vestígios de resistências que aparecem nos mapas, como o conhecimento indígena ou as toponímias não europeias nos mapas do período colonial. Além disso, resquícios dos processos históricos também podem ser encontrados se olharmos atentamente para os mapas. Na primeira modernidade, durante o início do processo de invasão e colonização europeia na América, cartografar um território era também contar sua história. O poder dos mapas é hoje matizado, mesmo que em alguma medida, muitos ainda sejam vistos dessa forma.

Para finalizar, uma terceira premissa sobre os mapas que é consensual entre os estudiosos e que fica bastante clara depois de toda discussão feita acima: os mapas são dispositivos retóricos, performáticos. Por trás da pretensa objetividade e neutralidade dos mapas – ainda aceita hoje em muitas áreas – os mapas tem o poder de construir um mundo, um país, uma cidade, um território qualquer quando ele supostamente *mostra* essa determinada porção do território como uma imagem. Nesse sentido, olhar para os mapas faz com que naturalizemos, aos poucos, aqueles territórios. Quando visualizamos a imagem, construímos, de fato o mundo ali representado.

A África pós-colonial e algumas metáforas.

Prof. Dr. Sílvio Marcus de Souza Correa¹²⁹

Das independências africanas.

As independências africanas ocorreram a partir da década de 1950. No Pós-Segunda Guerra Mundial, uma resolução das Nações Unidas abre o caminho para a independência da Líbia em 1951. Entre 1956 e 1958, Marrocos, Tunísia, Gana e Guiné-Conacri se tornam independentes. Em 1960, mais de 15 países africanos tiveram a sua independência reconhecida pelas Nações Unidas. O mapa político do continente africano se alterou em grande parte até 1975. Mas outros países tiveram sua autonomia e suas fronteiras reconhecidas nas décadas seguintes como o Zimbábue em 1980 e a Namíbia em 1990.

Novos países surgiram do desmembramento de um território nacional, como o Estado da Eritreia – que se tornou independente da Etiópia em 1993 – e a República do Sudão do Sul em 2011. Nem todos os países independentes adotaram um regime republicano. Foi o caso da Líbia e do Marrocos, com suas respectivas monarquias na África setentrional, mas

¹²⁹ Doutor pela Westfälische-Wilhelms-Universität Münster. Professor Associado no Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina e membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em História Global e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Foi Pesquisador Visitante Sênior junto ao Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques (CESSMA), Université Paris VII e ao Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia (CIUHCT) da Universidade Nova de Lisboa (2018/2019). Também foi Pesquisador Visitante no Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT) de Lisboa e no Instituto de Estudos Avançados de Paris (2013/2014) e fez Estágios de Pós-Doutorado na Université du Québec à Rimouski e no Institut National de la Recherche Scientifique no Canadá. Nos últimos anos, esteve em missão de trabalho na Namíbia (2012), Senegal (2014), Angola (2015) e no Togo (2017). Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=jCvjy-nx5mE&t=136s>

também do reino do Lesoto e da Swazilândia (atual Eswatini), antigos protetorados britânicos na África austral, independentes respectivamente em 1966 e 1968.

Algumas tentativas de autonomia foram abortadas como o caso de Biafra, depois de uma guerra civil na Nigéria entre 1967 e 1970. Outros territórios como o Saara Ocidental ainda lutam pela sua autonomia desde a década de 1960. Cabe ainda lembrar que alguns países africanos tinham a sua soberania reconhecida internacionalmente desde o final do século XIX, como a Libéria e a Etiópia.

Nas primeiras décadas do século XX, tem-se a criação da União Sul-Africana em 1910 e a independência do Egito em 1922. Mas no caso egípcio, o sistema parlamentarista monárquico e a nova constituição favoreceram a continuidade da ingerência britânica. Em 1952, houve um golpe militar no Egito. No ano seguinte, a Junta Militar pôs fim a monarquia e uma república árabe foi instaurada. O golpe de Estado de 1952 seria apenas o primeiro de dezenas de outros que ocorrem a partir de 1963. Para se ter uma ideia desse fenômeno político, entre 1963 e 1970, o continente africano conheceu 25 golpes de Estado. Essa sucessão de golpes revela a instabilidade política das sociedades africanas pós-coloniais e também o papel dos militares como principais atores nos círculos do poder a partir de 1960.

Frantz Fanon, no seu livro *Os Condenados da Terra* (1961), já se preocupava com o risco do exército de libertação nacional poder comprometer a revolução africana. Fanon não viveu para ver o que aconteceu em vários países africanos, inclusive na Argélia, seu país de adoção, onde houve uma guerra civil na década de 1990 e cujo governo ainda é alvo de protestos populares como do movimento Hirak.

Em 2019, Abdelaziz Bouteflika foi afastado do poder depois de manifestações populares na Argélia. O mesmo aconteceu no Sudão onde Omar al-Bachir caiu depois de 30 anos no poder. Em 2020, foi a vez de Ibrahim Boubacar Keïta ser afastado do poder no Mali, depois de forte manifestação popular nas ruas de Bamako. Esses movimentos sociais inauguram uma nova fase certamente. Mas eles têm relação com as independências africanas já que o Estado pós-colonial em muitos países africanos se tornou um mero apêndice das instituições militares, sendo que muitos presidentes que assumiram o poder eram oficiais ou combatentes.

Para o ex-presidente do Gana, Kwame Nkrumah, ele mesmo deposto por um golpe militar em 1966, a maioria desses golpes era resultado de forças reacionárias, contrarrevolucionárias e que serviam ao que ele chamava de neocolonialismo. Nkrumah escreveu em seu livro *África deve unir-se* (1963) que a unidade africana era a alternativa aos países do continente para fazer frente ao neocolonialismo. O pan-africanismo de Nkrumah, mas também de Amílcar Cabral, de Eduardo Mondlane ou de Thomas Sankara permite avaliar a discrepância entre alguns projetos políticos e a complexa realidade social e econômica dos países africanos.

Entre 1963 e 1970, a maioria dos golpes militares teve como líderes antigos soldados das tropas coloniais como Mobutu, Bokassa, Kotoka, Moussa Traoré e Idi Amin Dada. Ainda hoje, o presidente da Guiné Equatorial é um capitão que passou pela Academia Militar da Espanha durante a ditadura de Franco. Teodoro Nguema esteve a frente do golpe militar na Guiné Equatorial em 1979. Desde então, ele governa um dos países mais pobres da África, ao mesmo tempo, o mais antigo ditador africano em exercício tem uma das maiores fortunas do continente. Em outros países como Ruanda e Uganda, ex-combatentes também estão no poder há décadas. Já outros países, como o Senegal ou o Botswana, sempre tiveram presidentes civis e não conheceram ruptura política por golpe militar.

Diante da diversidade de caminhos abertos pela descolonização, deve-se evitar generalizações sobre as independências africanas. Para o estudo da história da África contemporânea, faz-se necessário um jogo de escalas para, ao mesmo tempo, abarcar as particularidades de cada país em termos de regime político – ao reduzir a escala – e ao ampliar o escopo, lograr até mesmo uma perspectiva comparada a partir de semelhanças e diferenças entre alguns deles.

A perspectiva pode ser uma metáfora cognitiva poderosa (Ginzburg, 2001: 197). Na historiografia, as independências africanas foram tratadas como um desdobramento das resistências ao colonialismo. O historiador Terence Ranger foi um dos primeiros a mostrar uma relação direta entre as chamadas “resistências primárias” e o “nacionalismo de massas moderno”. Outros historiadores já nos anos 1970 criticavam a teleologia de uma perspectiva linear das resistências às independências. O historiador Frederick Cooper (2016) enfatizou

outras alternativas que estavam sendo tratadas ainda nos quadros do colonialismo. Ao tratar das reivindicações das africanas e dos africanos pela cidadania na África sob dominação colonial, Cooper demonstrou como elas foram moldando um futuro aberto e no qual o Estado nacional foi um dos caminhos possíveis.

As relações euro-africanas foram sendo modificadas aqui e acolá a partir da Segunda Guerra Mundial. Vale lembrar que, na década de 50, o primeiro ministro da Costa do Ouro defendia a permanência do país na comunidade britânica. Com exceção da Guiné-Conacri, as demais partes da chamada União francesa votaram no referendo de 1958 para fazer parte da comunidade francesa prevista pela nova constituição da 5ª República. Mas houve divergência entre líderes africanos, como Houphouët-Boigny, da Costa do Marfim, e Léopold Senghor, do Senegal. Também a experiência efêmera da Federação do Mali (1959-1960) foi um desses projetos políticos que não vingou, mas outros desdobramentos políticos a partir de 1960 permitem ver o processo de independência não como uma via de mão única e oferecem novas perspectivas de análise histórica.

Durante a chamada Guerra Fria, por exemplo, o investimento da França em energia nuclear e também em armamento obrigou o governo francês a repensar a sua política colonial. No caso da Argélia, a guerra teve um custo alto, inclusive de vidas humanas. Durante as lutas pela independência, as forças armadas francesas na Argélia, assim como as britânicas no Quênia, foram acusadas de cometer crimes de guerra, pois houve denúncia de violações da Convenção de Genebra em ambos os casos.

No caso da chamada União francesa, o ônus da guerra da Argélia permitiu, de certa forma, uma independência mais “negociada” entre o governo francês e suas antigas colônias da África ocidental. Mas se a Grã-Bretanha, Bélgica e França procuravam manter suas zonas de influência sem o ônus da colonização, Portugal insistia na retórica de suas Províncias Ultramarinas. Desde a década de 1960, as guerras em Angola e Moçambique levariam a independência de ambos os países em 1975. Porém, o período pós-colonial nessas antigas colônias portuguesas seria marcado pela guerra civil por longos anos.

A história das independências deu muita ênfase à chamada perspectiva africana, ou seja, valorizou-se a dinâmica interna no continente. Houve mesmo quem subestimou o

colonialismo na história geral da África, considerando episódica a experiência colonial (Ajayi, 1969). Porém, ao fazer um balanço dos malogros dos Estados pós-coloniais, alguns historiadores africanos destacam os fatores externos, silenciando muitas vezes sobre o papel das elites africanas para os golpes de Estado e os regimes autoritários decorrentes.

Diferente foi a perspectiva crítica de ensaístas, romancistas e dramaturgos africanos como Ahmadou Kourouma, Ngugi wa Thiong’o e Sony Labou Tansi. Em seus romances ou peças de teatro, encontram-se personagens que, geralmente em forma de paródia e tramas rocambolescas, remetem a tiranos sanguinários, além de uma realidade africana marcada por regimes autoritários, corrupção e violência. Obras como *Les Soleils des indépendances* (1968) e *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), de Ahmadou Kourouma, *Petals of Blood* (1977) e *Devil on the Cross* (1980), de Ngugi wa Thiong’o, *La Vie et demie* (1979) e *Les Yeux du Volcan* (1988), de Sony Labou Tansi, são alguns exemplos de uso de metáforas para elucidar alguns dilemas e algumas aporias da África pós-colonial.

Atualmente, a perspectiva de uma “África-Mundo”, como denominou Achille Mbembe (2017), permite rever diferentemente os processos de independências africanas, seus desafios, seus êxitos e seus fracassos. De modo geral, pode-se dizer que a novidade das independências africanas não foi a formação de dezenas de Estados. Afinal, a África conheceu ao longo de sua história uma quantidade enorme de Estados e cujas formas variadas desafiam ainda a pesquisa em história ou em antropologia política. A novidade não era o Estado, portanto, mas sim o Estado Nacional (D’Almeida-Topor, 1996). Fabricar nações foi um desafio para a África do século XX. Houve, certamente, algumas anomalias, “inclusive o grotesco Império da África Central, onde um completo bufão chamado Bokassa foi ajudado pela França a se coroar imperador, juntamente com uma Josefina africana” (Awoonor, 2016: 1787).

Uma perspectiva global da história permite aproximar as experiências de nações africanas com outras nações pós-coloniais em outros continentes. Golpes de Estado, genocídios, violações aos Direitos Humanos, deliquescência do Estado e regimes longevos e autoritários podem ser exemplos de que o passado de algumas nações pode ser o futuro de outras.

Do Édipo africano à Oresteia africana.

No campo da psicanálise, a clínica de Marie Cécile e Edmond Ortigues (1984) num hospital de Dacar entre 1962 e 1966 permitiu validar a teoria freudiana com o apoio da etnologia, pois “com métodos diferentes, etnologia e psicanálise encontram-se no terreno comum da semiologia, isto é, de tudo o que inscreve (ou simboliza) num determinado meio de vida maneiras de viver” (Ortigues, 1984: 297). Nos primeiros anos da independência do Senegal, o casal Ortigues recorreu à metáfora edípica para desenvolver uma psicanálise de campo entre homens e mulheres, notadamente das etnias *wolof*, *lébou* e *serer*. Lograva-se assim um intento de Freud, ou seja, testar o complexo de Édipo em outras culturas, mas “isto não quer dizer que [o complexo de Édipo] explique suficientemente a organização destas sociedades e de suas religiões”. “O complexo de Édipo é o problema da sexualidade infantil e, em todas as sociedades, não é outra coisa do que isto.” “Todo o resto, tudo o que se conta nas fantasias é apenas resposta a esta situação problemática, sendo a resposta variável segundo cada indivíduo (mesmo no interior de uma mesma cultura)”, afirmam Marie Cécile e Edmond Ortigues (1984: 282-283).

Reconhecia-se assim a dimensão psicanalítica do sujeito africano para além daqueles estereótipos da chamada psicologia dos povos primitivos, tributária de uma etnologia realizada à época dos impérios coloniais. Cabe lembrar que o aporte anticolonial do psiquiatra Frantz Fanon duvidava do valor epistêmico do complexo de Édipo, uma vez que Freud e outros não pensaram no “negro” no curso de suas análises (Fanon, 1952:125-126). Apesar disso, Fanon (1952: 9) apostava na interpretação psicanalítica do “problema negro”.

Assim como a teoria freudiana do complexo de Édipo, outras teorias da sociologia e da ciência política foram mais ou menos validadas em estudos de casos africanos em sociedades pós-coloniais. Ao mesmo tempo, levantava-se a questão dos limites epistemológicos das ciências sociais (Okonji, 1975; Buakasa, 1978; Ake, 1979). Nota-se que as críticas do psiquiatra queniano Marx Okonji, do filósofo congolês Tulu Kia Mpasu Buakasa

e do cientista político nigeriano Claude Ake, para ficar em três exemplos, foram elaboradas décadas antes da “bíblia decolonial” organizada pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2005).

Outra metáfora que recorreu à mitologia grega para buscar uma compreensão da realidade africana advém de uma visão trágica do intelectual italiano Pier Paolo Pasolini. As suas “Notas para uma Oresteia Africana” (*Appunti per un’Orestide africana*) provêm de um projeto inacabado com algumas filmagens em Uganda e na Tanzânia para uma adaptação “terceiro-mundista” de Ésquilo. A metáfora proposta por Pasolini foi submetida ao crivo de alguns estudantes africanos em Roma. O cineasta italiano ouviu as diferentes opiniões sobre seus apontamentos para uma Oresteia africana.

Pasolini recorreu também a imagens de arquivo, notadamente da guerra do Biafra para o seu projeto cinematográfico. O realismo dessas imagens se confundia com a ficção de uma Oresteia africana. Para o intelectual italiano, a sua *Oresteia* poderia prefigurar a questão central da África, que, naquela altura (1968-1969), estava em crise, “dividida entre o seu passado e o seu futuro, isto é, envolta num momento de transição entre uma cultura tribal e pré-histórica, e o começo do racionalismo e da democracia formal trazidos pelo mundo ocidental (Duarte, 2014: 321).

Nota-se que a *Oresteia africana* atualiza o mito do Bom Selvagem. Para Pasolini, a civilização negra deveria mudar para não perecer num contexto neocolonial. Outra metáfora do neocolonialismo em África se encontra no filme *Der Leone Have Sept Cabeças* (1970), de Glauber Rocha. Ao mesmo tempo que Pier Paolo Pasolini e Glauber Rocha filmavam no continente africano, uma primeira geração de cineastas africanos procurava “africanizar” a sétima arte. Dijbril Diop Mambéty, por exemplo, recorreu às lendas africanas para elaborar algumas de suas metáforas como no filme *Touki Bouki* (1973).

Da Oresteia africana ao Frankenstein africano.

Embora inacabado, o projeto cinematográfico de Pasolini para uma Oresteia africana demonstrava os limites da sua metáfora para abarcar a complexa realidade africana. Realidade histórica que também escapava a certas análises marxistas como bem apontou a historiadora Catherine Coquery-Vidrovitch (1978) ao discorrer sobre um modo de produção africano. O recurso a metáforas para lograr uma compreensão da África pode ser ainda válido para uma leitura contemporânea das sociedades pós-coloniais. Outros países foram também melhor compreendidos através de metáforas. Para ficar num exemplo, Francisco de Oliveira (2003) encontrou na figura enigmática do ornitorrinco uma imagem emblemática para definir o monstrego social chamado Brasil. Para o sociólogo brasileiro, o ornitorrinco verde-amarelo é uma evolução truncada, “uma das sociedades capitalistas mais desigualitárias – mais até que as economias mais pobres da África” (Oliveira, 2003: 143). Já Elizabeth Young (2008) inspirou-se na famosa novela de Mary Shelley para tratar da construção da metáfora americana do *Black Frankenstein*.

No campo literário e das artes cênicas, o dramaturgo marfinense Koffi Kwahulé (1995) evocou a “síndrome de Frankenstein” para explicar a deriva neocolonial de uma crítica literária que confinava os artistas africanos a uma identidade estereotipada, marcada pelo exotismo e pela alienação. Por seu turno, Sylvie Chalaye retomou a síndrome de Frankenstein para fazer a autópsia do “alienígena” que habita as dramaturgias africanas contemporâneas (Ngilla, 2017: 48). Na dramaturgia africana, além do que Sylvie Chalaye denominou “teatro Frankenstein” (Ngilla, 2017: 53), copiosas são as obras que concorrem para uma estética do caos e de uma teratologia pós-colonial.

Para uma história política da África contemporânea, a figura do Frankenstein permite uma chave de leitura dos regimes longevos esclerosados, da deliquescência do Estado, de uma série de golpes recentes, de estados de sítio ou de exceção e da truculência dos aparelhos opressivos em vários países do continente. Acontece que por longas décadas, as democracias liberais foram complacentes e até mesmo cúmplices de alguns regimes autoritários, da gerontocracia que parasitava no interior de Estados africanos e da cleptocracia em outros. A

metáfora do Frankenstein remete à autoria nem sempre reconhecida pelo Ocidente de um *status quo* monstruoso como aquele engendrado em certos países africanos. Assim, o monstrengo africano não é uma aberração natural como na teratologia, mas sim fruto de experiências temerárias do Ocidente em sua (des)aventura africana. Clientelismo, nepotismo e corrupção foram, em muitos casos, promovidos por regimes africanos autoritários e mesmo ditatoriais reconhecidos ou mesmo apoiados pela comunidade internacional (D’Almeida-Topor, 1996: 117).

O Frankenstein africano tem partes modernas e tradicionais e sua força e grandeza assombram, hoje, uma Europa que tem dificuldade em reconhecer os erros cometidos num passado recente das relações euro-africanas. Ao mesmo tempo, o Frankenstein africano parece incapaz de autocrítica e a auto-vitimização torna-se um recurso retórico para justificar certas escolhas ou ações políticas que podem ir mesmo de encontro ao Estado de direito.

A metáfora do Frankenstein serve ainda para compreender crises diplomáticas quando certos governos africanos atuais acusam a França de tê-los “abandonados” como fustigou o primeiro-ministro Choguel Maïga, do Mali, durante a 76ª Assembleia Geral da ONU em Nova Iorque, realizada dia 25 de setembro de 2021. Poucas semanas depois, foi a vez do presidente argelino Abdelmadjid Tebboune considerar um ultraje a declaração do presidente francês publicada no jornal *Le Monde* (02/10/2021) de que o sistema “político-militar” argelino fomentava uma “renda memorial” e uma “história oficial” que não se apoiava sobre verdades.

Termos como humilhação, ultraje, insulto e abandono são recorrentes na retórica de autocomiseração de certos regimes longevos, mas também de alguns novos “governos de transição” cuja legitimidade é posta em cheque por certos países e instituições ocidentais, mas também do continente africano como a Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) e a União Africana.

Desde 2019, houve uma série de golpes de Estado no continente africano, além de uma tentativa malograda de golpe na Guiné-Bissau. Nos últimos dois anos, juntas militares assumiram o poder na Guiné-Conacri, no Mali e no Burkina-Faso, para ficar em três exemplos. Reformas constitucionais, suspensão ou dissolução de assembleias legislativas,

suspensão indeterminada de eleições regulares, censura e outras formas de cerceamento da liberdade de expressão tornam certos regimes africanos verdadeiras aberrações políticas.

