

Vol. XII  
2023

# humanidades em diálogo

---



# humanidades em diálogo



---

Vol. XII - 2023

## UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP

Reitor: Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Pró-Reitor de Graduação: Aluisio Augusto Cotrim Segurado

Pró-Reitora de Cultura e Extensão Universitária: Marli Quadros Leite

## PROGRAMA DE EDUCAÇÃO TUTORIAL - PET

Ministério da Educação: Camilo Santana

Secretaria de Educação Superior: Denise Pires de Carvalho

## FACULDADE DE DIREITO - FD

Diretor: Celso Fernandes Campilongo

Vice-diretor: Ana Elisa Liberatore Silva Bechara

## FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - FFLCH

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani



**PET**

APOIO



Faculdade de  
Direito



Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas

# humanidades em diálogo

## *Comissão Editorial*

Carolina Capani  
Gustavo Gomes Barbosa  
Heloisa Salles Camargo (coord.)  
Isabela Campiolo  
Júlia Geiling Cardoso Falcone  
Giovanna Mota  
Keli de Assumpção  
Lucas Eduardo Souguellis Eroico  
Nay Brassaroto  
Thainá Bispo  
Thais Carvalho dos Santos (coord.)  
Thiago Miranda Horta  
Ulisses Marques Rocha Franco  
Vanessa Cristina Monteiro Furtoso (coord.)  
Violeta Pereira Queiroz Lopes

HUMANIDADES EM DIÁLOGO  
humanidadesemdiálogo@usp.br  
<https://www.revistas.usp.br/humanidades>

## *Conselho Editorial*

Alfredo Carlos Storck  
Ana Claudia Lopes Silveira  
Flávia Souza Máximo Pereira  
Julio Cesar Pimentel  
Lia Machado Fiuza Fialho  
Maria Cristina Batalha  
Maurício Cardoso Keinert  
Rafael Mafei Rabelo Queiroz  
Sylvia Gemignani Garcia

## *Fotografia de capa*

Mariana Hebling Alen Loureiro

## *Projeto gráfico e diagramação*

Comissão Editorial

## *Preparação e revisão financiados pelo*

PET- Ciências Sociais/USP

## *Agradecimentos aos pareceristas ad hoc*

*ISSN Eletrônico 1982-7547*

# Sumário

---

9 Apresentação

## Memorial PET

12 Memorial PET: depoimentos de integrantes dos programas  
*Comissão Editorial*

17 Depoimento I  
*Ricardo Feliz Okamoto*

20 Depoimento II  
*Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer*

22 Depoimento III  
*Luma Ribeiro Prado*

24 Depoimento IV  
*Sylvia Gemignani Garcia*

26 Depoimento V  
*João Lucas Pimenta da Silva Pinto*

28 Depoimento VI  
*Júlio Pimentel Pinto*

## Academia

30 O nada e a paixão  
*Anderson Santos de Sousa*

36 A escravidão como compromisso liberal na construção do ordenamento  
jurídico brasileiro na pós-independência  
*André Cozer dos Santos*

47 Mulheres negras no graffiti e na pintura: um estudo de caso em Fortaleza  
(CE)  
*Doneta Francisco Antônio e Jandira Miguel Dala*

57 No princípio, Deus criou: a cosmogonia como estratégia retórica para a  
reconstrução de laços coletivos nos séculos VI e V A.E.C.  
*Enzo Snitovsky Onodera*



- 69** A polipatria no Brasil e no Japão: comparando dimensões da nacionalidade  
*Gabriel Akira*
- 82** Funes, o memorioso: as distorções da memória e a importância do esquecimento  
*Giovanna Rocha Delela*
- 89** Masculinidades e o homem latino-americano: transformações, perpetuações e novos estereótipos em *Legally Blonde* (2001)  
*Gustavo Santos da Silva*
- 103** Sobre as experiências que possibilitaram a descoberta da vontade, segundo Hannah Arendt  
*Lucas André Marques Pereira*
- 114** Processo democrático na Venezuela e as tentativas de violação de sua soberania  
*Marcos Jesus de Santanna*
- 127** Operação chacina: rotulações da chacina de Jacarezinho em sites e notícias selecionados  
*Beatriz Araújo da Silva e Marcos Garcia Fracaro*
- 139** A lógica do sensível: a operação do pensamento selvagem em Lévi-Strauss  
*Maria Isabel Vega*
- 144** Autodeterminação e liberdade: sobre as ferramentas de emancipação dos povos negros da dominação colonial  
*Natália Galvão Azevedo Silva*
- 151** A estética da hipermasculinidade: uma alternativa de masculinidade pela arte de Tom of Finland  
*Paulo Del Bianco Giuffrida*
- 164** "Defying sumptuary laws": crise e desenvolvimento da vanguarda na poesia de John Ashbery  
*Rafael Rapizo Nery*
- 179** A sociabilidade virtual da comunidade brasileira de *Destiny 2* na pandemia de covid-19  
*Raphael de Taranto*