Alguns intelectuais africanos criticaram a democracia liberal a partir das lentes rotas do neocolonialismo (Awoonor, 2016). Alguns idealizaram o passado pré-colonial onde haveria um conjunto de instituições democráticas nativas. Assibi O. Abudu (2016: 1807-1808) refere-se a uma democracia verdadeira, uma forma tradicional de governo “que levou vários milênios para evoluir”. Já a “nova democracia tem uma tendência a evoluir através da cleptocracia em direção à plutocracia”. Por seu turno, Kwasi Wiredu (2016) considera que “democracias consensuais” predominavam nas sociedades africanas tradicionais. Seu pensamento é marcado por uma nostalgia de um passado idealizado, o que faz de sua filosofia política reticente à democracia multipartidária. Já outros buscaram uma clareza conceitual para a corrupção (Awedoba, 2016) ou um entendimento da violência política na África pós-colonial (Mamdani 2016). Outras contribuições de intelectuais africanos se inscrevem numa *démarche* coletiva para compreender a “África-Mundo” (Mbembe, 2017), apesar do risco de complacência com certos regimes longevos.

A ideia de unidade africana e uma certa perspectiva essencialista da africanidade têm sido questionadas por uma nova geração de artistas e intelectuais africanos. O “monstro caótico e multiforme” das escritas de uma nova dramaturgia africana e da diáspora africana tem colocado em xeque os discursos essencialistas baseados no princípio fundador da unidade (Ngilla, 2017: 61).

Se uma geração de intelectuais africanos ainda operava numa lógica binária, novas gerações têm superado certas dicotomias e dado ênfase ao hibridismo, ao *mimicry* e ao *remaking* em diferentes linguagens artísticas. Nas ciências humanas, o potencial cognitivo da perspectiva como metáfora é enorme, pois ela pode dar azo a novas perguntas para o passado recente ou para o tempo presente dessa “África-Mundo”, neologismo que não deixa de evocar a metáfora poética do “*Tout-Monde*” de Edouard Glissant.

Considerações finais.

As independências africanas não lograram, de modo geral, o fomento de sociedades pós-coloniais nas quais pudessem vingar os direitos humanos para a emancipação dos indivíduos e para a ampliação da sua cidadania e das suas liberdades. Da guerra do Biafra aos conflitos no Darfur (Sudão), no Kiwu (Congo) ou no Tigré (Etiópia), uma perspectiva global da história da África contemporânea permite destamar os diferentes fios que tecem o drama africano desde as descolonizações.

Acontece que toda a sociedade é composta por indivíduos, o que torna quase um imperativo categórico a consideração da individualidade humana para o estudo de processos históricos como as independências africanas. Nesse sentido, as ações individuais produzem efeitos agregados ou inusitados. Muito da contingência na história da África contemporânea tem a ver com esses efeitos. Levar em conta o aleatório, inclusive como resultado involuntário de ações individuais, permite uma nova perspectiva sociológica da África pós-colonial.

Assim como a figura edípiana, a metáfora de Orestes coloca em questão o controle das paixões, a “domesticação da natureza” e o recurso à razão para estabelecer uma nova ordem. Talvez seja a chance de lograr novas formas políticas para viver (pacificamente?) uns com os outros. Por outro lado, a metáfora de Frankenstein ou do Prometeu moderno concorre para uma compreensão da relação conflituosa entre o Ocidente e a África.

Em termos metafóricos, líderes africanos como Mobutu, Idi Amin Dada, Jean Bokassa, Gnassingbé Eyadéma e Teodoro Nguema bem poderiam encarnar a figura monstruosa de Frankenstein. Outros líderes demonstra(ra)m o seu ressentimento com o Ocidente, agindo de forma revanchista, inclusive buscando apoio de países como a Rússia, a China ou a Turquia. As novas relações russo-sino e turco-africanas sinalizam um distanciamento de certos regimes africanos das democracias liberais e, outrossim, daquelas chamadas “democracias consensuais” das sociedades tradicionais africanas.

Metáforas como de Édipo, Orestes e de Frankenstein ou do Prometeu moderno permitem aproximar certos dilemas africanos daqueles de outras sociedades não-africanas e desenvolver diferentes perspectivas. Como apontou o historiador italiano Carlo Ginzburg

(2001: 198), a noção de perspectiva pode ser, assim como outras metáforas, um lugar de encontro, onde pode-se conversar, discutir, dissentir... e contar histórias.

Referências bibliográficas:

- Abudu, Assibi O. Salvando o surreal processo democrático de Gana In: **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, v. 3, p. 1799-1820.
- Ajayi, J. F. A. "Colonialism: An Episode in African History" in Gann, L. H. and Duignan, P., **Colonialism in Africa 1870-1960**. Vol. I of The History and Politics of Colonialism. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Ake, Claude. **Social Science as Imperialism: A Theory of Political Development**. Ibadan University Press, 1979.
- Awedoba, Albert K. A corrupção e a necessidade de clareza conceitual. In: **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, v.1, p. 497-526.
- Awonnor, Kofi. Democracia e a democracia deles: nossa parte do discurso In: **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, v. 3, p. 1783-1798.
- Buakasa, T. K. M., « **Les sciences de l'Occident : pour quoi faire?** », in Philosophie et libération, Actes de la 2e semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1978, pp. 295-318.
- Chalaye, Sylvie. **Afrique noire et dramaturgies contemporaines: le syndrome Frankenstein**. Paris: Théâtrales, 2004.
- Cooper, Frederick. **Histórias de África**. Capitalismo, Modernidade e Globalização. Lisboa: Edições 70, 2016.
- Cooper, Frederick. **Citizenship Between Empire and Nation: Remaking France and French Africa, 1945-1960**. Princeton University Press, 2016.
- Coquery-Vidrovitch Catherine. **Mode de production, histoire africaine et histoire comparée**. In: Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 65, n°240, 3e trimestre 1978. pp. 355-362.
- D'Almeida-Topor, Hélène. **Naissance des Etats Africains**. Paris : Casterman, 1996.
- Duarte, Bruno C. **O coro trágico de Pasolini**. *Alea* 16 (02). Jul./Dez. 2014, p.316-337.
- Fanon, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1952.
- Ginzburg, Carlo. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- Kwahulé, Koffi. **“Quand l’africanisme dérive vers l’intégrisme culturel: le cas de la Côte d’Ivoire”**. *Théâtres d’Afrique noire. Alternatives théâtrales*, vol.48, 1995, pp. 30-31.
- Lander, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- Mamdani, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, v. 1, p.375-410.
- Mbembe, Achille; Sarr, Felwine (org.) **Écrire l’Afrique-Monde**. Dakar: Philippe Rey/Jimsaan, 2017.
- Mudimbe, V. Y. « **Libération d’une parole africaine. Notes sur quelques limites du discours scientifique** », in *Philosophie et libération (Actes de la 2e semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa)*, Faculté de Théologie Catholique, 1978, pp. 55-59.
- Ngilla, Sylvie. **Monstruosités et esthétiques du chaos dans les dramaturgies contemporaines africaines**. *Convergences francophones* 5.2 (2017) : 43-63
- Okonji, M. O. **The Decolonization of the Social Sciences in Africa and Traditional African Psychology**. *Thought and Practice Journal: The Journal of the Philosophical Association of Kenya*, 2, 1975, 101-113.
- Oliveira, Francisco. **Crítica à razão dualista | O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- Ortigues, Marie Cécile; Edmond O., **Œdipe africain**. Paris: L’Harmattan, 1984.
- Young, Elizabeth. **Black Frankenstein: The Making of an American Metaphor**. NYU Press, 2008.
- Wiredu, Kwasi. Estado, sociedade civil e democracia na África. In: **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, v.3, p. 1821-1844.

Vivências de racismo.

Bianca Gabriele Gomes da Silva¹³⁰

Cleidilene Galvão dos Santos¹³¹

Bruna Andrade¹³²

Bianca Gabriele Gomes da Silva: um relato.

Quando se nasce negro, aprende-se cedo qual é o seu lugar social, que lhe é reservado por causa da “raça”, identificada pela “marca”. (LOPES, 2013. PG. 162)

Essa frase não se faz tão presente em minha vida, desde que me reconheci como uma mulher negra. Nem sempre me enxerguei como pertencente a essa identidade racial, esse desenvolvimento identitário foi se estruturando pouco a pouco. Entretanto, minha cor para o outro sempre foi perceptível. É certo que, quando entendemos a que grupo social pertencemos, compreende-se que as opiniões sobre o nosso corpo, são na realidade, o racismo em sua forma estrutural.

Se aceitar como uma pessoa negra não é fácil. Se assumir como um sujeito negro, é carregar todas as características simbólicas construídas socialmente, ou seja, os negros são

¹³⁰ Acadêmica do Curso de História da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Ex-acadêmica do Instituto Federal de Educação e Tecnologia de São Paulo *campus* de São Roque, onde fez parte do Coletivo Negro Dragões do Mar.

¹³¹ Acadêmica do Curso de História da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Trabalha fazendo tranças – algo que começou como hobby e se tornou parte de sua vida tanto pela história quanto pela arte de trançar cabelos.

¹³² Graduada em História pela Universidade História da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Atualmente é mestranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Escreve poesias nas horas vagas.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=tdF1yvidQNM&t=19s>

construídos como negros, o seu autoconhecimento é também um conhecimento em terceira pessoa (FANON, 2008. PG 104). E dessa forma, me reconhecer como uma mulher negra, me fez entender o porquê meu cabelo crespo sempre era alvo de piada, ou a razão de terceiros se sentirem confortáveis em opinar sobre o meu corpo.

Minha trajetória identitária não foi fácil. Meu primeiro contato com questões raciais foi no ensino fundamental, através do meu Professor de História Sérgio Moreira, meu primeiro Professor negro. Com ele aprendi que a história negra não se resume apenas em escravidão, que o negro é também um agente histórico e portador de sua própria cultura. Foi no ensino médio que as questões raciais se adentraram de vez ao meu cotidiano, principalmente a partir do meu envolvimento com o Movimento Negro. Minha participação no Coletivo Negro: Dragão do Mar, me proporcionou questionamentos sobre as experiências sociais que presenciei em toda minha vida. De todo racismo que vivenciei. Lembro que o aspecto que mais me marcou foi a questão do meu cabelo. É inegável que o cabelo é um elemento marcante na construção da autoestima, algo que para a mulher negra, é negado desde sua infância. Recordo dos comentários que envolviam meu cabelo crespo, como: “cabelo duro”, “cabelo de bombril”, “alisa esse cabelo”, “arruma esse cabelo”, feitos por colegas e familiares. Escutando isso minha infância inteira, tentei me encaixar socialmente alisando meu cabelo, entretanto, minha autoestima nunca foi a mesma.

Fui aprovada em História no ano de 2019, na Universidade Estadual do Paraná, e minha vivência com o racismo mudou completamente depois que me mudei para o Estado. Meu primeiro contato com o racismo, foi quando um senhor branco expressou que eu não iria sentir o gosto de queimado por conta da cor da minha pele. Semanas depois, um homem branco parou com o carro do meu lado na rua e me disse “e aê negrinha bora entrar?”. De todas as reações possíveis, a única que consegui desenvolver foi o sentimento de vulnerabilidade e medo. Inúmeros acontecimentos me marcaram enquanto residia no Paraná, principalmente dentro do ambiente acadêmico. Meu cabelo que é trançado, sempre foi alvo de olhares e questionamentos. Lembro de quando estava no corredor da faculdade e alguém o puxou, expressando que sempre teve essa vontade. Já fui questionada, junto com uma amiga, se era necessário o uso de determinado entorpecente para trançar o nosso cabelo.

Todas essas experiências comprovam o que para o sujeito negro nunca foi uma dúvida. O racismo é estruturalmente imposto na sociedade brasileira, perdura-se uma hierarquização do conceito de “raça” onde a mesma agrega uma construção social que se faz presente nas relações de poder entre sujeitos brancos e negros, nos diferentes espaços sociais, desencadeando equívocos perniciosos causados por meio de teorias raciais, que redundam todas em racismo.

Cleidilene Galvão dos Santos: um relato.

Foi nesse momento [1960] em que os penteados afros, principalmente o black, entraram na moda como um símbolo de resistência cultural à opressão racista e fora considerado uma celebração da condição de negro(a). Os penteados naturais eram associados à militância política. Muitos(as) jovens negros(as), quando pararam de alisar o cabelo, perceberam o valor político atribuído ao cabelo alisado como sinal de reverência e conformidade frente às expectativas da sociedade (HOOKS, 2005, p. 2-3).

Com a citação acima, é que começo o relato da minha vivência, em que compreendo somente hoje, que o Movimento Black Power desde 1960, tanto nos Estados Unidos, bem como no Brasil, fez com que o cabelo crespo se tornasse um ato político e de resistência para mulheres e homens negros, ressignificando o que hoje, meu cabelo representa para mim.

Quando pequena tive os primeiros contatos com o racismo, em que o meu cabelo crespo foi o alvo principal da discriminação que sofri e desenvolvi traumas, dos quais compartilho com demais meninas negras que passaram por situações semelhantes às minhas. Na infância principalmente, mas também ainda jovem, me direcionaram termos pejorativos sobre meu cabelo, que era "ruim", "duro" e "bombрил", fazendo com que eu não me aceitasse e quisesse escondê-lo a todo momento.

O processo de aceitação para mulheres e homens negros é doloroso e demorado, pois negamos toda nossa origem por conta do racismo, procurando mudar nossos traços físicos. Geralmente para

as mulheres negras, a negação na infância, inicia-se ao alisar o cabelo. Portanto, o processo de construção da identidade negra ocorre no momento em que aceitamos os fenótipos do jeito que são.

Mesmo na minha juventude, quando assumi meu cabelo crespo, como também, optei pelo meu cabelo trançado, revivi outras experiências de racismo. As tranças, que também são símbolos culturais para a comunidade negra, são vistas de forma negativa pela sociedade, bem como, referem-se às tranças com termos preconceituosos e racistas. Há exemplos em que vivenciei com minha amiga, em que estávamos com os cabelos trançados andando pelas ruas do centro da cidade onde moramos e também quando estávamos dentro da universidade, em que as pessoas se direcionaram às nossas tranças questionando se lavávamos, assimilando elas como sujas.

Os adjetivos errôneos que são referidos à mulheres e homens negros, são face do racismo velado que está presente em nossa sociedade, dos quais são ditos concomitantemente ferindo a identidade negra, de forma que experienciamos nossos traumas a cada palavra proferida. Mesmo quando apontamos atos e falas racistas, somos contrariados e a sociedade esconde que o racismo existe.

Após 21 anos que foi possível lidar com situações racistas e compreender que meu cabelo crespo e as tranças não são somente um símbolo estético, mas também político e um símbolo de luta. Os cabelos e os penteados assumem para o africano e os afrodescendentes a importância de resgatar, pela estética, memórias ancestrais, memórias próximas, familiares e cotidianas (LODY, 2004, p. 65).

Dessa forma, as mulheres negras buscam afirmar elementos físicos, nesse caso o cabelo, como uma forma de posicionamento e resistência, que vão contra à imposição do ideal estético imposto dentro da sociedade, fazendo com que as singularidades dessas mulheres façam delas protagonistas de suas próprias histórias, fazendo necessário valorizar e intensificar a cultura negra através desses elementos culturais.

Bruna Andrade: um relato.

É difícil se colocar no lugar né?

Imagina perder um filho só por conta da cor da pele
e acharem que vão fazer justiça levantando #hashtags

Se comoveram com notícia americana
enquanto isso nunca vi um preto andar tranquilo nas Lojas Americanas

Tratam preto como objeto de pesquisa
quero ver levar sua teoria pra prática com quem realmente precisa
Por falar em teoria... Foucault, entendi as relações de poder
o que não tá escrito lá é: por que só pobre tem que morrer?
(Autoria própria)

Esses são os versos que introduz o vídeo que contém minha participação. Versos escritos por mim que pude evidenciar a banalidade das mortes de jovens negros, o racismo estrutural que os persegue e a contradição em objetificá-los em espaços que muitas vezes são negados. A poesia faz parte da minha luta antirracista antes mesmo de me entender como uma mulher racializada.

Como dito por minha colega Bianca, se entender como uma pessoa não-branca é algo complexo. Assim como ela, eu também passei por um processo de reconhecimento identitário e no meu caso, foi após assumir o cabelo crespo. E é impressionante, como o olhar discriminatório de um racista não deixa um simples cabelo black power passar despercebido. Não sou uma mulher retinta, reconheço o privilégio de ter a pele clara e ainda me enoja como o racismo é tão enraizado que algumas características negras possam incomodar tanto.

Mudar para o Paraná foi algo que me levou a vivenciar o racismo. Fui lida pela primeira vez como uma mulher negra lá e conseqüentemente o racismo veio em seguida. De falas como: “amei seu cabelo, queria uma peruca assim” há olhares de nojo e repulsa, perguntas frequentes como “você trabalha nessa loja?” e até mesmo pessoas atravessando a rua para evitar o lado que estou da calçada. A pessoa racista sempre sabe como nos ofender, nos machucar e nos entristecer, é intencional, eles sabem. Me recordo do poema de Maya Angelou: “Você pode me fuzilar com suas palavras/E me cortar com o seu olhar/Você pode me matar com o seu ódio/Mas assim, como o ar, eu vou me levantar”. A ancestralidade nos permite sonhar e resistir ao mesmo tempo que vamos à luta, por isso é tão importante se levantar após tantas ofensas. Algo que pessoas racistas não entendem é justamente o “levantar” do povo preto, a resistência em diversos âmbitos demonstra que mais que incomodar, conseguimos ocupar lugares que foram negados e como mulher, isso é ainda mais relevante. Maya Angelou ainda termina esse poema dizendo: “Trazendo os dons que meus ancestrais deram/ Eu sou o sonho e as esperanças dos escravos/Eu me levanto!”

Se alguém nega a existência do racismo não tenho nada para debater com ela. O mau caratismo nesse caso, chega a um nível que argumentar não fará que essa pessoa enxergue o óbvio. Ou suas vivências são tão privilegiadas que não me interessa argumentar com alguém que está cego

e rodeado por apenas um só grupo de sujeitos. A luta antirracista é mais que compreender a opressão de mulheres e homens negros, é incluir, deixar fazer parte. Ouça pessoas negras, leia pessoas negras, conviva, acolha, deixe elas serem protagonistas de suas próprias histórias, aí quem sabe, assim, você coloque a luta antirracista em prática.

Ergueram pilares
Povo preto não merecia correntes
e sim altares
Ancestrais são a fonte
cês' criaram muros
preferimos pontes
Procure entender o passado
para assimilar o que agora está sendo cobrado
e se não conseguir absorver
talvez quando os pretos começarem a revidar na mesma moeda
ai você vai entender...
(Autoria própria)

Holocausto e Negacionismo.

Prof. Dr. Vinícius Liebel¹³³

Bonnes gens, n'oubliez pas, bonnes gens, racontez, bonnes gens, écrivez!

É com esse chamamento, proferido por Simon Doubnov em 1941, antes de ser assassinado no gueto de Riga, que Annette Wieviorka abre sua obra mais conhecida, *L'Ère du témoin*.¹³⁴ Prestar seu testemunho, comunicar, relatar; são essas as formas encontradas para não deixar o evento do holocausto cair no esquecimento, para que o que aconteceu não possa ser negado.

Mas nada disso impediu que tudo fosse negado. As centenas de iniciativas que coletam ainda hoje os testemunhos do genocídio não impediram que uma espécie de “subcultura do negacionismo” surgisse, com demonstrações múltiplas pelo globo, e encontrasse refúgio no mundo contemporâneo, nessa nossa distopia permanente. E de fato, se existe um tema que acaba sintetizando, de certa forma, esse estado geral que estamos vivendo, é o negacionismo. Nesta breve comunicação eu buscarei então discutir um pouco a questão do negacionismo, pensando na razão desse ser um tema tão complicado, tão atrelado à realidade que vivemos hoje.

A primeira coisa que precisa ser dita e redita é que negacionismo não é uma questão de opinião. E a forma mais direta de entender isso é falando sobre como e porque surgiu o negacionismo do holocausto, que é, provavelmente, um dos exemplos mais presentes que

¹³³ Professor de História Contemporânea da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=OBgDIDd6xKk>

¹³⁴ WIEVIORKA, Annette. *L'Ère du témoin*. Paris: Fayard/Pluriel, 2013.

temos hoje, e que ainda angaria adeptos, mesmo com todas as evidências e documentos que sustentam a realidade histórica.

O que temos aqui é uma linha demarcatória. O negacionista diz que nada aconteceu. Ele nega a realidade do holocausto, nega a organização do genocídio, nega a ação deliberada dos nazistas. Essa argumentação começou a ser gestada ainda durante a guerra, quando as notícias das primeiras libertações dos campos começaram a surgir.