- 191** O ideólogo nas nuvens - a ideia fixa e os problemas da formação em "O Adolescente"  
*Rodrigo Mortara Almeida*
- 203** Antropologia, educação e rituais: um diálogo. Resenha do artigo "choice and access to the best schools of Rio de Janeiro: a rite os passage", de Rodrigo Rosistolato  
*Rosilaine Pereira*

## **Diálogos**

- 209** Passeio aquarelado pelo centro histórico de Santos  
*Letícia Passarelli Verde*
- 218** Daqueles que dizem o nome  
*Laura Faria Porto Borges*
- 219** Poema sem título  
*Ryam Santos das Neves*
- 222** Um passeio por Novi Beograd: utopia, globalização e decadência  
*Mariana Hebling Alen Loureiro*





# *Apresentação*



No ano de 2022, a revista *Humanidades em Diálogo* completa 15 anos de existência e 11 volumes publicados.

A *Humanidades em Diálogo* é uma revista acadêmica construída inteiramente por alunos da graduação e, nesse sentido, as nossas publicações têm como objetivo manifestar o reflexo do que é o meio acadêmico para nós. Para esse volume não foi diferente: a publicação da edição XII da revista é o resultado de um processo que se deu ao longo do ano de 2022, ano de volta aos espaços presenciais. Nesse sentido, o processo de construção deste volume nos solicitou, por várias vezes, redescobertas e reinvenções de nossas dinâmicas. De modo que, nos parece muito preciso dizer que este volume é, também, uma espécie de documento que registra, além de tudo, uma vivência que é nossa, é das colaboradoras e colaboradores e do espaço universitário de modo geral.

Nossa comissão editorial é composta por quatro grupos do Programa de Educação Tutorial (PET) da Universidade de São Paulo (USP): Ciências Sociais, Filosofia, História e Sociologia Jurídica. Em linhas gerais, o PET é um programa instituído pelo Ministério da Educação (MEC) alicerçado na indissociabilidade do ensino, da pesquisa e da extensão universitária –valores os quais desejamos concretizar por meio da revista. Desde a sua primeira edição, a revista *Humanidades em Diálogo* defende e busca a materialização de certos objetivos e ideais no meio editorial e acadêmico. Em primeiro lugar, visamos cumprir um papel pedagógico e formativo no âmbito da pesquisa e divulgação científica em nível de graduação, buscando estimular a produção acadêmica para aqueles que estão no início da carreira. Em segundo, prezamos pela pluralidade de pensamentos, valores e opiniões, quer internamente, à própria Comissão Editorial, quer por seu escopo externo, atinente aos escritos publicados. Por fim, acreditamos, sobretudo, na importância ímpar da publicação acadêmica, enquanto instrumento de divulgação da pesquisa rigorosa e de construção do conhecimento científico.

Para comemorar os quinze anos da revista, nós decidimos trazer uma seção especial para este volume. Em lugar das tradicionais entrevistas que fazemos com importantes intelectuais das humanidades, resolvemos voltar a atenção ao programa que permite que nos dediquemos à produção deste projeto que é a revista *Humanidades em Diálogo*: o PET! Coletamos e organizamos depoimentos de diversas pessoas as quais, ao longo da existência do PET, puderam desenvolver o programa, bem como se desenvolver dentro dele, por meio de diversos projetos tal qual a revista *Humanidades em Diálogo*.

Na seção Academia, contamos com artigos de diversas áreas das humanidades. Os artigos desta edição contemplam, por exemplo, a área de Estudos Literários, com artigos sobre Borges, Dostoiévski e Ashbery. No campo da História, há artigos com estudos desde a Antiguidade à Contemporaneidade, passando por África, América e Europa. As ideias de autoras e autores consagrados, como Hannah Arendt e Sérgio Buarque de Holanda também estão postas neste volume.