Na França, em particular, a ideia de que isso deveria ser mentira foi bastante aceita pela cúpula de Vichy, pelos colaboracionistas. A lógica era de que estavam inventando mentiras para desmoralizar aqueles que se alinhavam com a Alemanha nazista e para justificar as ações contra os colaboracionistas ao final da guerra.¹³⁵

Depois, para os negacionistas, o evento do holocausto se tornou uma história para justificar a humilhação dos nazistas em Nuremberg, em seguida uma justificativa para o domínio incontestado de Estados Unidos e União Soviética no pós-guerra, ou ainda, claro, um estratagema para possibilitar a fundação do Estado de Israel. A dinâmica própria da mitologia do complô envolve todas essas facetas narrativas, ancorando-se na paranoia e no medo frente ao desconhecido.¹³⁶

Todas essas variações negacionistas têm a mesma base, que é a simples negação pela negação, ou melhor, a negação pelo fato da realidade não se encaixar na sua estrutura mental, ou por desestabilizar essa estrutura. Seja porque a realidade é feia demais para ser aceita, seja porque a realidade atrapalha a imagem idealizada e projetada, seja porque a realidade se interpõe frente a objetivos ideológicos, políticos, econômicos. Ou seja, o negacionismo tanto pode ser um mecanismo de defesa (moral, política, psicológica), como pode ser uma arma de ataque.

Não se trata aqui de interpretações. Nem de especulações, ou de críticas sobre os usos do passado ou da memória. Nem estamos falando sobre revisionismo histórico. Há uma

¹³⁵ IGOUNET, Valérie. *Le Négationnisme em France*. Paris: Humensis, 2020.

¹³⁶ GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987; LIEBEL, Vinícius. Uma Facada pelas costas. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 76, 2017, 45-71; ZOJA, Luigi. *Paranoia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

confusão bastante frequente que se faz entre revisionismo crítico da História e negacionismo. O revisionismo crítico é parte inerente da profissão do historiador, que olha para o passado e precisa sempre interrogá-lo, mas de forma crítica e responsável. O negacionismo olha para o passado, para as evidências, e simplesmente os nega. É uma postura completamente diferente.¹³⁷

Estamos falando da negação da realidade histórica, uma negação que faz vistas grossas a todos os documentos existentes, a todos os testemunhos existentes, a todos os julgamentos que foram realizados sobre os crimes do holocausto, a todas as evidências históricas. E essa negação precisa de uma justificativa para existir, para negar as evidências. E é nesse ponto que o negacionismo promove seu casamento com as teorias da conspiração.

Nada disso é invenção da nossa era da internet. Teorias de conspiração existem desde o século XVIII, foram popularizadas no século XIX e serviram de base para visões de mundo desde então.¹³⁸ As teorias que dizem que existe uma conspiração mundial judaica, ou uma conspiração mundial comunista, ou ainda uma conspiração mundial judaico-bolchevique, uma conspiração mundial plutocrata, essas narrativas e essas imagens já formaram a mente de muita gente nos últimos séculos, gente que aceitou tais histórias como verdades incontestes e que até aceitou morrer por elas.

Mas se essa lógica do negacionismo não nasceu agora, por que tem hoje uma aceitação tão grande, por que é que ganha tanto espaço? Aqui parece-me que dois pontos são centrais: o primeiro é a cultura de exceção¹³⁹, ou seja, o cenário e o ambiente de crise que já vivemos há décadas, um cenário que coloca as pessoas, os indivíduos, em uma situação natural de exposição, de medo, de vulnerabilidade. E para explicar todo esse contexto, a gestão de emoções e sensibilidades tende a ganhar em importância. Se a situação é tão difícil, alguém deve estar causando tudo isso. As explicações conspiratórias ganham então espaço e acionam

¹³⁷ Ver: ROLLEMBERG, Denise; CORDEIRO, Janaína. Uma História vigiada. In: ROLLEMBERG, Denise; CORDEIRO, Janaína (org.). *Por uma revisão crítica – Ditadura e sociedade no Brasil*. Salvador: Sagga, 2021. p. 7-52.

¹³⁸ Ver: TAGUIEFF, Pierre-André. *Les Protocoles des Sages de Sion: faux et usages d'un faux*. Paris: Fayard, 2004. p. 119 et seq. BIEBERSTEIN, Johannes Rogalla von. *Der Mythos von der Verschwörung*. Wiesbaden: Marix, 2008.

¹³⁹ LIEBEL, Vinícius. Trem noturno de Weimar a Bonn: notas sobre democracias e suas exceções. In: GASPARETTO, Antonio; TANAGINO, Pedro Ivo (orgs.). *Democracia e Estado de Exceção: entre o temporário e o permanente*. Curitiba: CRV, 2020. p. 35-51.

o gatilho do negacionismo. Cria-se todo um novo explicativo, porque se você aceita que é possível a existência de uma conspiração mundial, com base em nada, você aceita todas as possíveis conspirações.

O segundo ponto, claro, é a dinâmica da internet 2.0, uma dinâmica que possibilita uma difusão dessas teorias negacionistas de forma instantânea para uma quantidade massiva de pessoas. E não é apenas uma questão de polarização, de pensar que as bolhas virtuais produzem isso; acredito que isso seja uma meia verdade. Existe, claro, uma facilidade maior para a difusão, mas a simples recepção da teoria negacionista não faz da pessoa automaticamente um negacionista de carteirinha. Antes da internet também existiam bolhas, as pessoas também se relacionavam com base em afinidades eletivas. O que a polarização tem a ver com essa situação de hoje é que a informação que é propagada e aceita em determinadas bolhas é automaticamente tomada como verdade, não como fruto de conhecimento, mas como demarcação social, política e, por extensão, identitária. Defender ou propagar determinadas teorias ou manifestar determinados comportamentos se tornou uma espécie de demarcação social, uma espécie de manifesto.

O acesso a informações pelas redes sociais obedece a logaritmos excludentes, isso já sabemos. Ser alimentado apenas por uma fonte de informações sempre foi um problema; hoje isso se releva um problema maior. A fonte de informações é uma variável, mas ela se torna fatal quando desinformações são vendidas como opiniões legítimas, ou como a verdade que sempre esconderam de nós, desconsiderando qualquer base na realidade. As opiniões são sempre válidas, desde que baseadas em fatos. Sem esse lastro da realidade, elas não valem de nada. Historiadores têm diferentes opiniões e interpretações sobre o início da II Guerra, mas ninguém nega que a Polônia foi invadida pelos exércitos nazistas em 1939. Dizer que isso não aconteceu não é só absurdo, como impede que o diálogo e a discussão ocorram. Em outras palavras, é uma atitude anti-política.

Desde sempre, é o posicionamento crítico, o olhar crítico que pode salvar a todos nós. Uma pergunta crítica pode salvar a sanidade de uma pessoa em um momento de crise, de vulnerabilidade a esse tipo de narrativas. Quantas pessoas seriam necessárias para fazer com que todos os cientistas do mundo encobrissem o fato de que o homem não pousou na Lua?

Ou quantas pessoas teriam que ser silenciadas para esconder que as vacinas matam, ou que vacinas são catalizadores que possibilitam o controle das mentes dos vacinados?

Sem dar espaço ao pensamento crítico, a um olhar questionador, esses grandes romances narrativos ganham força e espaço, são tomados como legítimos justamente por serem demarcações sociais. E nesse manifesto não é apenas a negação do holocausto que ganha espaço, mas a negação da vacina, a negação da ditadura, a negação da corrupção, a negação da violência, a negação da dignidade humana.

Chegamos então no ponto central. O negacionismo é um problema em si e também de forma geral, participando da constituição de uma espécie de cultura de exceção que pode ser acionada sempre, negando a dignidade do semelhante, negando seus direitos, negando as possibilidades de sua vida. E essa dinâmica que engendra a visão de mundo e a práxis negacionista é que se mostra verdadeiramente perturbadora: o negacionismo, não só o histórico, o científico, o ecológico, mas também essa cultura de exceção na qual o negacionismo está ancorado hoje, que rifa a verdade e que nega a dignidade do semelhante.

Referências bibliográficas:

- BIEBERSTEIN, Johannes Rogalla von. **Der Mythos von der Verschwörung**. Wiesbaden: Marix, 2008.
- GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias Políticas**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- IGOUNET, Valérie. **Le Négationnisme em France**. Paris: Humensis, 2020.
- LIEBEL, Vinícius. Trem noturno de Weimar a Bonn: notas sobre democracias e suas exceções. In: GASPARETTO, Antonio; TANAGINO, Pedro Ivo (orgs.). **Democracia e Estado de Exceção: entre o temporário e o permanente**. Curitiba: CRV, 2020. p. 35-51.
- _____. **Uma Facada pelas costas: Paranoia e Teoria da Conspiração entre Conservadores no Refluxo das Greves de 1917 na Alemanha**. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 76, 2017, 45-71.
- ROLLEMBERG, Denise; CORDEIRO, Janaína. Uma História vigiada. In: ROLLEMBERG, Denise; CORDEIRO, Janaína (org.). **Por uma revisão crítica – Ditadura e sociedade no Brasil**. Salvador: Sagga, 2021. p. 7-52.
- TAGUIEFF, Pierre-André. **Les Protocoles des Sages de Sion: faux et usages d'un faux**. Paris: Fayard, 2004.
- WIEVIORKA, Annette. **L'Ère du témoin**. Paris: Fayard/Pluriel, 2013.
- ZOJA, Luigi. **Paranoia**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Por que é anacrônico dizer que “africanos vendiam africanos”?

Prof^a. Dr^a. Raissa Brescia dos Reis¹⁴⁰

Ao longo do século XX, com destaque para as décadas após 1970, movimentos negros e outras mobilizações da sociedade civil organizada brasileira reivindicaram ações afirmativas e de reparação por parte do Estado com relação à exclusão e à estruturação de desigualdades resultantes de instituições aceitas e legalizadas no passado. No caso brasileiro, um dos processos históricos basilares para o investimento de desigualdades sociais e simbólicas duradouras é o regime de escravidão, além do tráfico e do comércio de pessoas escravizadas no Brasil e no mundo atlântico, entre os séculos XVI e XIX. Como argumentou Lélia Gonzalez em seu “Discurso na Constituinte”, em 1987, “Colocar a questão do negro numa sociedade como a nossa é falar de um período histórico de construção de uma sociedade, construção essa que resultou em um grande país como o nosso e, (...) para os construtores deste país, num processo de marginalização e discriminação”.¹⁴¹

Como reação e oposição a essas demandas e discussões, pessoas de diferentes setores da sociedade, incluindo figuras públicas, levantaram argumentos pretensamente endossados pela historiografia especializada de que “africanos venderam africanos”. Essa frase foi usada

¹⁴⁰ Graduada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011); Mestrado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (2014); Doutorado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (2018). Atualmente, é Professora de História da África do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=jjGuQcBo7J8&t=261s>

¹⁴¹ GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 226.

como caminho para relativizar a responsabilidade herdada pelo Estado republicano brasileiro ou mesmo por países europeus, colonizadores da América durante grande parte do período de vigência do tráfico atlântico, com relação à escravização, ao transporte à força e à exploração do trabalho forçado de milhões de pessoas nascidas na África.¹⁴²

No entanto, esse argumento não se justifica do ponto de vista histórico. Vários são os caminhos possíveis para se explicar o porquê, mas todos eles vão passar em algum momento pelo anacronismo contido na frase “africanos vendiam africanos”.

Bem, para começar essa discussão de forma clara, é importante responder à seguinte questão: o que é o anacronismo? Anacronismo é a principal armadilha da qual os historiadores procuram escapar a partir da construção de métodos de análise de fontes e do recurso a conceitos e a noções teóricas que constituem a história como disciplina. Por que essa é uma questão tão importante para quem escreve história? Porque o anacronismo advém da negação do papel do tempo na maneira em que as pessoas se organizam como sociedades, criam suas culturas, forjam instituições, representam-se e representam o mundo ao seu redor, e entender como os humanos e suas coletividades mudaram ou permaneceram ao longo do tempo é precisamente o objeto da história. Como diria o historiador francês Marc Bloch, “o historiador nunca sai do tempo”.¹⁴³

E, então, por que essa frase “africanos vendiam africanos” pode ser entendida como anacrônica? Por que ela rompe de alguma forma esse compromisso com a compreensão da experiência humana que se dá no tempo, suas longas durações e também seus rompimentos abruptos?

Quando alguém afirma que o processo de escravização de dezenas de milhões de pessoas no continente africano e seu transporte forçado através do atlântico deve ser entendido como a ação de “africanos sobre africanos” está, antes de mais nada,

¹⁴² As estimativas mais aceitas entre historiadores atualmente falam em cerca de 12,5 milhões de pessoas escravizadas e retiradas do continente africano por meio do Oceano Atlântico entre os séculos XVI e XIX. Desses 12,5 milhões, cerca de 10,5 milhões teriam sobrevivido à passagem e chegado à costa da América, na qual os portos do Brasil, com uma contagem de 4,5 milhões de pessoas até o momento, teriam sido os que receberam o maior número de pessoas africanas durante a vigência do tráfico atlântico de pessoas. Cf. <https://www.slavevoyages.org/>, acessado em 28/01/2022.

¹⁴³ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 135.

desconsiderando a maneira como as sociedades africanas que estiveram ou não envolvidas no tráfico atlântico eram diversas entre si e complexas internamente.

Em primeiro lugar, o que estou dizendo é que as maneiras pelas quais as sociedades se reconhecem e entendem sua separação de outros grupos humanos se modificam no tempo e são profundamente dinâmicas, ainda mais em momentos de grandes pressões externas, como durante a existência do tráfico atlântico. Isso significa que essas coletividades que hoje chamamos simplesmente de “africanas” possuíam muitas maneiras de se identificar e de reconhecer semelhanças e diferenças com relação a outras sociedades a elas contemporâneas, muitas delas bem distintas das vigentes no século XXI. Ser africano não era uma delas, pelo menos não uma muito popular ou amplamente documentada na história antes do século XIX. Assim como ser europeu ou americano não eram identidades que circulavam de forma tão constante antes de séculos mais recentes. São os embates contra o colonialismo e o racismo europeus nos anos 1800 que provavelmente vão impulsionar os significados coletivos de “ser africano” dentro e fora do continente africano.¹⁴⁴ A percepção da vivência de uma condição semelhante leva à criação de respostas locais e à imaginação de identidades continentais, principalmente em contextos intelectuais, com destaque para autores na América, como Martin Delany, Alexander Crummel, William E. B. Du Bois e Ida B. Wells, e também no continente africano, como Africanus Horton, Samuel Johnson e Edward Blyden.

Essas formas de entendimento de nossas origens geográficas que fazem tanto sentido atualmente e são muitas vezes usadas para explicar passados longínquos são resultados de processos culturais e políticos bem mais recentes, acontecidos principalmente nos séculos XVIII e XIX, como destaca o filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe, em seu livro *A invenção da África*, de 1988.¹⁴⁵ O desenvolvimento dessas denominações e suas relações entre si têm implicações centrais para as maneiras como grupos humanos diversos conceberam, na modernidade, suas diferenças na forma de desigualdades e criaram conceitos como raça e

¹⁴⁴ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 53-76.

¹⁴⁵ MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

nação para dar sentido para assimetrias de poder locais e globais, como destaca o cientista político camaronês Achille Mbembe, em *Crítica da razão negra*, de 2013.¹⁴⁶

Mais do que isso, porém, voltando ao argumento central do texto, mesmo que consideremos um recorte espacial com base no que hoje está bem estabelecido como África para pensar sociedades de outros períodos históricos, teríamos, ainda assim, que partir do princípio de que estas sociedades eram diversas entre si e também internamente. Encerravam, portanto, várias formas de conceber suas divisões e hierarquias sociais, permeadas por desigualdades sociais, além de possuírem relações políticas intrincadas com outras coletividades a elas contemporâneas. Nesse sentido, pode-se considerar que as pessoas que mais lucraram de maneiras diversas em todos os pontos do tráfico atlântico eram aquelas que ocupavam posições sociais de privilégio em suas sociedades, o que é verdadeiro no caso das sociedades que hoje identificamos retrospectivamente como “africanas” ou como “europeias”, mas isso não implica e nem justifica a relativização da arbitrariedade e da violência envolvidas na escravização no continente africano, no tráfico pelo Atlântico e na exploração do trabalho escravo de pessoas nas Américas.

O que tudo isso quer dizer, no final das contas? Isso quer dizer que muitos foram os meios pelos quais as pessoas foram escravizadas no solo africano, incluindo guerras, saques, sequestros, permuta de dívidas. Mas seja como for, dos muitos lados do Atlântico, o grupo de pessoas que lucravam de alguma maneira com essas transações não se confundia com o daqueles que podiam ser vendidos e, inclusive, ao longo do tempo, vários foram os processos de significação dessa desigualdade, dentre o eles o de racialização da escravidão, com a criação de significados e de uma simbologia negativa que extrapolou o período de vigência da escravidão e ainda permeia fortemente as estruturas das sociedades da modernidade e de suas margens. Na maior parte das vezes, eram pessoas de diferentes status sociais, de diferentes culturas e de diferentes Estados que eram escravizadas e obrigadas a fazerem a passagem pelo Atlântico, mas em um discurso que foi estabelecido fortemente em lugares de poder, elas foram homogeneizadas e desumanizadas.

¹⁴⁶ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Diversos são os trabalhos, como os da historiadora brasileira Mariana Cândido, que se debruçam sobre fontes históricas que comprovam a maneira como a escravização como possibilidade transformou a vida inclusive em cidades portuárias ricas na costa atlântica africana, como é o caso de Benguela, na África Centro-Occidental.¹⁴⁷ Cândido analisou, por exemplo, como grupos sociais como mulheres, comerciantes e estrangeiros se tornaram mais vulneráveis durante o período de grande aumento do volume da escravização, entre os séculos XVIII e XIX, na região de Benguela, então sob domínio português.

Por fim, após ter considerado a diversidade e a complexidade das sociedades situadas no continente africano, das identidades locais e globais e de suas mudanças ao longo do período do século XVI ao XIX, é preciso apontar que mesmo que indivíduos ou parcelas de algumas coletividades africanas tenham participado como negociantes no tráfico atlântico, as sociedades africanas de forma geral foram privadas de pessoas e provavelmente de um ponto de vista estrutural amplamente prejudicadas pelo tráfico atlântico de pessoas. As implicações desse fenômeno histórico de cerca de 300 anos são contemporâneas ao desenvolvimento do capitalismo e da criação da centralidade global de países da Europa Ocidental, por um lado, e de processos de dominação e de sujeição materiais, simbólicas e políticas, que antecedem e tangenciam o colonialismo no continente africano no final do XIX, por outro lado. O fato de que estas dinâmicas tenham se desenrolado de forma concomitante, para vários historiadores, como o guianense Walter Rodney, em seu *Como a Europa subdesenvolveu a África*, de 1974, o nigeriano Joseph Inikori, em *Africans and the industrial Revolution in England: a study in international trade and economic development*, de 2002, o inglês Toby Green, com seu livro *The rise of the trans-atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*, de 2011, ou ainda para a historiadora italiana Silvia Federici, em seu *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*, de 2004, não é nenhuma coincidência, mas, sim, prova dos

¹⁴⁷ CÂNDIDO, Mariana. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 47, 2013, p. 239-268. Cf. LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

caminhos interligados de processos históricos que formaram a modernidade como a conhecemos e suas linhas de força e lugares de poder assimétricos.¹⁴⁸

Em suma, em História, é preciso tomar cuidado com as generalizações e com o uso de categorias do presente para entender o passado e, no caso da história da África, é preciso temer as análises que negam a complexidade das sociedades africanas ao longo do tempo. Essas interpretações que fazem parte de um certo senso comum são herdeiras de sentidos construídos durante o mesmo período em que se construiu as identidades absolutas do africano, do europeu, do latino-americano etc., e serviram para justificar um poder mundial político e econômico ocidental que se estabelecia no século XIX, a partir de uma versão do passado anacrônica que selecionou e leu acontecimentos diversos e dispersos no tempo a partir de um sentido único, que silenciou diversidades e foi considerado como indicador de glórias europeias atemporais, principalmente dos países da Europa ocidental.

Dito tudo isso, o argumento de que “africanos vendem africanos” deve ser entendido, de maneira semelhante aos discursos identitários e anacrônicos ocidentais, como uma leitura do passado mediada por interesses políticos do presente. É, em conclusão, uma leitura que serve como fonte para análises históricas e sociológicas da nossa sociedade contemporânea e não de tempos anteriores.

Portanto, se considerarmos a complexidade das sociedades existentes no continente africano durante o período de vigência do tráfico atlântico, além de sua autopercepção distante do pertencimento a um só grupo continental, o argumento de que “africanos vendiam africanos” deixa de ter qualquer implicação evidente para entender esse processo histórico de uma perspectiva africana. Aceitar que historicamente diversos agentes, de muitos lugares do mundo estiveram envolvidos na escravização e na inserção forçada de pessoas nascidas na África no regime de escravidão não minimiza o fato de que esse foi um processo de violência sistematizada, implementado de maneira generalizada, aceito e

¹⁴⁸ RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975; INIKORI, Joseph. *Africans and the industrial Revolution in England: a study in international trade and economic development*. Nova Iorque: University of Rochester Press, 2002; GREEN, Toby. *The rise of the trans-atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação*. São Paulo: Elefante, 2017.

defendido por grande parte dos Estados nele envolvidos e que beneficiou de maneira macro apenas um pequeno grupo de pessoas e países. E, mais do que isso, como apontaram diversos historiadores em momentos diferentes dos séculos XX e XXI, não impede de ver que a imensa maioria das pessoas e dos países mais beneficiados a longo prazo pelo tráfico se encontram no que hoje identificamos como a Europa ocidental ou em posições de privilégio nas outras regiões envolvidas.

No Brasil, as reverberações de séculos de sistema escravista racializado são evidenciadas pela continuidade dos números das desigualdades raciais ao longo do tempo, o que leva a crer que a exclusão estrutural da população negra brasileira foi ressignificada no pós-abolição e não mitigada por políticas públicas. Nesse sentido apontou o trabalho de sociólogos como Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, por exemplo.¹⁴⁹ A constatação numérica da manutenção de uma mesma taxa de desigualdade de renda, ao longo do século XX, entre aqueles brasileiros autodeclarados pretos e pardos, de um lado, e os que se auto identificaram como brancos, de outro, foi a base para que esses autores apontassem a urgência da pressão feita pelo movimento negro contemporâneo no Brasil, com respostas adequadas do poder público.¹⁵⁰ No final das contas, a existência de desigualdades raciais estruturais, assim como a permanência de barreiras diversas para sua superação, que passam inclusive pelo racismo e por estereótipos simplificadores da história da África e dos africanos, é por si só uma justificativa suficiente, contemporânea e difícil de negar com base em evidências, e aponta para a necessidade da responsabilização do Estado e da criação de políticas públicas.

Referências bibliográficas:

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

¹⁴⁹ HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005; HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 73, 2013, p. 5-12.

¹⁵⁰ GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Entrevista com Carlos Hasenbalg. *Tempo Social*, 18 (2), 2006, p. 259-268.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CÂNDIDO, Mariana. **O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico**. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 47, 2013, p. 239-268.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação**. São Paulo: Elefante, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GREEN, Toby. **The rise of the trans-atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589**. Cambridge: Cambridge University Press.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Entrevista com Carlos Hasenbalg**. *Tempo Social*, 18 (2), 2006, p. 259-268.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. **Raça e oportunidades educacionais no Brasil**. *Cadernos de Pesquisa*, n. 73, 2013, p. 5-12.

INIKORI, Joseph. **Africans and the industrial Revolution in England: a study in international trade and economic development**. Nova Iorque: University of Rochester Press, 2002.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: Uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

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

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975; 2011.

Anticomunismo e juventude na ditadura militar brasileira¹⁵¹.

Prof. Dr. Mauricio Brito¹⁵²

O anticomunismo foi um argumento importante para o golpe de 1964 e para a própria ditadura militar no Brasil. Uma das faces deste anticomunismo que vem sendo investigada nos últimos anos é aquela que delimitou a subversão a partir de representações “morais e sexuais” (COWAN, 2016). Circulares e informes do Serviço Nacional de Informações (SNI), documentos do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e do Exército, pronunciamentos de agentes repressivos na imprensa e relatos memorialísticos demonstram que este anticomunismo moral sexual desqualificava a participação política da juventude crítica ao *status quo* e acusava os comunistas do uso das drogas e da promiscuidade sexual com finalidade subversiva especialmente junto aos jovens.

Esse pensamento foi difundido amplamente nas instâncias ligadas às comunidades de informações e segurança – uma estrutura formada pelo SNI, Centro de Informações do Exército (CIE), Centro de Informações da Marinha (CENIMAR), Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), Divisões de Segurança e Informações (DSI) e Assessorias de Segurança e Informações (ASI) e mais um conjunto de outras instâncias e siglas (FICO,

¹⁵¹ Este texto desenvolve a exposição oral presente no vídeo produzido para o *Canal Debate 40* e retoma algumas questões presentes no artigo ““Um bacanal, uma coisa estúpida”: Anticomunismo, sexualidade e juventude no tempo da ditadura”, publicado na Revista *Anos 90*.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=ZIZA8-LGVrM>

¹⁵² Possui graduação (1999), mestrado (2003) e doutorado em História (2008) pela Universidade Federal da Bahia. Realizou Estágio Pós-Doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais/Universidade do Porto (2018-2019). É Professor Adjunto do Departamento de História da UFBA e integra o Programa de Pós-Graduação em História Social da UFBA.

2001). Essa visão parece ter modelado a ação dos seus membros e se enraizado em algumas instituições de repressão.

Os anticomunistas compreendiam que a subversão sexual seria uma estratégia comunista para corromper a juventude e denunciavam comportamentos desviantes de gênero, assentados numa concepção de mundo heteronormativa. Esses argumentos se conectavam com a tradição comunista construída no Brasil desde o século XIX - amplificada com a Revolução Russa de 1917 - que nunca deixou de colocar em suspeição a moral dos comunistas, ora lidos como amorais, imorais ou desprovidos de moral (MOTTA, 2002).

As representações anticomunistas associando participação política da juventude com degradação moral e promiscuidade sexual são “classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e apreciação do real” (CHARTIER, 1990, p. 17). Elas possibilitam captar avaliações, sentimentos, interpretações, expectativas, temores e medos dos anticomunistas de direita sobre seus inimigos: “como eles pensavam, sentiam, imaginavam e viam os comunistas e o comunismo” (MOTTA, 2002, p. XXV).

A Doutrina de Segurança Nacional (DSN) era uma das fontes de inspiração para o anticomunismo moral-sexual. Numa reunião de chefes militares das Américas, um militar sublinhou a “infiltração silenciosa e subterrânea” dos comunistas em todos os setores sociais; denunciou a tentativa de conquistar a juventude em função do seu idealismo, desapego, pouca maturidade e carisma que tornavam o jovem “massa de manobra”. Segundo o militar, a ação comunista incluía “desde a chantagem e a coação psicológica até o uso de tóxicos e frequentemente o apelo sexual, pregando e praticando o amor livre” (COMBLIN, 1978, p. 48).

Com circulação nas Américas e em interação com a tradição anticomunista construída no Brasil, essas representações anticomunistas foram atualizadas nos anos da ditadura a partir das transformações vividas na sociedade Brasileira (DUARTE, 2011; MARCELINO, 2014, QUINALHA, 2021). A Guerra Fria e seus temores e ansiedades trouxeram novos ingredientes anticomunistas. Protagonizados por jovens, os protestos ocorridos em 1968 também foram conectados a esta tradição anticomunista. Desenvolvido em escala

transnacional (MANZANO, 2014), 1968 foi marcado por uma reação visceral e conservadora de natureza anticomunista, especialmente aquela amparada numa conexão conspiratória (LANGLAND, 2018) que leu os eventos como uma prova da existência de uma articulação mundial de desestabilização da ordem moral.

Este pensamento creditou ao movimento comunista internacional a estratégia revolucionária de minar as bases das tradições sociais, culturais e religiosas da sociedade brasileira para a dominação comunista. No caso específico da realidade brasileira, a “Guerra Fria no Brasil foi marcada por profundas batalhas pelo gênero” (LANGLAND, 2008, p. 309). Naquele contexto, para a autora, as pílulas anticoncepcionais poderiam parecer tão explosivas quanto os coquetéis molotovs.

1968 representou o clímax da oposição na cena pública. Enquanto base de massas, esta rearticulação oposicionista foi protagonizada pelo movimento estudantil brasileiro após um período de desarticulação em função das políticas repressivas desenvolvidas pelo golpe – fechamento e ilegalidade da UNE, destituição de direções estudantis, prisão de ativistas, repressão judicial, etc.

Naquele contexto, o protesto estudantil em 1968 foi lido como uma prova da conspiração. As mobilizações estudantis de massa e os conflitos políticos com o governo reforçavam a convicção de que a juventude teria sido seduzida pelo “perigo vermelho”. A interpretação partia da ideia de existência de uma espécie de Internacional mundial da Juventude organizando os protestos. Os centros externos mencionados pelos anticomunistas eram Moscou, Pequim e Havana. Sugerem o temor revolucionário que orientou este anticomunismo numa alusão às Revoluções Russa, Chinesa e Cubana.

Os anticomunistas interpretaram a ação estudantil como peça de um projeto político de oposição (mundial) (nacional), mas também como um projeto de subversão envolvendo também corpos, gostos musicais, estética e comportamento em sentido amplo. É por essa chave que o movimento hippie, a contracultura e também a resistência armada foram enquadrados como fenômenos resultado dessa conspiração do movimento comunista Internacional para alimentar a subversão, especialmente junto aos jovens (KAMINSKI, 2016).

A politização do sexo foi utilizada como uma arma de combate político visando colocar em suspeição a legitimidade do protesto estudantil. Alguns exemplos podem ser apontados para ilustrar a assertiva. Na reunião do conselho de segurança nacional desenvolvida em junho de 1968 para avaliar o protesto estudantil, Costa e Silva levantou essa dimensão moral como um argumento para avaliar o protesto estudantil a partir de uma ocupação estudantil de um prédio de Brasília envolvendo estudantes que dormiram no local. Para ele, o comportamento era suspeito e inadmissível, haja vista que meninas não podiam dormir no mesmo local que meninos (BRITO, 2018).

Também em 1968, o jornal *O Globo* veiculou uma matéria acusando a Universidade de Brasília (UnB) de ser um lugar de promiscuidade sexual. A instituição foi invadida e certamente este discurso buscou oferecer legitimidade para a repressão. O Congresso da UNE é um terceiro exemplo que mostra o uso desse argumento em torno do sexo e das drogas. O Brigadeiro Burnier sintetizou o anticomunismo moral-sexual a respeito do evento: “um verdadeiro bacanal, uma coisa estúpida [...]” (D’ARAÚJO, 1994, p. 209-210). Já o ORVIL – documento produzido pelo Exército - mencionou que no Congresso da UNE “foram encontradas drogas, bebidas alcoólicas e grande quantidade de preservativos, muitos já utilizados”. Após o Ato Institucional número 5, houve a invasão da residência estudantil na USP também pautada em argumentos de natureza moral-sexual.

Ao longo do tempo, a ditadura também organizou campanhas amplas para desqualificar as organizações de esquerda utilizando representações anticomunistas sobre sexo e moral. Gasparotto (2008) investigou as declarações públicas de “arrependimento” de militantes engajados na resistência ao regime. Em um dos casos, um militante contou que, junto com outros companheiros e companheiras, ficaram “20 dias enclausurados [...] [numa] casa [...] Horrorizou-me tudo quanto vi. Bebedeiras, farras, adultérios, tóxicos” (GASPAROTTO, 2008, p. 148). Já em reportagem publicada no *Correio do Povo*, outro militante que ficou três anos num “aparelho” do Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR) reiterou a “degradação moral dos jovens comprometidos com a subversão” (GASPAROTTO, 2008, p.149). Ainda de acordo com a visão militar no Orvil, “o sexo era usado nos meios terroristas como elemento de atração e comprometimento de jovens inexperientes”.

O Coronel Ferdinando de Carvalho ambicionou escrever uma literatura anticomunista. Em um dos diálogos do livro, ao explorar os recursos para estimular a participação política, o autor destaca o tóxico e o erotismo “que aniquilam a vontade e induzem o vício incontrolável”. Esses elementos contribuiriam para a corrosão da moral burguesa, a libertação de preconceitos desfibrando a juventude “e tornando-a acessível à doutrinação” (CARVALHO, 1977, p. 88).

Os exemplos sobre 1968 são instigantes para pensar a existência de uma teoria da conspiração orientando a visão de mundo dos anticomunistas e ao mesmo tempo evidenciando essa dimensão moral e sexual como parte do arsenal da guerra de narrativa desqualificando o protagonismo juvenil. Outras fontes foram produzidas no contexto da “abertura” - um período marcado por tensões, especialmente entre o projeto da distensão política dirigido pelo presidente Geisel e a resistência da linha-dura que associava a mudança no regime à ameaça comunista e “sentia-se ameaçada de extinção, acuada por ser identificada como grupo não-democrático e com medo de punições que poderiam advir do retorno ao Estado de Direito” (FICO, 2001, p. 213).

Em “*Brasil sempre*”, Giordani (1986, p. 10-11) dedica o livro “aos jovens do meu país – a esperança do Brasil verde-amarelo”. Seu alvo eram os jovens entre 15 a 25 anos que sofriam “as maiores opressões e consequências das doutrinas alienígenas”. O parecer do militar sobre os subversivos era que, “sem exceções, são pessoas oriundas de lares instáveis ou desfeitos, com problemas de ordem psicológica e formativa, completamente desajustados [...] a prostituição (homossexualismo, lesbianismo), a pornografia, a ausência de uma prática religiosa [...] são expressões que invariavelmente – canalizadas e aproveitadas pela ideologia marxista-leninista” (GIORDANI, 1986, p.101).

O fragmento acima enquadra “homossexualismo” e “lesbianismo” - novamente, expressões que patologizavam homossexuais e lésbicas – como prostituição. Demonstra uma leve guinada, pois, neste caso, os comunistas marxistas-leninistas não seriam os criadores, mas os aproveitadores dos comportamentos desviantes do padrão heteronormativo. Convém destacar no fragmento o tema da família desestruturada como a base explicativa de frações de militares para jovens com comportamentos desviantes que ingressaram na

subversão (COIMBRA, 1997). Este argumento sobre a destruição da família atravessou as representações anticomunistas veiculadas sobre sexualidade, juventude e moral, bem como o diagnóstico da metamorfose dos comunistas em mudar sua estratégia e destruir o Ocidente cristão solapando valores familiares, instituições e comportamentos.

Publicado em 1986, possivelmente *“Brasil sempre”* expressou preocupações que emergiram com mais força no final dos anos 1970 e na década de 1980. Foi o período de florescimento da “indústria cultural” estimulada pelo próprio governo cujos produtos alcançaram ampla audiência, circulação e consumo - especialmente na televisão e no cinema - e despertaram reações conservadoras. Além de filmes com cenas pornográficas, as pornochanchadas “despontavam como um mercado bastante lucrativo, com a exploração de cenas de nudez e de relações sexuais”, “o mercado editorial [...] [consolidava] uma produção de livros em maior escala” com “influência da literatura internacional abordando temas como violência e sexo”, “novas discussões e comportamentos [emergiam] no plano das novelas, minisséries e programas de auditório [...] [chocando] a suscetibilidade de muitas pessoas moralmente mais conservadoras” (MARCELINO, 2011, p. 25).

Visões decadentes sobre a contemporaneidade também estão presentes na bibliografia anticomunista difundida no Brasil também após o final da ditadura. Um destes livros foi “O desafio da subversão”. De acordo com o autor, J. A. Paula Couto (1990, p. 12), havia uma “queixa generalizada do corpo sadio da Nação contra a decadência dos costumes, paralelamente ao afrouxamento cada vez maior dos dispositivos de defesa da sociedade contra a ação de minorias transviadas”. A construção e difusão das representações discutidas neste texto foram feitas prioritariamente por homens das Forças Armadas e policiais que se especializaram na construção de “um campo de produção e de circulação de mensagens relativamente autônomo” (FICO, 2001, p. 21) assentado em convicções e justificativas para ações de espionagem, violência e repressão durante a ditadura no Brasil. Produziram documentos sigilosos que circularam no seu interior e entre outros campos envolvendo autoridades civis e militares. Essa comunicação constante “tinha muito de autoconvencimento por retroalimentação” (FICO, 2001, p.100).

Eles se aproximam do lugar de guardiães do sistema e gestores da ordem: reivindicavam a “ortodoxia”, a pureza dos ideais, as demandas da “revolução de 1964”, a doutrina de segurança nacional e a intransigência na luta anticomunista (COMBLIN, 1978, p. 160). Essas representações visavam modelar os comportamentos, mobilizar as energias e legitimar a violência

Considerações finais.

Baseado na teoria do complô (GIRARDET, 1987), na suspeição generalizada, esse anticomunismo identificava uma organização internacional que orientava a mudança comportamental traduzida na contracultura, no movimento hippie, no uso das drogas, nas novas experimentações da sexualidade e relações de gênero que ameaçavam uma ideia universalizada de família, moral, sexo e tradição. Por sua vez, estas noções de família e sexo foram essencializadas e designadas como provenientes da natureza e da biologia. Qualquer questionamento a lugares tradicionais de gênero, à cultura patriarcal e ao comportamento sexual heteronormativo foi associado a uma conspiração para destruir a família e solapar as bases da ordem social, da nação e, por extensão, do Estado.

Difundidas com mais intensidade após o golpe de 1964, ideias de crise moral e subversão dos costumes parecem ter moldado a identidade de indivíduos, grupos e impactado no *modus operandi* de algumas instituições repressivas como o DOPS, SNI e Divisões de Censura. Membros da linha dura das Forças Armadas e da polícia protagonizaram a construção dessas representações analisadas neste texto que, por sua vez, politizaram a sexualidade, retroalimentaram a disputa política geral e as lutas dentro e fora do aparelho de Estado a respeito dos rumos da ditadura e da ameaça comunista.

Além da leitura clássica do anticomunismo modelada pela oposição ideológica ao marxismo, imerso numa atmosfera da guerra fria em diálogo com a ideologia/doutrina de segurança nacional, é necessário buscar as conexões transnacionais a respeito da percepção da segurança ocidental supostamente ameaçada por uma revolução mundial dirigida pelos

comunistas através da dissolução dos costumes, pornografia, erotismo, homossexualidade e decadência familiar.

Os anos 1960/1970 trouxeram mudanças e novas ansiedades que merecem ser investigadas à luz dessa internacionalização de uma percepção de revolução sexual que reverberou em diferentes latitudes. A reação foi temperada pelo anticomunismo que pautou temas morais e sexuais. Entretanto, no caso do Brasil, sua gênese não reside nos anos 1960.

A análise dessas representações numa perspectiva de longa duração pode contribuir para adensar a reflexão sobre a ditadura no Brasil e como os anticomunistas moralistas de direita e conservadores liam o mundo e politizaram a sexualidade. Ao mesmo tempo, entrelaçar anticomunismo com pensamento conservador parece ser algo sugestivo, haja vista que, ao lado das matrizes clássicas acionadas em maior ou menor intensidade a depender da conjuntura, o anticomunismo veiculou uma dimensão conservadora que via ameaça em qualquer prática que questionasse os pilares da ordem, tradição, autoridade e hierarquia. Frações da juventude estiveram na mira de setores civis e destas frações do Estado. Disciplinar, modelar, censurar e reprimir eram tarefas estratégicas para atores que almejavam uma ordem marcada também pela expectativa de controle do gozo e dos corpos juvenis.

Referências bibliográficas:

- BRITO, Antonio Mauricio Freitas. **“Um verdadeiro bacanal, uma coisa estúpida”:** anticomunismo, sexualidade e juventude no tempo da ditadura. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. 2019, p.1-22. Disponível em <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=574069672035> >
- CARVALHO, Ferdinando de. **Os sete matizes do vermelho**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1977.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre Práticas e Representações**. Lisboa, Difel, 1990.
- COIMBRA, Cecilia. Algumas práticas “psi” no Brasil do “milagre”. In: Freire, Alípio & Almada, Izaías & Ponce, J. A. de Granville (orgs.). **Tiradentes, um presídio da ditadura: Memórias de presos políticos**. São Paulo: Scipione, 1997, p. 423-438.
- COMBLIN, Padre Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COUTO, A. J. Paula. **O desafio da subversão**. Petrópolis: Editora Vulcão Social, 1990.

- COWAN, Benjamin A. **Securing Sex: morality and repression in the making of cold war Brazil**. Carolina do Norte. The University of North Carolina press, 2016.
- _____. **“Why Hasn’t This Teacher Been Shot?”** Moral-Sexual Panic, the Repressive Right, and Brazil’s National Security State. *Hispanic American Historical Review* (2012) 92 (3): 403-436.
- D’ARAÚJO, Maria Celina (et alii). **Os anos de chumbo: A memória militar sobre a repressão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DUARTE, Ana Rita Fonteles. **Homens e mulheres contra o inimigo: a mobilização do gênero pela ditadura militar brasileira (1964-1985)**. In: XXVI *Simpósio Nacional de História*, 2011.
- FICO, Carlos. **Como eles agiam: os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GASPAROTTO, Alessandra. **“O terror renegado”: uma reflexão sobre os episódios de retratação pública protagonizados por integrantes de organizações de combate à ditadura civil-militar no Brasil (1970-1975)**. *Dissertação de Mestrado*. UFRGS, 2008.
- GIORDANI, Marco Pollo. **Brasil Sempre**. Porto Alegre: Tchê, 1986
- GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- KAMINSKI, Leon Frederico. **O movimento hippie nasceu em Moscou: imaginário anticomunista, contracultura e repressão no Brasil dos anos 1970**. *Antíteses*, v. 9, n. 18, p. 467-493, jul./dez. 2016.
- LANGLAND, Victoria. **Transnational connections of the global sixties as seen by a historian of Brazil**. In: CHEN, Jian; KLIMKE, Martin; KIRASIROVA, Masha; NOLAN, Mary; YOUNG, Marilyn; WALEY-COHEN, Joanna. **The routledge handbook of the global sixties: between protest and nation-building**. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2018, p. 15-26.
- _____. **Birth Control Pills and Molotov Cocktails**. In: JOSEPH, Gilbert & SPENSER, Daniela. **From the Cold: Latin America’s New Encounter with the Cold War**. Durham, NC: Duke University Press, 2008, p. 308-349.
- MANZANO, Valeria. **The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- MARCELINO, Douglas Attila. **Subversivos e pornográficos: censura de livros e diversões públicas nos anos 1970**. Rio de Janeiro, RJ: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 2011.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ORVIL. Disponível em < www.averdadesufocada.com >.
- QUINALHA, Renan. **Contra a moral e os bons costumes: A ditadura e a repressão à comunidade LGBT**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

História da África e Literatura.