São diversos os temas e todos discutidos com rigor científico, contribuindo, portanto, para uma produção acadêmica de qualidade.

Além da seção acadêmica, dispomos da seção Diálogos que, neste volume, conta com quatro trabalhos incríveis! Respectivamente prosa e poesia, com os tocantes “Daqueles que dizem o nome” e “Poema sem título”. Além de “Um passeio por Novi Beograd” e “Passeio aquarelado pelo centro histórico de Santos”: dois espaços distintos, duas linguagens de captura da imagem distintas, mas dois trabalhos que igualmente valem serem prestigiados!

Assim, expressamos nossa alegria pela oportunidade de trabalhar em companhia de editoras, editores e pareceristas empenhados na criação de um espaço reservado à reflexões inéditas e à expressões originais de graduandos de todo o Brasil. Gostaríamos de agradecer, ainda, ao PET Ciências Sociais, FFLCH-USP, cujo fornecimento de verba viabilizou o financiamento de todo o processo de confecção da revista –o que inclui desde sua revisão até a publicação. Sem esse auxílio, a finalização deste volume não seria possível. Finalmente, agradecemos efusivamente a todas as pessoas envolvidas e empenhadas na elaboração do volume XII da revista Humanidades em Diálogo e, esperançosos neste retorno ao espaço da universidade, expressamos nossa alegria em publicar mais um volume. Desejamos uma ótima leitura e que possam desfrutar da revista, tal como nós aproveitamos durante sua elaboração.

A COMISSÃO EDITORIAL



# Memorial PET

# MEMORIAL PET: DEPOIMENTOS DE INTEGRANTES DO PROGRAMA<sup>1</sup>

COMISSÃO EDITORIAL

Em 2022, a revista *Humanidades em Diálogo* completa 15 anos de existência. Esse projeto, realizado atualmente por quatro grupos do Programa de Educação Tutorial (PET), História, Ciências Sociais, Filosofia e Sociologia Jurídica, teve início em 2007, a fim de proporcionar uma primeira experiência de publicação acadêmica aos estudantes de graduação nas diversas áreas das humanidades. Desde então, foram XI volumes publicados, com diversos artigos, resenhas e materiais artísticos produzidos por estudantes de graduação de diferentes cursos e universidades.

O PET é o Programa de Educação Tutorial alicerçado pelo Ministério da Educação (MEC) e organizado a partir de formações em nível de graduação nas Instituições de Ensino Superior do país. O projeto é desenvolvido por grupos de estudantes, com tutoria de um docente, orientados pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e da educação tutorial. Atualmente, o PET conta com mais de 800 grupos distribuídos entre 121 Institutos de Ensino Superior<sup>2</sup>.

Tendo em vista a importância do PET, tanto para a existência da *Humanidades em Diálogo*, quanto para diversas pessoas de muitas unidades de ensino, buscamos, por meio deste *memorial*, apresentar depoimentos de participantes e ex-participantes do programa, a fim de demonstrar sua relevância e necessidade de manutenção, sobretudo na atual conjuntura.

Dessa maneira, a coleta dos depoimentos foi realizada com a intenção de apresentar e divulgar as atividades desenvolvidas nos PET, sua influência na vida profissional dos participantes e, também, para evidenciar sua importância, assim como a necessidade da formulação de outros que caminhe na mesma linha. Nesse sentido, este texto tem o objetivo de sistematizar os relatos das experiências, correlacionando-os, demonstrando seus pontos de conversação e destacando algumas particularidades. De modo que, ao final, todos serão apresentados na íntegra.

Para a elaboração deste *memorial*, partimos das seguintes questões: (1) como foi a sua experiência no PET? Sua chegada, as tarefas que lá desenvolveu, lembranças e situações marcantes do período; (2) qual é a importância dos grupos PET hoje? Como enxerga a situação, os desafios e as possibilidades do projeto, no atual contexto universitário e político. As pessoas contatadas poderiam escrever livremente partindo desses dois pontos, em alguns casos houve maior aprofundamento, em outros breves pinceladas, mas todos com sua contribuição. No total foram colhidos sete depoimentos de participantes e ex-participantes, das diferentes áreas que compõem a *Humanidades em Diálogo*, sendo cinco de ex-petianos, uns mais antigos que outros, e dois de atuais tutores. Assim, cabe salientar que o maior destaque será aqui atribuído aos relatos.