Prof. Dr. Evander Ruthieri da Silva¹⁵³

Quando consideramos o lugar da literatura na História da África, é preciso abarcar uma concepção ampla de literatura, para enfatizar, em uma perspectiva histórica, as relações complexas das sociedades e culturas africanas com a escrita e a oralidade. E isso porque muitas sociedades, principalmente da África subsaariana, foram, durante muito tempo, marcadas pela força da oralidade; e mesmo em momentos onde já havia a presença da cultura escrita, a oralidade continuava sendo a principal via de transmissão da experiência sociocultural. Dessa forma, a palavra falada construía uma relação identitária com a memória coletiva e com a ancestralidade; e era por meio da oralidade que também se constituíam expressões literárias, profundamente vinculadas com os agenciamentos de grupos sociais e culturais no continente africano. Daí a importância daquilo que alguns críticos literários, que alguns estudiosos chamam de “oralitura”, para descrever essa relação simbiótica entre as formas de contar histórias e a oralidade. Ademais, como afirma o crítico F. Abiola Irele, a literatura oral consolida-se, ainda hoje, como uma das principais formas de expressão cultural no continente africano: “a oralidade ainda é o modo predominante de comunicação (...), e ela determina uma disposição específica da imaginação, de um tipo diferente daquela condicionada pela literatura escrita” (IRELE, 2001, p. 31).

¹⁵³ Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Realizou estágio em pesquisa de doutorado no exterior na University of Exeter (Reino Unido). Pela UFPR, concluiu o mestrado em História. Licenciado e bacharel em História pela Universidade Regional de Blumenau. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=8GGmW9mDfaE>

Nesse sentido, é muito importante que nos atentemos, dentro dessa relação da História e da Literatura, ao papel dos *griots* e das *griottes* na África Ocidental, em regiões como no atual Mali, Senegal, Gâmbia e na Guiné. Segundo Ahmadou Hampatê Bá (2010), um importante escritor e griô malinês, nas tradições africanas, sobretudo na África Ocidental, a palavra falada se empossava de um valor fundamental – de um caráter sagrado, vinculado à sua origem, considerada divina, e às forças ocultas que eram depositadas na oralidade. Então em muitas dessas sociedades da África Ocidental, os *griots*, também chamados de *djélis*, formavam um grupo social importantíssimo: eram os guardiões da memória coletiva e da memória ancestral, músicos, poetas e genealogistas, que utilizavam da palavra falada, da performance oral e do canto, para transmitir as histórias e as memórias dos ancestrais. Na língua bambara, falada principalmente na região do Mali, “*djéli*” significa “sangue” e, “e fato, tal como o sangue, eles circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções” (HAMPATÊ BÁ, 2010, p. 195).

Além disso, ao longo do tempo, os *griots* e *djélis* também produziam as suas formas de narrar o passado a partir de convenções literárias construídas em contextos sociais. Um grande exemplo disso é a epopeia de Sundiata Keita, o fundador do Antigo Mali no século XIII, uma antiga civilização Mandinga localizada na África Ocidental, e que foi transmitida oralmente de geração em geração. A epopeia mandinga de Sundiata Keita também foi se transformando ao longo do tempo, mesclando elementos “da oralidade e da criação literária” (MACEDO, 2021, p. 134); atualmente, uma das suas versões mais conhecidas resultou do encontro entre um *djéli* oriundo da Guiné-Conacre, Mamadou Kouyaté, e do historiador guineense Djibril Tamsir Niane, que registrou por escrito a narrativa do herói-fundador do Antigo Mali. Trata-se da história de um príncipe, Sundiata Keita, o qual, após ser perseguido e ameaçado pelo tio paterno, foge e exila-se com sua mãe; mais tarde, ao retornar para seu povo, Sundiata derrota um poderoso rei Sosso, chamado Soumaoro Kanté, que havia dominado o povo Mandinga, na famosa batalha de Kirina. A saga de Sundiata, transmitida por gerações de contadores de histórias, é um exemplo dos circuitos de transmissão oral (TAMARI, 2021) e de criação literária voltada a fornecer sentidos explicativos para o passado

ancestral, ancorados em mitos de origem e fundação política. Assim, se pensarmos em uma concepção verdadeiramente ampla de literatura, é impossível ignorar a importância dessas narrativas orais na história das literaturas africanas.

Ao longo da história, a oralidade desempenhou um papel importante nas expressões poéticas e literárias em outras partes do continente africano. No século XIX, entre as sociedades de língua e cultura Nguni – ao exemplo das comunidades Zulu (na atual África do Sul) – uma das principais formas de transmissão das histórias e memórias sobre figuras ancestrais eram os *izibongo*, os “poemas de aclamação”. Compostos e declamados pelos *izimbongi*, os “poemas de aclamação” também poderiam ser dedicados a personagens de destaque no tempo presente, ao exemplo dos chefes e autoridades políticas. Segundo o historiador Sifiso Mxolisi Ndlovu, os *izibongo* produzidos no século XIX pelos poetas Zulus Magolwane e Mshongweni fornecem importantes informações sobre a vida política dos *amakhosi* (reis, chefes) do período, em especial as sagas do fundador do Reino Zulu, Shaka kaSenzangakhona (c. 1787-1828) e seu sucessor e meio-irmão, Dingane kaSenzangakhona (c. 1795-1840). Dessa forma, como um registro literário e histórico dessas sociedades, os “*izibongo* tornaram-se depositários ou arquivos de eventos históricos (...). Eles nos relatam o modo como essas sociedades produziram *umlando*, algo semelhante à ideia moderna de história e sobre outras formas da sua consciência histórica” (NDLOVU, 2017, p. 35).

Além da oralidade, é também preciso considerar uma presença significativamente antiga de expressões escritas em outro ponto do continente africano. Um exemplo é a região da Etiópia, onde há uma longa tradição literária escrita nas línguas gueze e amárico. Tratam-se principalmente crônicas que relatam as histórias dos seus líderes políticos, tais como listas de governantes, poemas e hagiografias. Um exemplo disso é a chamada *Crônica Real*, que foi redigida desde o século XIII, para relatar as histórias dos imperadores etíopes (HRBEK, 2010, p. 113). Em outras partes do continente, ao exemplo da região sudanesa ou no litoral da África Oriental, principalmente onde houve uma circulação maior da cultura islâmica, também observamos a presença de documentos escritos em árabe, sobretudo as crônicas relatando o processo de africanização do Islã a partir dos séculos VII e VIII. Convém lembrar da cidade de Tombuctu (atualmente no Mali), e que, pelo menos desde o século XII, abrigava

um centro importantíssimo de produção da cultura escrita: a madraça de Sankoré. Além disso, diversos registros sobre as importantes cidades suaílis, na costa oriental, foram produzidos, ao exemplo da *Crônica de Kilwa*, compilada por volta do século XV. Essas crônicas são documentos escritos, alocados entre a História e a Literatura, na medida em que visavam narrar um passado a partir de convenções literárias e estilísticas.

Na virada do século XIX para o século XX observamos o que poderíamos chamar, com uma certa generalização, de uma “primeira geração” de escritores e escritoras africanas, que produzem uma literatura voltada à valorização das culturas africanas e, ao mesmo tempo, de contestação ao colonialismo europeu, muito forte naquele momento, e aos estereótipos racistas produzidos no período sobre a África e os africanos. Trata-se de um conjunto muito diversificado de intelectuais, políticos e jornalistas, muitos deles educados nas missões religiosas, ou com oportunidades de estudar em universidades fora da África (sobretudo na Europa e nos Estados Unidos), inseridos em redes transnacionais de trocas culturais e de ideias políticas, e que utilizavam da escrita como um caminho para a combater o racismo e o colonialismo. Assim, para muitos desses letrados do final do século XIX e início do século XX, a literatura tornava-se um caminho para construção da sua experiência política. Um exemplo disso encontramos na produção literária de Solomon Plaatje (1876-1932), um político e jornalista sul-africano, de origem Tswana-Barolong, e que dedicou boa parte da sua trajetória a contestar as leis segregacionistas que começavam a ser implementadas na África do Sul. Além de sua atividade política (foi um dos fundadores do African National Congress, grupo político que mobilizou a resistência ao *apartheid*) e jornalística, Solomon Plaatje publicou um romance histórico chamado *Mhudi* (1930), ambientado no início do século XIX, e que recupera o protagonismo de homens e mulheres Barolong na construção da história da África do Sul (GOMES, 2015).

Segundo o historiador Elikia M’Bokolo (2011), isso marcou um “despertar para política” nas primeiras décadas do século XX, um despertar político onde a literatura, o jornalismo, a cultura literária feita por africanos para africanos tinha um papel fundamental.

Igualmente convém destaque para contextos afrodiaspóricos, principalmente o movimento pan-africano e os poetas da *Négritude*, a partir da década de 1930, e que também

promoveram um esforço de recuperação e valorização dos estilos africanos de narrar, sobretudo na poesia, mas também na prosa ou na dramaturgia. São autores como o senegalês Leopold Sédar Senghor (1906-2001), ao lado de escritores e poetas afro-caribenhos ou afro-antilhanos, ao exemplo do martinicano Aimé Césaire (1913-2008), do franco-guianense Léon Damas (1912-1978), entre muitos outros, e que resgataram um sentido positivo em torno da noção de “negritude”, transformando-a em fonte de inspiração para um movimento político-literário. Assim, a partir da década de 30, delineiam-se relações intrínsecas entre a criação literária e a política, em especial nos movimentos anticoloniais, na luta pela libertação, na valorização das culturas africanas e no retorno às expressões artísticas consideradas como autenticamente africanas.

Esse contexto, na década de 1950, também foi marcado pela formação da Casa dos Estudantes do Império, fundada em Lisboa por estudantes oriundos da África lusófona, que reuniu figuras importantes nos movimentos de descolonização, por exemplo, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Mario de Andrade (MORENO, 2016). Esses centros de sociabilidade intelectual contribuíram para as interlocuções entre a literatura e a política, promovendo a criação literária africana, como, por exemplo, na publicação de antologias de poetas africanos. Os jornais criados pela Casa dos Estudantes do Império, tal qual o periódico *Mensagem*, igualmente contribuíram para a difusão da produção poética africana em língua portuguesa, publicando poemas de Fernando Costa Andrade, Manuel Lima, Mário Guerra, Mario Antonio (angolanos), Rui Knopfli e Noemia de Sousa (moçambicanos), Gabriel Mariano e Ovídio Martins (cabo-verdianos) e Tomás Medeiros (são-tomeense). Essas e outras empreitadas intelectuais e literárias na época promoveram o resgate do protagonismo africano no campo da cultura, muitas vezes se contrapondo às imagens eurocêntricas e aos estereótipos racistas, que insistiam na ideia da África como um continente sem história, como um continente sem civilização ou culturas. É contra essa visão colonialista que muitos desses escritores e escritoras se posicionam.

Entre as décadas de 1950 e 1970, se observa a concretização das independências e das descolonizações na África e a construção de projetos nacionais para esses países agora independentes – caminhos muito variados, em um contexto que muitas vezes se

acompanhou por problemas estruturais deixados por décadas ou séculos de exploração colonial. Nesse momento histórico, observamos importantes movimentos na literatura: escritores, poetas e dramaturgos refletindo sobre o passado colonial, e igualmente pensando sobre as novas Áfricas que se delineavam naquele momento em meio às transformações políticas, sociais, econômicas na segunda metade do século XX. E aqui acho que cabe destaque para algumas figuras emblemáticas desse contexto: o queniano Ngũgĩ wa Thiong'o (1938-), que publicou, que escreveu suas obras na língua quicúio; os senegaleses Ousmane Sembene (1923-2007), que também teve uma importante atuação no campo cinematográfico e Mariama Bâ (1929-1981), que mobilizou sua literatura para tratar da condição das mulheres; e o nigeriano Chinua Achebe (1930-2013). Achebe, em um romance chamado "*O mundo se despedaça*", publicado em 1958, realiza um movimento de pensar os impactos do colonialismo e do missionarismo, na desestruturação das sociedades africanas, nesse caso, as comunidades igbo do interior da Nigéria, assinalando uma preocupação compartilhada por diversos escritores africanos contemporâneos: os dilemas e conflitos gerados a partir dos pontos de contato entre modernidades e tradições no continente africano (IRELE, 2001, p. ix).

Mais recentemente, principalmente a partir da década de 1980, observam-se novas gerações de escritores, de escritoras, refletindo sobre os rumos da África contemporânea - que mobilizam as suas literaturas e apresentam perspectivas críticas acerca das sociedades e as culturas em África pós-independência. Nesse movimento, pode-se mencionar autoras como Paulina Chiziane (1955-), de Moçambique; Tsitsi Damgarenbga (1959-), do Zimbábue; a Scholastique Mukasonga (1956-), de Ruanda; Buchi Emencheta (1944-2017) e Chimamanda Ngozi Adichie (1977-), da Nigéria. Esses são alguns nomes, entre tantos outros, que produziram reflexões sobre as suas sociedades e seu tempo, e que apresentam uma imagem plural e multifacetada da África, tornando-se, portanto, guias importantíssimos para a compreensão da história contemporânea no continente africano.

Referências bibliográficas:

- GOMES, Raquel Gryszczenko Alves. **De Espinhos e Agulhões: segregação e lei de terras na obra de Sol Plaatje, 1902-1930**. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2015.
- HAMPATÊ BÁ, Ahmadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, v. I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.
- HRBEK, Ivan. As fontes escritas a partir do século XV. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, v. I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.
- IRELE, F. Abiola. **The African Imagination: Literature in África & Black Diaspora**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MACEDO, José Rivair. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021.
- M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações, v. II**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.
- MORENO, Helena Wakim. **A Casa dos Estudantes do Império: Histórias e Embates (1944-1965)**. *Revista Poder e Cultura*, v. 3, n. 6, 2016, pp. 188-204.
- NDLOVU, Sifiso Mxolisi. **African Perspectives of king Dingane kaSenzangakhona**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017.
- TAMARI, Tal. Epic Transmission. In: FALOLA, Toyin; AKINIYEMI, Akintunde (orgs). **The Palgrave Handbook of African Oral Transmission and Folklore**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2021.

A censura e o Brasil do século XX.

Prof. Dr. Jefferson William Gohl¹⁵⁴

Você acredita que censura é um recurso que ficou no passado?

Vamos começar definindo a censura conforme se pode ver no dicionário de política de Norbert Bobbio quando se discutem os conceitos de manipulação e opinião pública. Nos aspectos de nossa vida em sociedade a censura se manifesta de várias formas diferentes, desde o cala boca cotidiano até formas mais elaboradas de impedir alguém de se expressar se colocando ostensivamente em nome dos outros como se fosse o único legítimo portador de fala sobre determinado assunto.

Mas para efeitos de reflexão vamos pensar nos âmbitos sociais e políticos em que a coletividade está implicada. Neste dicionário Mario Stopino afirma que a manipulação da informação por meio do artifício da mentira - sua forma mais 8 - ocorre com objetivo de obter consensos políticos, e se articulam com a propaganda e com a supressão de informações que seriam relevantes para o conhecimento geral. Esta supressão ou ocultação de informações ou fatos, visa sempre reduzir ou limitar as alternativas de escolhas dos implicados nas relações sociais hierárquicas e pode ser conhecida como censura política nos meios de comunicação e mesmo em grupos de influência.

¹⁵⁴ Professor Adjunto do Colegiado de História da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Doutor em História, Linha de Pesquisa História Cultural, pela Universidade de Brasília. Mestre em História, Linha de Pesquisa Cultura e Poder, pela Universidade Federal do Paraná. Licenciado em História pela Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória (atual Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória).

Desta forma no Estado moderno a opinião pública, começou a se tornar um elemento importante a ser levado em conta na organização das sociedades. Aqueles envolvidos com a formulação desta opinião como a imprensa ou grupos de pressão buscaram o combate dos segredos de Estado, e conseqüentemente lutaram contra a censura com fins de obter o máximo de publicidade e conhecimento dos atos destes mesmos governos. De acordo com Nicola Matteucci por exemplo a opinião pública não necessariamente expressa a verdade, mas elabora consensos factíveis e regulados por um número plural de opiniões, que corresponde a uma vontade geral mais afinada com um jogo democrático mais justo, e com menos danos sociais coletivos. Isso enseja todo um debate moral sobre o uso da censura que não vamos nos estender aqui. Para além da moralidade nesta breve conversa nos interessa os fatos já verificados de censura no Brasil, e seus efeitos diretos já também reconhecidos.

Mas de modo geral pode-se dizer que a censura quando ocorre, tem seus efeitos no mundo social e político de modo a limitar, restringir e/ou impossibilitar que as disputas políticas, por poder ou status social ocorram de maneira igualitária. Um exemplo próximo é quando o pai de família justifica suas ordens diretas dadas a um filho, e quando questionado sobre suas razões se recusa a debater os argumentos do filho ou de sua esposa impedindo o direito de fala, e réplicas destes, que passam a ser entendidos como inferiores a ele, justamente por que foram interditados em seu direito de expressão simplesmente por que ele pode fazer isso. Agindo assim acaba garantindo o cumprimento das ordens mesmo que não façam sentido, ou sejam impróprias para quem vai as obedecer.

A interdição de fala, supressão de informações ou mais simplesmente censura quando nos referimos aos casos político/sociais sempre acompanharam a trajetória da humanidade. Na Antiguidade o senado romano a instituiu de modo regulado entre os Magistrados ordinários, nas operações do censo romano que limitavam determinados acessos somente a setores dos consulares Romanos. Tal regra ofertava no período do regime republicano dos antigos romanos um determinado objetivo político de governabilidade relacionado as informações dos censos demográficos, dentro do corpus político da época.

Durante a Idade Média, a interdição das falas sobre os assuntos licenciosos comportamentais, ou que se relacionavam as práticas sexuais, bem como limites a exposição

do corpo e suas nomeações por parte das pessoas na sociedade foram se estruturando de modo lento a se compor toda uma nova forma de moralidade, que interessava conjugado as novas formas de controle político das populações. Na história da sexualidade pesquisada por Michel Foucault, se percebe a lenta transição dos costumes, práticas e as respectivas censuras morais que lhes acompanharam.

Na história do Brasil a censura teve uma forma fundante de se apresentar a partir do momento em que o rei em Portugal - ainda no momento da exploração colonial - se preocupa como administrar politicamente a colônia. Entre 1642 e 1704 mesmo em Portugal há uma lei censória imposta para fechamento de todas as imprensas sob justificativa da “pouca verdade de muitas e mau estilo de todas elas”. Assim para o Brasil, a Coroa emite vários decretos restritivos entre outros, aquele que acaba proibindo todas as impressões sem autorização ou ordem de uma mesa censória. A imprensa neste arranjo fica somente sob responsabilidade dos Portugueses, de modo que se espera com isso menos circulação de ideias e conseqüentemente menos questionamento dos atos da Coroa, forçosamente desiguais naquele contexto.

Como se pode perceber, a manutenção de posições, tanto de poder político, status e mesmo fatores econômicos se implicam nas escolhas por parte dos governos de efetuarem determinadas modalidades de interditos ou censura.

Muito embora no Brasil em sua história recente frequentemente sempre se associe a censura ao regime ditatorial entre 1964 e 1985, tendo em vista a expressão abusiva manifesta destes atos discricionários do qual já falaremos mais a respeito, o regime civil-militar vigente não foi o criador destes mecanismos de silenciamento. Embora os militares tenham instrumentalizado a exaustão o procedimento de censura a opositores políticos, e mesmo aqueles considerados inimigos morais do governo, eles se escudavam em um conjunto de regras restritivas herdadas de governos autoritários anteriores, como o período ditatorial de Getúlio Vargas, e mesmo atos assinados sob a égide do democraticamente eleito Eurico Gaspar Dutra.

Mais corretamente nós poderíamos falar de um processo de institucionalização da censura brasileira ocorrido por todo o século XX, compartilhado por diferentes fases e governos.

A chamada Era Vargas que durou cerca de 17 anos, apoiada por setores militares, produziu consistentemente uma série de decretos com teor censório. Após 1935 depois de sérios embates com suas oposições Getúlio Vargas edita a lei de segurança nacional, que ensejaria inúmeras perseguições políticas. Essa lei tem desdobramentos imediatos sobre o controle de informações sobre os inimigos políticos, bem como produz a necessidade de controle sobre o que se diz na mídia da época. Nessa esteira o governo brasileiro criou vários dispositivos censórios que estavam alinhados com o Departamento de imprensa e propaganda o DIP, e cuidava ciosamente para a elaboração de discursos, elogiosos ao regime, ditatorial imposto após 1937. O mesmo DIP também enviava homens as redações de jornais e revistas para a fiscalização dos conteúdos que seriam divulgados a população.