Uma das marcas do PET, evidenciada nos depoimentos, é a presença do aprendizado e trabalho coletivo. A tutora Sylvia Gemignani Garcia, ao tratar sobre o período de reorganização

---

1 Os depoimentos serão apresentados na íntegra ao final do texto.

2 Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/pet>

nacional do Programa, destacou que ocorreu a implantação da pesquisa coletiva no PET-Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. Prática que podemos observar com efetividade no projeto realizado pelo grupo intitulado: Perfil das/os Ingressantes em Ciências Sociais da USP<sup>3</sup>.

No âmbito das atividades do Pet Sociais, o período foi de recomposição do grupo de estudantes bolsistas e implementação da prática de pesquisa coletiva, que caracteriza o grupo até hoje, em alinhamento direto com o Projeto Acadêmico da graduação em Ciências Sociais da USP. (Sylvia Gemignani Garcia, Outubro de 2022)

O tutor Júlio Pimentel Pinto, ao tratar sobre sua inicial presença no PET-História USP, relatou como a organização do grupo se volta para a coletividade, no sentido de haver a necessidade de colaboração de todas as pessoas envolvidas, cada indivíduo com sua tarefa que reflete no coletivo.

Conforme transcorriam as semanas, nos acostumávamos à nova rotina e eu, noviço embora quase sexagenário, buscava tomar pé dos muitos e fascinantes projetos que os/as estudantes, mais experientes e à vontade, desenvolviam e dos quais falavam com lucidez e animação. Compreendi aos poucos como funcionava a burocracia oficial, os procedimentos regulamentares, aprendi a lançar na minha agenda o dia da homologação das bolsas, conheci pouco a pouco os estilos dos/as estudantes, a dinâmica de sua relação, a forma como avançavam os trabalhos: descobri que a autonomia é a prova dos nove do PET e que a supervisão das atividades do PET-História era uma tarefa menor ante tudo que bolsistas e não-bolsistas faziam no cotidiano. (Júlio Pimentel, Setembro de 2022)

O mesmo pode ser observado no depoimento da ex-petiana Luma Ribeiro Prado:

Se me recordo bem, nós nos organizávamos nas seguintes frentes: a) leitura e discussão de textos teóricos (lemos autores como Foucault, Guy Debord, Agamben), b) apresentação de seminários abertos mensais com temas variados, c) clube de cinema, d) extensão universitária e e) EPEGH<sup>4</sup>. Essas eram as atividades coletivas. Em paralelo, alguns bolsistas participavam da Humanidades em Diálogo, outros, como eu, faziam iniciação científica. [...]

O PET aglutina ao mesmo tempo que subsidia o desenvolvimento de projetos paralelos. Os bolsistas, o tutor e eventuais colaboradores são também forjados pelo trabalho coletivo e formam, assim, comunidade. (Luma R. Prado, Setembro de 2022)

O ex-petiano João Lucas Pimenta da Silva Pinto, também indica como o trabalho coletivo se desenvolveu durante sua trajetória no PET-Filosofia, evidenciando sua importância na dinâmica do grupo:

Talvez eu tenha dado sorte (mas acho mais provável que essa seja uma constante dos grupos do PET Filosofia em todas as suas configurações até hoje): as pessoas que participaram do projeto comigo — as outras alunas e os outros alunos, em primeiro lugar; mas também os dois tutores que lideraram o projeto na época em que eu estive no grupo, Prof. Caetano Plastino e Prof. Maurício Keinert — tornaram a experiência recompensadora, divertida e inesquecível. Encarávamos as atividades como um trabalho e, portanto, com a seriedade e a

3 GARCIA, Sylvia Gemignani et al. Perfil dos Ingressantes em Ciências Sociais (2006-2019). São Paulo: PET CS/USP, 2020.

4 Encontro de Pesquisa na Graduação em História.

responsabilidade necessárias para que tudo desse certo; mas frequentemente as reuniões e as tarefas em grupo se tornavam oportunidades de trocas de ideias e de risadas. Mesmo nas ocasiões em que surgiram problemas mais estressantes, tarefas mais tediosas ou discórdias mais sérias dentro do grupo, lembro-me com satisfação de como buscamos resolver tudo com companheirismo e respeito. (João Pimenta, Setembro de 2022)