Seguindo em frente para sermos breves veremos que alguns atos de Estado presentes em nossa documentação oficial podem dar um parâmetro desta escalada das restrições que tem seu ápice sob o regime discricionário implantado a partir 1964.

Veja-se a Lei de imprensa nº 5.250 de fevereiro de 1967, invasão das redações de jornais após o dia 14 de dezembro de 1968 após a decretação do AI-5, retomada de reformas da Lei de segurança Nacional em março de 1969 com o decreto nº 510 que teria inúmeras retomadas e repercussões, a instauração da chamada Censura Prévia sob Garrastazu Médici no decreto lei nº 1077 de janeiro de 1970. Além dos dispostos em leis, e mesmo em função delas, ocorreram inúmeros atos contra jornais, revistas e veículos de comunicação como rádio e televisão. Houveram inclusive, escutas telefônicas sendo realizadas de modo corriqueiro pelos órgãos policiais com fins de realização de filtros de informação censória a determinados indivíduos considerados enquadráveis sob a lei de segurança nacional.

Haviam ainda bilhetinhos realizando proibição de divulgação de matérias específicas, mesmo quando não se relacionavam a luta contra inimigos políticos, como a proibição de publicação sobre surtos de meningite e de suicídios ocorridos em quartéis do exército nos anos 1971 e 72 pois a divulgação destes assuntos eram considerados sensíveis a imagem do

governo. Em nenhum destes casos, a censura ou manipulação da opinião pública se constataram efeitos benéficos para a sociedade brasileira de modo geral em questão. Já o contrário pode ser dito, sujeitos puderam ser perseguidos injustamente, pessoas se contaminaram com meningite, a repressão e a tortura de pessoas pode ser ocultada e vários outros danos sociais podem ser verificados ao se olhar adequadamente para nossos documentos do passado.

Um dos resultados duradouros da existência da censura naqueles anos e da forma como se estruturou sob as ordens militares, foi a autocensura, de classes artísticas, dos veículos de comunicação e mesmo sobre grupos de dissidentes que se embatiam de modo autofágico em processos de delação dos companheiros políticos. O século XX portanto que se inicia sob uma República instaurada pelo tacão militar no Brasil, não fez o caminho de abrandamento do autoritarismo e sim o contrário, e percebe-se isso quando começamos a analisar a escalada das ações censórias ao longo do século que visa controlar ou domesticar a opinião pública.

Tudo isso mostra como nossa profunda tradição autoritária se mantém pouco alterada de lá para cá. E da próxima vez que você escutar um “Cala boca”, independentemente de você estar com a razão ou não na questão em que estão debatendo, ou questionando, pode começar a pensar sobre os motivos levam o uso deste estúpido recurso retórico. Que estado desigual de hierarquias se quer manter? Ou senão que ganhos sociais/políticos se espera com isso?

Observe-se que o negacionismo, ou supressão e mesmo a manipulação da informação tão presente nos dias de hoje neste início de século XXI, não se confundem com a censura, mas com certeza brotam do mesmo desejo centralizador de poder e autoritário do fundo de nossa cultura dita tão cordial e alegre. Mas isso pode ser ponto de uma outra conversa.

Afinal podemos dizer que A censura é a verdadeira peste moral dos ignorantes, que afirma que ninguém sabe nada, e assim você - por que alguém mandou - tem de se calar.

Negando a dor, normalizando a violência: negacionismo histórico da ditadura militar no Brasil atual¹⁵⁵.

Prof^a. Dr^a. Beatriz Vieira¹⁵⁶

Prof. Dr. Daniel Pinha¹⁵⁷

Em uma canção recente, o músico e poeta brasileiro Arnaldo Antunes questiona a própria existência da realidade. Ele trata de vários aspectos da realidade brasileira que têm sido negados por parcelas da população, em geral ligadas ao “bolsonarismo” ou grupos de (extrema) direita, como: xenofobia, trabalho forçado, grupos paramilitares, tortura, neonazismo, racismo, sexismo e discriminação social. Muitas vezes esses fatos são

¹⁵⁵ Link para os vídeos do Canal Debate-40:

(Ep.01) <https://www.youtube.com/watch?v=VBfhi6zyaaM&t=9s>

(Ep.02) <https://www.youtube.com/watch?v=qLvampqVU90>

(Ep.03) <https://www.youtube.com/watch?v=RfSEPPxOhlk>

(Ep.04) <https://www.youtube.com/watch?v=LntDI5xd3EE>

¹⁵⁶ Possui Doutorado em História Social (UFF, 2007); Mestrado em Literatura Brasileira (UFF, 1997); Especialização em Educação Estética (UNIRIO, 1992) e em Literatura (UFF, 1996); Graduação em História (UFF, 1988). Realizou Estágio de Pós-Doutorado na Cornell University, EUA (2018), onde mantém parceria com o Latin American Studies Program (LASP). É professora Associada do Departamento de História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, atuando no Programa de Pós-Graduação em História.

¹⁵⁷ Professor Adjunto II da área de História do Brasil da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) desde 2013. Possui graduação em História (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004), Mestrado (2007) e Doutorado (2012) em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Integra o quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da UERJ – Mestrado Profissional em Ensino de História (PROF-HISTORIA).

reproduzidos pelo comportamento de seus próprios negadores. Por isso Arnaldo Antunes termina afirmando: “o real resiste/o real insiste”.

O historiador francês Henry Rousso (1987) cunhou o termo "negacionismo" (*négationnisme*) para enfatizar a necessidade de distinguir o revisionismo histórico legítimo e a negação do Holocausto politicamente motivada. No Brasil, como em outros lugares, o negacionismo histórico atual é motivado por religião, interesse próprio (econômico, político ou financeiro) e dinâmicas psicológicas destinadas a evitar uma verdade incômoda. Estamos falando de uma modalidade de negacionismo associada tanto ao contexto de crise da democracia liberal-representativa e dos consensos em torno da valorização dos direitos humanos, quanto à emergência de novas formas de difusão de informações falsas e distorções possibilitadas pela massificação da comunicação digital via internet. Trata-se, portanto, de uma modalidade de negacionismo que visa a garantir a governamentabilidade, contando com uma rede de apoio de historiadores acadêmicos amadores ou dissidentes que reescrevem a história manipulando documentos ou deturpando relatos históricos para alcançar seus fins políticos (Evans, 2007; Valim e Avelar, 2020; Ávila, 2019).

No caso brasileiro, o negacionismo da ditadura militar não apenas estruturou um discurso de recusa a uma realidade empiricamente verificável – a do Golpe de 64 e da experiência ditatorial que o sucedeu – mas deu forma a um projeto político que, aglutinado em torno de Jair Bolsonaro, oferece permanentemente uma alternativa antidemocrática como solução para a crise. As reflexões aqui colocadas, portanto, apontam que o negacionismo histórico da ditadura militar praticado no Brasil de Bolsonaro deve ser pensando como parte de um projeto político mais amplo – ressaltando-se, entretanto, que este não é único projeto de país disponível no tempo presente. Ora agindo nos limites da democracia liberal em crise, ora tensionando o modelo constitucional de 1988 para enfraquecê-lo ainda mais, o atual governo federal não apenas nega a experiência da ditadura, mas se utiliza dessa negação para justificar ações violentas do Estado no presente. Com isso, reforça-se uma tendência de continuidade histórica, que atravessa a cultura política brasileira no século XX, fundada na negação da violência e da dor enquanto traços estruturantes da história brasileira.

A história de uma negação.

O Brasil é lembrado internacionalmente por ter construído a autoimagem de um país de alegria e hospitalidade, carnaval, futebol, belas praias, etc. Podemos associar a construção dessa identidade nacional ao contexto histórico da década de 1930, quando o governo de Getúlio Vargas buscou centralizar politicamente e desenvolver economicamente o país. Este projeto só seria possível se a educação e a autoestima dos trabalhadores fossem aprimoradas e, para isso, uma melhor noção de caráter e identidade nacional era crucial. Desde então, essa imagem social do Brasil como um país feliz e de futuro promissor, com sua natureza maravilhosa e exótica – questão antiga, por sinal, comum a todas a América Hispânica e Portuguesa desde os tempos coloniais, depois renovada com a recepção do Romantismo no século XIX –, espalhou-se pelo mundo e consolidou-se a tal ponto que se tornou um estereótipo, embora isto seja parcialmente verdade.

Certamente esse é um dos motivos de uma dificuldade tão ampla e generalizada em se conseguir lidar com a dor e o luto no Brasil. Diante de uma experiência histórica predominantemente violenta e dolorosa, até mesmo o ato de crítica tornou-se agonizante. Isso poderia ser chamado de dor da crítica como resultado de uma “dialética do difícil pertencimento”, ou seja, aqueles que amam seu país e têm uma consciência social e política crítica têm um sentimento estranho e desconfortável de, ao mesmo tempo, pertencimento e não pertencimento à “comunidade imaginada” que define a nação (Anderson, 2008). Genericamente falando, há na cultura política brasileira, portanto, uma característica equivocada e bastante disseminada, segundo a qual apontar problemas e desenvolver o pensamento crítico significa antipatriotismo, cosmopolitismo e, conseqüentemente (num movimento de pensamento duvidoso e sem mediações), “comunismo” – que tem sido perseguido em vários momentos da história republicana brasileira.

O Brasil do pós-independência (Alencastro, 2000) e a Doutrina de Segurança Nacional vigente durante a ditadura militar estruturaram o regime em torno do binômio “segurança-desenvolvimento” (Mendonça, 1986). A escravidão e o desenvolvimento econômico

baseados na exploração do trabalho livre geraram a chamada modernização conservadora, que poderíamos chamar de “modernização absurda” (Schwarz, 1999). Isso gerou, como resultado, uma situação que combina alienação, ignorância, crueldade e ausência de alteridade, em que as pessoas não perceberam os efeitos perniciosos que tudo isso teve sobre seus próprios corpos e os corpos dos outros.

Neste ponto devemos sublinhar também a importância da História da economia, do trabalho e da vida quotidiana e a necessidade de regressar a conceitos como “estrutura” e “sistema”. A eliminação do uso desses conceitos, na análise histórica, desde a queda do Muro de Berlim (1989), tem dificultado a percepção social e a interpretação de aspectos importantes da negação ou aceitação. Esses conceitos poderiam nos deixar ver o legado da longa duração do processo de dominação colonial-escravista, seus efeitos nas relações sociais e políticas, nas diversas desigualdades, na discriminação e no racismo, cujas marcas são hoje tão evidentes e cruas no Brasil. Além disso, podemos questionar se a negação da realidade histórica e a aceitação da violência ou da falsidade política (Jay, 2010) se devem à culpa ou à adesão ideológica, ou se é a “frieza burguesa” que imprime subjetividades na dinâmica histórica da afirmação do capitalismo, durante o qual as coisas se tornam mais importantes e dominam os seres humanos.

Trata-se de uma percepção da história que adota a perspectiva unilateral dos vencedores, tentando ocultar o caráter de disputa envolvido na construção de um projeto hegemônico no interior do Estado. Há, assim, nesta negação da violência estrutural da história brasileira, a imposição de uma narrativa de pacificação que não se mobiliza diante da dor do outro e que, no limite, normaliza um estado permanente de violência do Estado. Uma violência capaz de garantir a ordem, nos termos das estruturas capitalistas de classe-gênero-raça fundadoras das hierarquias e exclusões da formação social brasileira.

Negacionismo histórico da ditadura militar em tempos de crise.

“Pacificar” a história violenta da ditadura militar para normalizar a violência *necessária* no tempo presente: assim se movimenta o negacionismo histórico nos termos do bolsonarismo, ancorada em uma cultura política e uma história de negação da violência e da dor.

A negação, assim como a crítica à ditadura militar (1964-1985), envolve disputas em torno do poder, interesses econômicos, o conceito de nação, além de disputas sobre o sentido e as formas de promover a liberdade e a emancipação. As formas de lidar com essa memória, verdade e não repetição foram elaboradas, construídas e realizadas durante cerca de 20 anos (1995-2016), algumas desencadeadas pelas lutas dos familiares dos perseguidos durante a experiência ditatorial. Então poderíamos dizer que o negacionismo histórico não se deve à falta de políticas públicas, movimentos sociais ou discussão política. Da mesma forma, os movimentos em defesa dos direitos humanos têm lutado por ações afirmativas e políticas protetivas e de memória que, embora ainda modestas – e profundamente ameaçadas com o desmonte do Estado durante o governo Bolsonaro – produziram mudanças sociais significativas desde a Constituição de 1988, mas sobretudo durante o mandato do Partido dos Trabalhadores (2002-2016).

De todo modo, o Estado brasileiro, forjado na concertação democrática sintetizada na Constituição de 1988, não definiu claramente os responsáveis pelos crimes e violações cometidos durante a ditadura militar que a antecedeu, renovando, assim, o pacto de esquecimento construído em torno da Lei de Anistia de 1979. A ascensão Bolsonaro à presidência é resultado da condição vacilante subjacente ao modelo democrático representativo brasileiro (Pinha, 2020). Operando nas fendas abertas pelo processo de redemocratização, nos pactos de esquecimento e na reconciliação extorquida (Gagnebin, 2010) forjados na Lei de Anistia, e renovados em 1988 e nas décadas seguintes, Bolsonaro ascendeu à presidente, canalizando as vozes da extrema direita neoconservadora brasileira. Em torno dele aglutinou-se uma base antidemocrática que não apenas promovia a negação

da ditadura, como exaltava a experiência de 1964 como passado ideal e objeto de nostalgia. Exemplos mais evidentes, a esse respeito, são os discursos em comemoração ao aniversário do Golpe, ano após ano, na Tribuna Parlamentar, mantidos na presidência; a participação direta de Bolsonaro em manifestações que pediam o fechamento do Congresso e do Supremo Tribunal Federal, nos meses de março, abril e maio de 2020, em meio a uma fase aguda de disseminação do vírus e mortes provocadas pela pandemia de Covid-19.

Não se trata apenas de negar a existência do regime ditatorial e recontar essa experiência pretérita – imperfeita, no caso brasileiro – mas fundamentar um projeto de matriz autoritário no tempo presente. Lançando mão de uma retórica e uma prática de ataque aos direitos humanos, foi construída uma identidade política marcada pela defesa dos interesses corporativos dos militares e dos valores conservadores, associados a um ideal de família patriarcal, mas tendo como ponto forte e permanente a legitimação discursiva de um contínuo estado de violência por parte do aparelho de Estado. Uma violência materializada, sobretudo, na atuação da polícia militar – uma instituição que, na análise de Paulo Arantes, presentifica em 1988 as heranças de 1964 (Arantes, 2010). Seja como Parlamentar ou como Presidente, o que está em jogo é a defesa da ditadura como modelo político ideal a qualquer época – inclusive o tempo presente – não apenas circunscrita ao contexto de Guerra Fria e bipolaridade ideológica.

Em outras palavras, a negação da ditadura sempre representou o mote para negar crimes e violações cometidas pelo Estado no passado e no presente. Não por acaso, eleito com a bandeira do combate à violência urbana e, como alternativa a este, um armamento direto da população civil, desde a presidência Bolsonaro propôs a ampliação do poder de morte por parte de policiais – por meio da aprovação do chamado excludente de ilicitude, que previa a suspensão de julgamentos de policiais em caso de assassinatos cometidos em serviço.

Atravessando esta política de morte, uma retomada da narrativa de apaziguamento. Foi dessa maneira que o presidente se pronunciou a respeito da morte do pedreiro João Alberto, homem negro asfixiado até a morte pelo segurança de um supermercado em Porto Alegre em 2020.

Não nos deixemos ser manipulados por grupos políticos. Como homem e como presidente, sou daltônico: todos tem a mesma cor. Não existe uma cor de pele melhor do que as outras. Existem homens bons e homens maus. São nossas escolhas e valores que fazem a diferença. (ESTADO DE SÃO PAULO, 2020)

Filmada na câmera de um celular, posta em circulação nas principais redes virtuais e de TV, a morte de João Alberto no dia da consciência negra gerou grande repercussão nacional, com manifestações nas ruas, grande imprensa, redes sociais e opinião pública de modo geral. A comparação com o caso do norte-americano George Floyd era inevitável, morto pela polícia norte-americana em circunstâncias semelhantes, meses antes: rendido, imobilizado, assassinado e filmado, em imagens que poderiam ser vistas por qualquer um de seus familiares. Nos Estados Unidos, a morte de Floyd gerou a maior mobilização política da sociedade civil nos últimos anos por meio do movimento Black Lives Matters. Para Bolsonaro, o caso brasileiro evidenciava a manipulação de grupos políticos que visavam, segundo ele, a provocar divisões na unidade do povo brasileiro com o propósito de diminuir a sua soberania: “Um povo unido é um povo soberano, um povo dividido é um povo vulnerável”. (ESTADO DE SÃO PAULO, 2020)

Na dor, a resistência do real: combatendo o negacionismo.

O negacionismo histórico da ditadura militar alcançou o mundo do governo, ajudou a forjar uma identidade política antidemocrática e aglutinou discursos que legitimam a política de morte por parte do Estado. O passado da ditadura militar nunca esteve tão presente, seja na atuação policial ou militar, seja na instrumentalização política do negacionismo como forma de normalizar a violência em nome da manutenção da ordem. Uma ordem a serviço, sobretudo, da reprodução das estruturas capitalistas de produção e das hierarquias e exclusões historicamente constituídas de gênero, raça e classe. Diante da

dor do outro, a posição negacionista tem sido sempre a mesma: fazer esquecer para reproduzir a violência no presente.

Tudo considerado, há um vasto leque de questões a serem ponderadas para explicar (e combater) o negacionismo, mas entre muitas respostas possíveis, parece pertinente destacar: a) o interesse econômico na manutenção da lógica do capital e propriedade privada; b) a negação, por parte dos algozes ou colaboradores, da própria culpa dolorosa pelos escravizados, mortos, torturados e desaparecidos; c) o apoio à violência estatal para manter a segurança nacional devido ao fantasma do “comunismo”; d) talvez o medo e a vergonha, em alguns casos, como nos coletivos recém-criados na Argentina e no Brasil por descendentes que discordam das escolhas ditatoriais de seus pais; e) negar a ditadura militar, sobretudo, por um projeto específico de nação que continua a produzir resultados nefastos e nos obriga a enfrentar a dor da história e o poder da memória.

O sofrimento contagia o tempo: a percepção do tempo, os usos do passado, as inúmeras e disputadas memórias coletivas, o estar no presente e as expectativas sobre o futuro. Como ele, o tempo, pode ser “desinfetada”, tratada e re-historicizado é algo com que a historiografia tem que lidar.

Nesse contexto, destaca-se a arte como forma de elaboração e luta. Embora isso já tenha sido observado pela psicologia, a importância existencial e política da arte indica um “entre-lugar” que deve ser cuidadosamente discutido pelos pesquisadores: o fato de indivíduos e movimentos sociais recorrerem às artes em busca de uma linguagem mais sensível e aberta, por seu caráter mais amplamente metafórico ou figurativo, para tratar de temas delicados e dolorosos. Ao mesmo tempo recorrer à historiografia para que seus corpos (vivos, sobreviventes e/ou mortos), suas dores e lutas sejam reconhecidos e reconhecidos como realidade histórica (Vieira, 2020), e por fim inscritos na história com a mesma vitalidade, ardor e sangue com que lutaram e foram feridos. E, dessa forma, o real da história resiste e insiste, e insiste na recusa às negações, para lembrar as palavras do poeta Arnaldo Antunes.

Referências bibliográficas:

- ARANTES, Paulo Eduardo. “1964, o ano que não terminou.” In: SAFATLE, Vladimir e TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANDERSON, *Benedict*. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANPUH. **Jornada Negacionismo e Usos da História**. 14 e 15 dezembro 2020. In: https://www.facebook.com/watch/live/?v=139881677704724&ref=watch_permalink
- ANTUNES, Arnaldo. “O real resiste”, [show 7 nov 2019]. In: https://www.youtube.com/watch?v=wx_Pd-rpEhc. Accessed 18 feb 2021.
- AVILA, Artur Lima. **Qual passado usar? A historiografia diante dos negacionismos**. In: *Café História*, 29 abr 2019. <https://www.cafehistoria.com.br/negacionismo-historico-historiografia>. Acesso em 15 fev 2021.
- ESTADO DE SÃO PAULO (2020). “Após morte de negro em supermercado, Bolsonaro diz ser daltônico: ‘Todos têm a mesma cor’” (2020) Disponível em <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,apos-morte-de-negro-em-supermercado-bolsonaro-diz-ser-daltonico-todos-tem-a-mesma-cor,70003522792> Acessado em 7 fev 2021.
- EVANS, Richard. **Lying about Hitler. The Holocaust, History, and the David Irving Trial**. New York: Basic Books, 2001.
- JAY, Martin. **The Virtues of Mendacity: On Lying and Politics**. University of Virginia Press, 2010.
- GAGNEBIN, J. “O preço de uma reconciliação extorquida” In: SAFATLE, Vladimir e TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MENDONÇA, Sonia Regina. **Estado e economia no Brasil: opções de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- ROUSSO, Henry. **Le Syndrome de Vichy (1944-198...)**. Paris: Seuil, 1987.
- SCHWARZ, Roberto. **Seqüências brasileiras: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VALIM, Patricia e AVELAR, Alexandre de Sá. **Negacionismo histórico: entre a governamentalidade e a violação dos direitos fundamentais**. *Revista CULT*, 3 set 2020. <https://revistacult.uol.com.br/home/negacionismo-historico/>. Acesso em 15 fev 2021.
- PINHA, Daniel. A longa noite de 64: Bolsonaro e a experiência democrática vista do Parlamento In: *Do fake ao fato: Des(atualizando) Bolsonaro*. 1 ed. Vitória: Milfontes, 2020, p. 195-231.
- VIEIRA, Beatriz de Moraes. “Geléia, Medula e Osso: Reflexões sobre ética, política e conhecimento histórico” In: PEREZ, Rodrigo e PINHA, Daniel. **Tempos de Crise: ensaios de história política**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, pp.23-61.

O trabalho dos historiadores nos acervos.

Prof^a. Dr^a. Cibele Barbosa¹⁵⁸

Desde tempos remotos, indivíduos e sociedades deixaram suas marcas e registros, muitos dos quais intencionais. Ao nos depararmos com grandes murais de pinturas rupestres, não é incomum encontrar algumas marcas de mãos, o que alguns especialistas consideram ser uma espécie de “assinatura”. Independente da intenção de quem produziu aquele registro, se para fins mágicos, religiosos ou meramente contingentes, como uma comunicação entre grupos ou entretenimento, o fato é que algumas dessas marcas do passado chegaram até nós.

A preocupação com o porvir, com as gerações futuras, desde cedo também ocupou as mentes de populações antigas. Faraós egípcios preocupavam-se em narrar seus feitos e construir colossos; estátuas gigantescas para se tornarem eternas mesmo quando o soberano estivesse no mundo dos mortos. Havia até aqueles que rasuravam escritos de estátuas mais antigas e ordenavam que escrevessem por cima afirmando que aquele colosso ou construção eram obras de seu governo.

Também em tempos antigos, grandes bibliotecas fizeram parte de cidades célebres como Alexandria ou Constantinopla. Também povos árabes e muçulmanos se destacaram por seus acúmulos de obras em bibliotecas instaladas em mesquitas e universidades. Na

¹⁵⁸ Cibele Barbosa é doutora em História pela Universidade Paris-Sorbonne (2011), mestre em História pela mesma instituição (2004) e graduada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Atualmente é pesquisadora adjunta da Fundação Joaquim Nabuco/MEC. Entre 2012 e 2014 foi coordenadora de documentação e pesquisas históricas da Fundação.

Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=UTdK-IAldY8>

Idade Média ocidental, monges copistas reproduziam obras raras dos antigos e aguardavam a sete chaves em seus mosteiros. Relíquias eram guardadas para poucos olhares em castelos de reis e nobres, e no século XVIII ganhavam espaço em museus abertos ao público.

Independentemente de serem registros intencionalmente produzidos para gerações futuras ou produzidos com data de validade e uso determinado e limitado, o fato é que todos esses vestígios aguçam a imaginação do(a)s historiadores(as) e permitem que sejam cerzidas linhas explicativas para melhor conhecer, apreender e compreender esse passado.

Certamente, os primeiros “historiadores”, em uma concepção mais ampla deste termo, não se interessavam tanto em acessar vestígios materiais par comprovar o que diziam. Heródoto, na Grécia antiga, se esmerava em introduzir, em suas narrativas orais, mitos e fantasias. Historiadores gregos e romanos também construía suas histórias com poucas bases materiais. Com o passar dos séculos, a especialização do conhecimento, a complexidade advinda com governanças mais amplas e seus aparatos burocráticos, a criação de mais espaços de conhecimento como academias e universidades, seja no oriente ou no ocidente, geraram maior acúmulo e apreço aos vestígios materiais do passado e a necessidade de atrelar o trabalho do historiador ao arquivo.

Nos dias atuais, é importante observar que arquivo significa um espaço de guarda e conservação de documentos administrativos que podem ser desde papéis de recursos humanos de um órgão público até processos judiciais. Como afirma Arlette Farge, o arquivo *per se* “não escreve páginas de história”. Eles não são produzidos para esse fim. Arquivo difere de acervo, cuja organização é intencional. Não faz parte de uma rotina burocrática, posto que é preparado e pensado para manter uma inteligibilidade para quem vai consultar.

Na verdade, cabe aos historiadores e historiadoras atribuírem sentido histórico a esse material, transformando esses registros em fontes de suas investigações sobre indivíduos e instituições de outrora. Em geral, arquivos públicos policiais e judiciais são muito utilizados nas pesquisas do campo da história social em razão de permitirem o acesso a histórias de pessoas que foram invisibilizadas socialmente: escravizados, trabalhadores, classes pobres, populações negras no Brasil etc. Essa “história vinda de baixo”, busca

transformar aqueles que foram duramente reprimidos e marginalizados, em personagens centrais da narrativa histórica.

No entanto, há aqueles documentos cuja origem não é administrativa e ao invés de ocupar estantes e mesas de repartições ocupam caixas, baús e guarda-roupas de casas familiares. Muitos desses arquivos privados possuem, por exemplo, uma lógica pessoal de quem os organizou: são álbuns de retratos, conjuntos de cartas, diários etc.

Muito desse material originalmente privado se encontra em instituições públicas e privadas como museus, bibliotecas ou centros de documentação, a exemplo da Fundação Joaquim Nabuco que conta com dezenas de coleções de documentos sonoros, visuais e textuais doados por famílias ou comprados a colecionadores.

Em geral, quando são selecionados para fazer parte de instituições de guarda, esses arquivos privados são considerados de interesse público e social. Ou seja, eles passam a fazer parte dos acervos documentais de uma instituição.

Na qualidade de acervo, passam por uma organização visando seu potencial social, artístico, histórico etc. O processo de tratamento, conservação e preservação de um acervo passa por várias mãos, por equipes de diferentes áreas: há os(a)técnicos(as) que cuidam da conservação física do suporte material (manuseio, higienização, acondicionamento, restauração) assim como há os que trabalham na organização dos dados, etapa geralmente formulada por profissionais da área da ciência da informação, como os bibliotecários(as). Neste mesmo processo, há também profissionais da área de ciências da computação que selecionam ou desenvolvem os softwares que irão facilitar o acesso às informações catalogadas e indexadas, da mesma forma que irão auxiliar nos processos de digitalização de documentos físicos e no armazenamento de acervos que já nascem digitais, tais como como fotografias capturadas por celulares, material produzido em redes sociais, arte digital etc. Em meio a este processo, é importante frisar a parceria destes profissionais com comunidades ou pessoas envolvidas com o acervo, sejam os doadores ou pessoas cujas histórias estão presentes no material.

Historiadores(as) também estão diretamente envolvidos no processo de “constituição” de acervos: sua atuação não se restringe apenas à consulta do material para

pesquisas; eles e elas estão presentes na identificação de documentos, na sua organização cronológica e temática, na identificação da autoria e origem do material, na análise e aplicação dos critérios para formar uma coleção, na categorização e catalogação de documentos e posteriormente na elaboração de exposições, catálogos e outros materiais de divulgação e produção de conhecimento sobre essa documentação, entre outras atividades.

Nesse sentido, historiadores(as) tanto podem “produzir” acervo -na medida em que fazem levantamentos, prospecção e identificam as potencialidades e importância social de um determinado conjunto documental organizando-o em coleções- como também podem usufruir destes para construir novos saberes sobre o passado, articulá-los com o presente, elaborar novas interpretações, elucidar lacunas de provas documentais sobre determinada explicação histórica, evidenciar outras e novas histórias.

Até o presente momento, o leitor ou a leitora pode estar se interrogando se os tipos documentais aqui exemplificados, de modo geral, vão se concentrar apenas nos documentos textuais (cartas, correspondências, jornais) ou iconográficos (gravuras, fotografias). Na verdade, o universo de tipologias documentais é bem mais vasto e engloba, por exemplo, documentos fonográficos, embora alguns autores prefiram nomear de maneira mais ampla como sonoros (Vieira, p.55). Estes podem ser discos de vinil, fitas magnéticas, CDs etc. Já documentos audiovisuais envolvem imagens fixas ou em movimento. É o caso de filmes, obras em videoarte, novelas televisivas e outros.

Nos dias atuais, praticamente tudo pode ser transformado em fonte histórica. Nesse sentido, expressões culturais da cultura imaterial, relatos orais e histórias de vida, receitas culinárias, peças publicitárias, histórias em quadrinhos, músicas e outras tantas produções não escapam aos olhos e ouvidos dos historiadores. Nada se perde diante do desejo do(a) historiador(a) em transformar registros em fontes; nem que para isso esses profissionais recorram à ajuda de arqueólogos, geólogos, paleontólogos, geógrafos, cartógrafos, antropólogos e outros.

A atual diversidade de fontes disponíveis (cartográficas, paroquiais, jurídicas, jornalísticas, artísticas, fílmicas, orais etc.) nem sempre tiveram seu lugar garantido na historiografia. No século XIX e início do XX, período em que vigorou uma historiografia

metódica e positivista, os documentos escritos tinham primazia. A história ainda era contada pela via dos “grandes heróis”, uma história pautada na monumentalidade e nos marcos centrados em eventos. Datas e heróis compunham uma história oficial e marcada pelo acesso a fontes produzidas por camadas dominantes da sociedade.

O século XX, por outro lado, testemunhou transformações epistemológicas importantes. A chamada Escola dos *Annales*, na França, durante os anos 1920, já reunia historiadores preocupados em estudar uma história social e cultural. Assim, artefatos, expressões da cultura imaterial- folclóricas, como se dizia à época-, cartas pessoais, registros alimentares, modos de enterrar os mortos, rituais e outros tantos matizes da vida cotidiana ganhavam cada vez mais espaço como fontes históricas na pesquisa e narrativa de historiadores preocupados não tanto com as grandes biografias ou heróis, a chamada história *evenementielle* (factual), mas com os excluídos de outros tempos. História social, história econômica, história das mentalidades surgiam como especialidades defendidas por historiadores da Escola dos *Annales*.

No Brasil, o sociólogo e historiador Gilberto Freyre adotava em suas pesquisas anúncios de jornais, escritos literários, memórias, receitas de bolo, brinquedos, ao escrever, nos anos de 1930, ensaios de sociologia histórica que em muito diferiam da história escrita nos Institutos Históricos. Estes, embora tenham sua importância como repositórios de documentação histórica preciosa, abraçavam pesquisas majoritariamente assentadas em documentos oficiais e ainda presas aos modelos positivistas.

A valorização de um determinado documento se transforma ao longo do tempo assim como as perguntas elaboradas pelos historiadores a este material. E essas perguntas acompanham as mudanças daquilo que se considera “História”. Em outras palavras, os documentos ganham “vida” a partir dos modos como se pensa e se produz história ao longo do tempo. A noção de acervo acompanha as transformações do campo historiográfico. Novas perguntas, novos olhares, novos acervos, novas histórias. Como dizia o historiador Marc Bloch:

Não obstante o que por vezes parecem pensar os principiantes, os documentos não aparecem, aqui ou ali, pelo efeito de um qualquer imperscrutável desígnio dos deuses. A sua presença ou a sua ausência nos fundos dos arquivos, numa biblioteca, num terreno, dependem de causas humanas que não escapam de forma alguma à análise, e os problemas postos pela sua transmissão, longe de serem apenas exercícios de técnicas, tocam, eles próprios, no mais íntimo da vida do passado, pois o que assim se encontra posto em jogo é nada menos do que a passagem da recordação através de gerações (apud LE GOFF, 1996, p. 544).

Com essas palavras, Bloch chama atenção para a historicidade dos acervos. Ele evoca a necessidade de pensar *como* esses acervos foram organizados, *para que*, *por quem* e *quando*. A relevância de determinado tipo ou suporte de acervo também varia e se amplia de acordo com as mudanças técnicas, sociais e epistemológicas.

Após a Segunda guerra mundial, por exemplo, novas tecnologias de captura de áudio e a necessidade de se obter registros e versões de histórias das vítimas e demais envolvidos no conflito levou a necessidade de se transformar relatos obtidos em entrevistas em fonte histórica. A partir dos anos 1950 surgiam associações e centros voltados para pesquisas em História Oral.

Também nos anos 1950, e especialmente nos anos 1960, com os movimentos anticoloniais no âmbito político, e o desenvolvimento dos chamados Estudos Culturais e pós-coloniais, no campo epistemológico, registros históricos imagéticos, orais, gerados em locais e culturas fora da Europa ganharam mais atenção entre os historiadores. Também sob esse contexto, ao lado de questionamentos políticos, surgiram críticas voltadas para práticas eurocentradas de arquivamento e de pesquisa histórica. Desse modo, a necessidade de ouvir, ver e conhecer outras vozes, muitas das quais invisibilizadas e subalternizadas, levou a uma ampliação dos acervos existentes e a criação e valorização de novos acervos, possibilitando assim uma maior abertura a outras formas de registro e de narrativas históricas, possibilitando maior horizontalidade e democratização da memória.

Apesar de conquistas importantes efetivadas nas últimas décadas, nunca é demais lembrar que a existência e manutenção de acervos seguem políticas de memória estando estruturadas em relações de poder e disputas de narrativas. Assim, nos últimos anos, muitas instituições de guarda e acesso aos acervos históricos estão sofrendo ataques no mesmo compasso que a ciência e os historiadores vêm sofrendo. Mais do que nunca, as histórias, no plural, precisam de acervos plurais cuja existência seja defendida por toda a sociedade.

Referências bibliográficas:

- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. Tradução de Fátima Murad. São Paulo:Edusp, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- VIEIRA, Thiago de Oliveira. Os documentos audiovisuais, iconográficos e sonoros: uma análise dos atores e suas produções acadêmicas. In: BLANCO, P. S.; SIQUEIRA, M.N.; VIEIRA, T. O. (orgs.) **Ampliando a discussão em torno de documentos audiovisuais, iconográficos, sonoros e Musicais**. Salvador: EDUFBA, 2016.

DOENÇA E CATIVEIRO¹⁵⁹.

Prof.^a. Dr.^a. Keith Valéria de Oliveira Barbosa¹⁶⁰

Introdução.

Os estudos recentes em torno da escravidão e a história da saúde e das doenças têm fornecido interessantes indícios para a compreensão de cenários da escravidão, até então insuspeitos ao olhar do historiador. E, apesar de encontrarmos na historiografia da escravidão amplos debates que buscam apresentar as características e especificidades das vivências escravas, em seus cenários sociais, moldadas com o avanço da monocultura cafeeira no século XIX¹⁶¹, nem sempre o estudo das enfermidades ou das formas de tratamentos e controle das doenças foram objetos centrais do estudo na análise histórica. Mas, nas últimas décadas pesquisadores têm examinado aspectos do cotidiano da vida dos trabalhadores negros, apresentando como podiam ser múltiplas e complexas as relações tecidas nos espaços sociais marcados pela experiência do cativo¹⁶². Sob diferentes aspectos,

¹⁵⁹ A discussão presente neste texto foi originalmente apresentada na minha tese de doutorado. BARBOSA, Keith Valéria de Oliveira. *Escravidão, saúde e doenças nas plantations cafeeiras do Vale do Paraíba Fluminense, Cantagalo (1815-1888)*. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Casa de Oswaldo Cruz / Fiocruz, Rio de Janeiro, 2014. 269 f.

¹⁶⁰ Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Doutora em História das Ciências e da Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ. Email: keithbarbosa@hotmail.com
Link para o vídeo do Canal Debate-40: <https://www.youtube.com/watch?v=yHKkvAEVi2A&t=66s>

¹⁶¹ Ver: SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.8, n.16, p.189-203, mar./ago.1988;; LARA, Silvia Hunold. Novas dimensões da experiência escrava. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/negros/13.shtml>. Acesso em: 1 abr. 2007.

¹⁶² Ver: BARBOSA, K. V. O.; GOMES, F. S. . Doenças, morte e escravidão africana: perspectivas historiográficas. In: Tânia Salgado Pimenta; Flávio dos Santos Gomes. (Org.). *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: OutrasLetras, 2016, v. 1, p. 273-305.; PIMENTA, Tania Salgado; GOMES, Flávio; KODAMA, Kaori. Das enfermidades cativas: para uma história da saúde e das doenças do Brasil escravista. In: TEIXEIRA,

tem sido dado relevo às questões sobre a vida e a morte no cativo, com ênfase na sobrevivência desses indivíduos tanto nos negreiros, ao longo das travessias atlânticas, como nos espaços das cidades e das fazendas.

Nesse sentido, os dados sobre a mortalidade da população escravizada revelaram-se um arsenal valioso de informações para a reconstrução dos cenários escravistas. Consequentemente, surgiu o interesse em desdobrar a investigação em torno das variáveis que condicionaram as elevadas taxas de morte entre os escravizados. Assim, mapear as doenças e epidemias que assolavam os espaços em que aqueles circulavam revelou-se uma questão relevante no âmbito das pesquisas recentes. As informações sobre os tratamentos de saúde, sinais e sintomas de doenças e o delineamento das precárias condições da saúde dos indivíduos, que tiveram suas vidas transformadas pela diáspora africana, apontam-nos para novas dimensões dos contextos de escravidão e dos seus personagens. Nesse sentido, o interesse em desnudar as dolorosas imagens do cotidiano dos trabalhadores escravizados nos levou as lavouras de café do Vale do Paraíba fluminense, ainda que de modo espaçado, abre-nos um pequeno corte na imagem estática construída e reconstruída por pesquisas sobre mortalidade escrava nas áreas de grandes plantações.

Cantagalo: pioneirismo e um novo cenário social, político e econômico.

Ao relacionarmos faces da saúde e das doenças observamos aspectos da vida de um volumoso número de homens e mulheres que foram transformados em peças valiosas na Comarca de Cantagalo, reconhecida como uma das mais importantes regiões de *plantations* cafeeiras no Brasil no século XIX. Ricardo Salles, em seu estudo sobre Vassouras (2008), também apontou o rápido crescimento da população escrava na banda oriental do Vale. Segundo ele, o crescimento da população cativa em Cantagalo se deu de forma superior à da

Luiz Antonio; PIMENTA, Tânia Salgado; HOCHMAN, Gilberto. História da saúde no Brasil: uma breve história. São Paulo: Hucitec, 2018.

população livre (SALLES, 2008, p.186). A análise de Salles corrobora o papel de destaque que Cantagalo alcançou na província. A prosperidade que marcou a região transformou-a no “coração da área de expansão cafeeira conhecida como sertões do Leste” (SALLES, 2008, p.186), onde se celebravam e se estabeleciam fortunas locais de poderosas famílias. Por toda a parte do Vale o café era plantado e Cantagalo era o centro precursor desse crescimento acelerado para os territórios vizinhos. Segundo Clélio Erthal, no período posterior à década de 30 do século XIX, foi possível ver que os vales, antes cobertos pelas florestas, foram tomados pelos cafezais: “Se ouro a revelou, despertando o interesse de aventureiros e dando início à sua arrancada histórica, foi o café que a projetou, sedimentando uma sociedade estável e próspera, das mais conceituadas do Império” (ERTHAL, 2008, p.199).

O complexo cafeeiro no Brasil foi montado no âmbito de um processo de longa duração e quadros mais amplos da economia nacional e as décadas de 1820 a 1860 foram um período crucial de crescimento e consolidação da produção cafeeira. Moldava-se um quadro social em que as *plantations* do Vale do Paraíba compunham, na época, a importante geografia do café da região com sua produção voltada para a exportação. Logo, os proprietários da Comarca de Cantagalo assumiram um papel relevante na política e na economia do país e, já na segunda metade do século XIX, suas propriedades adquiriram “o caráter de típica região escravista de *plantation*” (TOMICICH, 2010, p.342-343). Configurava-se naquele contexto um cenário típico do trabalho escravo que se assemelhava a outros cenários internacionais. Logo, vislumbramos que no âmbito desse acelerado crescimento econômico e social, com a intensificação da produção de café voltada ao mercado mundial, concomitante ao aumento do tráfico negreiro entre as províncias do Império para abastecer as *plantations* cafeeiras do Vale, Cantagalo assumia um papel de destaque na economia fluminense. A despeito da crise experimentada pelas antigas zonas cafeeiras do território ocidental do Vale, tal região representava um pioneirismo na produção, que num ritmo dinâmico articularam-se rapidamente aos principais mercados mundiais do café, liderando suas exportações no território fluminense.

Em decorrência da veloz expansão cafeeira no Vale fluminense, o valor do produto, cada vez mais alto, atraía o interesse dos comerciantes e um novo impulso de desbravamento

transformava a paisagem social da banda oriental do Vale. As encostas das serras atlânticas eram tomadas por novas roças, iniciando a derrubada da mata e acirrando os conflitos pelas terras cultiváveis. Com o aumento do fluxo de cativos para a região, os produtores escravistas do Império do Brasil passaram a ter como preocupação principal as discussões em torno da administração dos trabalhadores escravos. Segundo Rafael de Bivar Marquese (2004, p.12), o controle dos trabalhadores cativos, no século XIX, refletiria um quadro mental e material envolvido na gestão escravista. Assim, surgem questões como aspectos da moradia, alimentação, família escrava, entre outras. Para além da disciplina do trabalho, era preciso redimensionar o olhar para todas as esferas da vida do cativo (MARQUESE, 2004, p.379) e, evidenciando as hipóteses que desenvolvemos neste texto, a preservação da saúde dos trabalhadores escravizados.

Medicina e Escravidão.

O movimento de expansão das *plantations* cafeeiras no sudeste estava intimamente conectado com a preservação da mão de obra escrava. Ao identificarmos a circulação dos profissionais de saúde pelas ambiências de Cantagalo, é possível afirmar que a região não atraía apenas o interesse de proprietários de terras. Examinando os processos de inventários *post-mortem*, coletamos informações de indivíduos atuando como médicos nas fazendas da região, cuidando dos doentes e atestando a incapacidade dos escravos que não tinham mais condições de exercerem seus ofícios. Nas principais freguesias da comarca, destacavam-se também os boticários e suas *pharmacias* e, em alguns casos, encontramos nos processos recibos dos medicamentos que eram comprados pelos proprietários de escravos. Além disso, uma complexa estrutura foi criada pelos fazendeiros para atender os doentes nas fazendas de Cantagalo, incluindo hospitais e casas de enfermaria.

Nesse contexto, o rápido crescimento demográfico e o pioneirismo que caracterizava todo o Vale do Paraíba fluminense como importante produtor cafeeiro chamou a atenção de inúmeros visitantes, tais como o médico alemão Reinhold Teuscher. Ao prestar seus serviços

nas propriedades do importante fazendeiro Antônio Clemente Pinto, Reinhold Teuscher¹⁶³ nos conduz, com suas observações, pelas fazendas de Cantagalo. Destacadamente para essa região, as experiências das *plantations* cafeeiras no Vale compunham um importante espaço de observação de variados aspectos do cotidiano dos cativos em um período histórico marcado por um intenso comércio de escravos na província. Desse modo, a articulação entre a grande oferta de africanos e o aumento da produção cafeeira, depois das décadas de 1830 e 1840, comporia o conjunto de variáveis que não só explicariam o sucesso da cafeicultura no centro-sul fluminense, como atraíram o olhar de diversos indivíduos que circulavam pelas ambiências de Cantagalo.

Apesar de não ter sido o único médico a circular pelas fazendas da região, seu relato publicado na tese médica em 1853 nos informou sobre importantes dimensões do cotidiano dos escravos e sobre o trabalho que exercia como médico em uma das mais importantes propriedades locais: “Passo, portanto a dar uma descrição sucinta das localidades, do modo de viver dos escravos, e da qualidade e quantidade de trabalho que pesa sobre eles” (TEUSCHER, 1853, p.06). O interesse de Teuscher acerca dos aspectos de doença e mortalidade entre os escravos da Vila de Cantagalo nos levou a explorar os espaços por onde o médico esteve e estudar como viveria a volumosa escravaria da região, objeto de investigação de suas pesquisas empíricas.

Tendo eu tido ocasião de observar durante mais de cinco anos o estado sanitário de mais de novecentos escravos, desejei muitas vezes poder obter algumas datas sobre a estatística sanitária da raça etiópica em outros estabelecimentos semelhantes a estes onde eu vivia. Não pude achar informações exatas a este respeito, e por isso resolvi de publicar as minhas observações, apesar de serem os números pequenos e o tempo curto de mais para se poder basear um cálculo exato sobre elas. (TEUSCHER, 1853, p.06)

¹⁶³ TEUSCHER, Reinhold. *Algumas observações sobre a estatística sanitária dos escravos em fazendas de café*. These apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e publicamente sustentada aos 22 de julho de 1853. Rio de Janeiro: Villeneuve & Comp., 1853.

Ao observar fatores como moradia, rotina de trabalho, divisão de tarefas, alimentação, vestimentas, estatísticas de nascimentos e mortes de homens e mulheres escravizados que viviam nas propriedades do Barão de Nova Friburgo, Teuscher levantou interessantes questões sobre o cotidiano nas fazendas. Seu trabalho é instigante porque, ao problematizar o “quadro sanitário” daquela localidade, direcionou seu olhar para os cenários sociais em que os escravos viviam. Ele utilizou como referencial de análise, para escrever suas considerações, os espaços do complexo cafeeiro de uma das mais importantes famílias da região no período, a família Clemente Pinto: “Os novecentos escravos dos que trato estão repartidos entre cinco fazendas, situadas na distância de algumas léguas N. E. da Vila de Cantagalo em uma parte bastante montanhosa do país” (TEUSCHER, 1853, p.09). Segundo Teuscher (1853, p.09), a densa escravaria não estava concentrada apenas nas roças de café e grande parte dos cativos se ocupavam dos serviços “em obras, com tropas e outros serviços”.

No universo específico de Cantagalo, o médico parecia conhecer bem as características da população escrava e, com isso, pôde expor importantes considerações sobre as moléstias que afetavam os cativos. Em seu trabalho, chamou-nos atenção a maneira como algumas características daquela escravaria agregavam elementos importantes para explicar as doenças que atingiam as senzalas das fazendas. Uma doença importante, observada pelo médico, que debilitava os cativos era a *anemia intertropical* ou *opilação*. Segundo Teuscher (1853, p.09),

Todas as influências debilitantes contribuem para o desenvolvimento deste mal; assim demasiados trabalhos, mau sustento, moradia úmida, falta de sono, excessos sexuais, graves moléstias agudas ou crônicas, principalmente com perdas de humores; parece particular que várias mulheres parecem opiladas durante a prenhez; as crianças são menos frequentemente atacadas. Dos escravos de Santa Rita adoeceram de opilação em 1848 29, em 1849 20, em 1850 7, em 1851 5, em 1852 (ano de muita chuva) 17; e como o tratamento desta doença é sempre prolongado, a duração média das moléstias nestes anos foi em proporção direta aos números de opilados. Esta duração foi de 15, 9 dias em 1848, de 14, 9 em 1849, de 4, 8 em 1850, de 10, 9 em 1851, e de 14, 5 em 1852.

Para o médico, seriam numerosas as causas para a disseminação da opilação, mas o clima úmido e chuvoso de Cantagalo traduziria um fator importante para o adoecimento dos cativos. Do total de escravos que faleceram no período de cinco anos, cerca de dois terços teriam sido por opilação. Uma doença cujo tratamento era “empírico” e que, quando não afetava gravemente o indivíduo, apresentava uma solução: “o ferro unido aos outros tônicos cura ordinariamente a doença com certeza” (TEUSCHER, 1853, p.09). Contudo, relatou que mesmo os cativos já curados, podiam sofrer novamente da mesma enfermidade, “a qual cada recaída fica mais rebelde, e o doente acaba por morrer de hidropisia geral ou de diarreia crônica, ou de qualquer complicação com outra moléstia” (TEUSCHER, 1853, p.10).

O quadro de saúde dos cativos revelou-se ainda mais aterrador quando o médico descreveu outras doenças que os afetavam. De acordo com ele, a moléstia conhecida vulgarmente como “constipação” levava muitos cativos ao hospital, uma das importantes benfeitorias construídas nas fazendas do Barão de Nova Friburgo. Segundo Teuscher (1853, p.10), a constipação caracterizava-se por “um reumatismo agudo, muitas vezes acompanhado de sintomas gástricos ou inflamatórios”. Com a descrição dos sintomas, podemos imaginar que muitos escravos atingidos pela constipação certamente ficavam impossibilitados de exercer suas ocupações nas fazendas. Vejamos os principais sintomas descritos pelo médico: “forte dor de cabeça na frente, dores reumáticas pelo tronco, braços, pernas, e nuca; arrepios de frio, pele quente, fastio, muitas vezes alguma febre” (TEUSCHER, 1853, p.10). Ao longo dos anos em que esteve observando os cativos, o médico identificou que nos períodos de mudanças de estação algumas das doenças que mais os atingiram: complicações gástricas, bronquites, diarreias, disintetrais:

(...) no tempo do calor apareceram com preferência as complicações gástricas. As bronchites são frequentes, e grassão epidemicamente nas épocas de mudança de estações. Diarreias e disenteria mostram-se em maior número durante o tempo de calor. Febres intermitentes não aparecem senão importadas de fora; porém muitas moléstias de qualquer natureza, principalmente na idade infantil, afetam um tipo intermitente, ou ao menos remitente.

Desse modo, a saúde dos escravos como objeto de investigação do médico Reinhold Teuscher pode revelar a importância de compreendermos como viviam aqueles trabalhadores nas fazendas cafeeiras do Vale. Ao expor as *observações sobre a estatística sanitária dos escravos em fazendas de café*, o médico destacou a importância dos cativos como força de trabalho fundamental nas áreas de expansão da lavoura cafeeira. Suas *observações* compuseram um valioso conjunto de indícios sobre as experiências mais íntimas dos escravos no Vale do Paraíba, ressaltando características da população escrava em Cantagalo, que muitas vezes eram inteligíveis à lente do historiador. O problema central da tese de Teuscher revela as múltiplas experiências que eram comuns aos escravos do Vale, esboçando um quadro aterrador de doenças que tornavam a exploração do trabalho nas roças e nos terreiros ainda mais penosa. O estudo do médico indicou como o olhar das doenças revela estruturas dos cenários sociais transformados pela dinâmica escravista. Contudo, o alemão Reinhold Teuscher não foi o único interessado em observar e em desenvolver pesquisas na Vila de Cantagalo naquele período. Ao examinarmos o conjunto de inventários *post-mortem* da cidade, identificamos outros médicos, boticários e cirurgiões atuando no trato dos doentes na região. No entanto, vale destacar interessantes aspectos da trajetória de um personagem que também elegeu Cantagalo como seu espaço de observação, o farmacêutico e naturalista Theodoro Peckolt.

Boticários e suas *pharmacias*.

Theodoro Peckolt chegou ao Brasil em 1847 a fim de estudar o material coletado da flora tropical por Von Martius e Eicheler¹⁶⁴. Nadja Paraense dos Santos, ao discutir os avanços científicos no século XIX, apontou como as pesquisas que o naturalista e farmacêutico realizou foram pioneiras na área da fitoquímica no Brasil. De acordo com Santos, depois de percorrer algumas províncias do Brasil, explorando a fauna e a flora dos lugares, Peckolt

¹⁶⁴Von MARTIUS, Carl Friedrich Philipp e von SPIX, Johann Baptist. *Viagem pelo Brasil*. 3 volumes. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. 3ª edição. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1976.

estabeleceu-se em Cantagalo, onde permaneceu por 17 anos. O período em que viveu em Cantagalo foi fundamental para que o farmacêutico avançasse nas suas pesquisas sobre a fauna e flora locais. Peckolt montou uma farmácia e um laboratório na cidade, onde produzia e vendia medicamentos. Um deles foi o Polygonaton, um remédio à base de sal e amoníaco¹⁶⁵.

Segundo o viajante Von Tschudi (1980, p.78-79), o Polygonaton foi muito usado pelos feitores de Cantagalo para tratar dos cativos que eram mordidos por répteis nas roças de café. Ainda de acordo com Santos (2005, p.518), nos anos em que esteve em Cantagalo, de 1852 a 1867, “recebeu muitas honrarias acadêmicas, sendo nomeado membro correspondente da Real Sociedade Botânica de Regensburg (1852) e da Real Sociedade Farmacêutica da Alemanha (1857)”. Além disso, recebeu outros títulos por suas pesquisas no Brasil, foi “doutor *honoris causa* da Academia Cesárea Leopoldino-Carolino-Germânica, da Alemanha, em 1864, (...) foi nomeado oficial da Ordem da Rosa, por sua participação na Exposição Nacional do Rio de Janeiro (1861) e, mais tarde, oficial da Estrela Polar do Rei da Suécia (1869)” (SANTOS, 2005, p.518).

As pesquisas de Peckolt, realizadas em grande parte quando morava em Cantagalo, foram publicadas em importantes revistas internacionais. Ao explorar as matas da cidade, realizou centenas de análises quantitativas de extrato de plantas da flora brasileira. Conforme Santos, Peckolt fazia expedições na mata do vale do Rio Doce e tinha como guias dois índios, que percorriam o Vale do Paraíba e as margens dos rios Pombas e Doce (SANTOS, PINTO, ALENCASTRO, 1998, p.668).

O prestígio de que o farmacêutico gozava, tanto na província quanto nas instituições científicas de outros países, certamente tornava a região de Cantagalo espaço de interesse de inúmeros profissionais, como médicos e boticários. A região, que no período já era conhecida como o coração da expansão cafeeira no Vale fluminense, atraindo proprietários de terras, também foi transformada em um espaço social importante para os interessados em medicina

¹⁶⁵ SANTOS, Nadja Paraense dos.Theodoro Peckolt: a produção científica de um pioneiro da fitoquímica no Brasil. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p.515-533, mai./ago. 2005, p. 517, 521; Cf.. SANTOS, *Theodoro Peckolt: farmacêutico e naturalista do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro, 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – COPPE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

e ciência. A presença, por exemplo, do médico alemão Reinhold Teuscher em Cantagalo foi um bom exemplo, ao escolher produzir sua tese na cidade (tal tese, essencial para validar seu diploma de médico e atuar no Brasil), assim como a de outros farmacêuticos, como o próprio Theodoro Peckolt, que buscavam encontrar novidades científicas ao explorar a fauna e a flora brasileira.

Em relação aos cuidados dispensados aos trabalhadores escravizados em Cantagalo, encontramos através da compilação dos inventários dos falecidos proprietários da região o registro de construções que serviram de hospital ou enfermaria para os doentes cativos, assim como o registro de gastos com o tratamento de suas doenças em algumas propriedades. Vejamos alguns desses documentos. Em fevereiro de 1877 foi registrada a visita de um médico na fazenda Amparo, onde viviam 66 cativos, propriedade do falecido Lino Pinto da Rocha. O inventariante Jerônimo Pinto da Rocha anexou ao processo notas de pagamento com algumas despesas que teve com a propriedade. Uma dessas notas informa que o inventariante pagou pelos serviços do médico que foi chamado em um dia chuvoso e por uma receita ao escravo Carlos, de 57 anos, trabalhador da roça. Outro registro indica um “chamado com temporal e a insistência do mesmo exame e receitas para os escravos Carlos, Ambrósio, Aninha, Domingas”¹⁶⁶. Novamente o médico precisou voltar à fazenda, foi “chamado com mesmo contratempo e repetição para a escrava Aninha, e novos exames para os enfermos acima mencionados”. Em junho de 1877, foram anotados outros gastos com os cativos. Uma nota com o valor de 25 mil e 500 réis foi usada para pagar a Henrique Hafeld, proprietário de uma botica na região. Estavam entre os itens pagos: remédios para o menino Honorato, pílulas para Agostinha, xarope para Agostinha, pílulas para Aninha, um vidro de peitoral de cereja, pomadas, basilicão.

O exame da documentação dos inventários *pots-mortens*, articulada a outras fontes documentais, pode contribuir para contextualizarmos e definirmos o quadro de tensões que se estabelecia, por exemplo, com a morte do senhor de uma propriedade. Partindo da

¹⁶⁶ ROCHA, Lino Pinto da. 1875. Inventário *post-mortem*. Museu da Justiça - Centro Cultural do Poder Judiciário (CCMJ).

perspectiva de que escravos acionam estratégias múltiplas para lidar com a exploração cada vez mais intensa nas *plantations* de café, observamos ainda que seus senhores também incorporaram outras ações para manterem sua escravaria controlada e produtiva. Essa investigação nos levou a perceber que os cuidados dispensados para preservar a saúde dos cativos faziam parte de um conjunto de ações que tinham como objetivo garantir que a produção das propriedades se expandisse. Logo, os trabalhadores escravizados das fazendas precisavam estar em condições favoráveis de exercerem seus ofícios. Os registros deixados pelo médico Reinhold Teuscher, o farmacêutico Theodoro Peckolt e tantas outras anotações relacionadas aos cuidados com a escravaria das fazendas de Cantagalo, que aparecem no *corpus* documental dos inventários que analisamos, desvendam um quadro de múltiplos interesses que conduziam as elites senhoriais do Vale e indicam como poderia ser problemático responder à competitiva demanda da produção cafeeira no cenário local e no quadro externo da economia.

Considerações Finais.

A partir da observação do conjunto das ações direcionadas aos cuidados com os cativos, notamos que a economia nas fazendas da referida cidade traduzia uma política empreendida pelos proprietários da região com forte interesse em preservar a mão de obra escrava. Ao mesmo tempo em que o fluxo de cativos para as lavouras cafeeiras do Sudeste se intensificava, alimentando as *plantations* de Cantagalo, médicos e farmacêuticos seguiam o mesmo movimento de expansão *serra acima*¹⁶⁷. Estes últimos atores sociais buscavam, sobretudo, oportunidades de auferir mais lucros com o enriquecimento dos senhores da região, oferecendo-se para tratar os doentes das ricas famílias e seus escravos.

¹⁶⁷ A expressão foi registrada por Mawe, conforme teria ouvido dos seus informantes: “Cantagalense é de *serra acima*, não gosta de farinha de mandioca; isto é para gente de serra abaixo, gente de Araruama — dizia em família o pai do autor destas notas, natural de Cantagalo” (grifo nosso). MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. p. 98.

Considerando os universos sociais dinâmicos e multifacetados que surgiam no entorno das senzalas do Vale, argumentamos que as precárias condições de vida da população escravizada de Cantagalo certamente influenciaram na elaboração de ações de sobrevivência dentro do cativeiro. Ao desvelarmos as dimensões da experiência escrava, expomos as relações sociais que se estabeleciam nas *plantations* e os processos materiais que constituíam as ambiências do Vale. Os médicos - muitos deles diplomados pelas faculdades de Medicina do Rio de Janeiro -- ao tratarem das doenças dos escravizados, tinham a tarefa de mantê-los em condições favoráveis para a intensa exploração do seu trabalho. Naquele cenário, caracterizado pela expansão das fortunas dos senhores de Cantagalo, os indivíduos envolvidos nos cuidados com os doentes – boticários, cirurgiões, médicos – adquiriram um papel de destaque no jogo das relações sociais que eram empreendidas na região.

Enfim, a partir da análise da saúde e da doença no complexo cenário do Vale escravista cafeeiro dos Oitocentos, destacamos como tal perspectiva pode servir como mais um importante caminho analítico para o entendimento das sociedades escravistas no Brasil. Nesse quadro de referências, buscamos observar como os diversos sujeitos que seguiram o fluxo dos caminhos abertos com a expansão econômica e social do Vale do Paraíba (visitantes estrangeiros, trabalhadores livres, proprietários de terras, médicos etc.) contribuíram para modificar as estruturas locais daquele regime moldado pela expansão cafeeira. Quando nos aproximamos das dimensões relacionadas à saúde, às doenças e às estratégias de cura empreendidas pelos senhores, verificamos como essas abordagens são promissoras e quanto podem contribuir para desvendarmos outros cenários da vida escrava nas *plantations*. Para além do levantamento das doenças que atingiram os cativos de Cantagalo, a recuperação das estratégias tecidas relacionadas à cura dos doentes escravos revelou a importância dos diversos indivíduos inseridos no mundo da escravidão.

Referências bibliográficas:

- ERTHAL, Clélio. **Cantagalo: da miragem do ouro ao esplendor do café**. Niterói, RJ: Netpress, 2008.
- MARQUESE, R. de B. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SANTOS, Nadja Paraense dos. **Theodoro Peckolt: a produção científica de um pioneiro da fitoquímica no Brasil**. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p.515-533, mai./ago. 2005,
- _____; PINTO, Angelo da Cunha; ALENCASTRO, Ricardo Bicca de. **Theodoro Peckolt, farmacêutico do Brasil Imperial**. *Química Nova*, v. 21, n. 5, set./out.1998
- SALLES, Ricardo. **E o Vale era escravo. Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- TEUSCHER, Reinhold. **Algumas observações sobre a estatística sanitária dos escravos em fazendas de café**. These apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e publicamente sustentada aos 22 de julho de 1853. Rio de Janeiro: Villeneuve & Comp., 1853.
- TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial de café. In: GRINBERG, K. e SALLES, R. **O Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2010.
- ROCHA, Lino Pinto da. 1875. **Inventário post-mortem**. Museu da Justiça - Centro Cultural do Poder Judiciário (CCMJ)
- TSCHUDI, J. J. Von. **Viagem às províncias do Rio de Janeiro e São Paulo**. Minas Gerais: Editora Itatiaia Ilimitada. 1980.
- VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp e von SPIX, Johann Baptist. **Viagem pelo Brasil**. 3 volumes. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. 3ª edição. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1976.