Além do destaque da coletividade nas atividades dos grupos, outro aspecto evidenciado nos depoimentos foram os reflexos do programa no desenvolvimento acadêmico e profissional dos participantes. Como relata o ex-petiano Ricardo Feliz, ao tratar sobre sua formação no PET-Sociologia Jurídica e os reflexos dela na sua especialização:

O que eu posso dizer dessa história é que tudo começou no PET. A minha carreira inteira hoje, que é uma carreira dedicada à pesquisa, foi moldada por causa de um curso que eu fiz no PET lá em 2018. Isso mudou minha cabeça, mudou minha forma de enxergar o Direito e me deu ferramentas para pesquisar empiricamente o Direito. Com certeza essa importância que o PET teve na minha vida não é uma exceção, visto a quantidade de alunos formados pelo PET que se tornaram grandes pesquisadores e pesquisadoras, nacionalmente reconhecidos. (Ricardo Feliz, Setembro de 2022)

Nessa direção, a ex-petiana Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, atual professora do Departamento de Antropologia da USP, destaca a importância do PET na sua escolha pela docência.

Conforme já registrei em diversas oportunidades, sendo a mais recente delas uma entrevista sobre a minha trajetória interdisciplinar: “A experiência de participar do PET-CAPES me fez ter certeza de que a docência seria um caminho a considerar, tanto nas Ciências Sociais quanto no Direito<sup>5</sup>. Não por acaso, em 1988, iniciei a minha carreira docente na área de ciências sociais e, entre 1991 e 2003, também lecionei em faculdades de direito, especialmente na Universidade São Judas Tadeu, onde integrei a equipe do prof. Faria. (Ana Lúcia Pastore, Outubro de 2022)<sup>6</sup>

Para além da coletividade e reflexos nas formações acadêmicas e profissionais, cabe evidenciar os obstáculos para os participantes do programa, como relata Garcia:

A meu ver, o grande desafio que se põe para a coordenação nacional e local do Programa é promover uma articulação geral de caráter acadêmico, capaz de conferir organicidade ao Programa contemplando as especificidades das diferentes áreas de conhecimento e as condições específicas dos diferentes grupos. Essas condições envolvem um variado conjunto de fatores, incluindo o fator elementar das necessidades materiais dos estudantes. Considerando o grupo PET Sociais, o baixo valor da bolsa torna o Programa muito pouco competitivo em relação a outros programas de iniciação científica e estágios acadêmicos,

---

5 Schritzmeyer, Ana Lúcia Pastore; ALMEIDA, Gabriela Perissonato de; MESSIAS, Letícia de Souza. Nas teias da Antropologia do Direito e de outras aventuras interdisciplinares: entrevista com Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer. In: CARNEIRO, Cynthia Soares; OLIVEIRA, Fabiana Luci de; RIBEIRO, Iara Pereira; SILVA, Paulo Eduardo Alves da; NOJIRI, Sergio. Interdisciplinaridade e Métodos de Pesquisa em Direito. [S. l.]: Pedro & João Editores, 2022. Disponível em: <https://pedrojoaoeditores.com.br/produto/interdisciplinaridade-e-metodos-de-pesquisa-em-direito/>. Acesso em: 28 nov. 2022.

6 Idem, 2022.

levando os estudantes para os quais essas outras oportunidades se abrem a deixarem o grupo precocemente, ainda que contra a vontade. (Sylvia Gemignani Garcia, Outubro de 2022)

Na mesma direção, Feliz destaca a necessidade de observar as questões socioeconômicas dos participantes dos grupos PET, como também de uma estruturação do programa que se responsabilize e cumpra seus deveres básicos:

[...] por causa das condições restritivas que o programa impõe aos alunos: (1) uma baixa bolsa de apenas R\$ 400,00 (valores de 2018, não sei se atualizou), sendo que alguns alunos ficam até sem bolsa; (2) a dedicação exclusiva. Para alunos que nem eu, que vem de uma classe média, em que os pais podem bancar todos os meus estudos sem sacrifício algum, tudo bem ficar 2 anos sem trabalhar, recebendo uma bolsa baixíssima. Mas para alunos que não são de São Paulo, que precisam bancar a sua permanência na faculdade, os seus próprios estudos, ou que precisam ajudar em casa, as condições mudam. Soma-se a isso que, muitas vezes, as bolsas atrasam, sem explicação alguma. De novo, para quem depende do pouco dinheiro oferecido pelo programa, o atraso das bolsas pode ser decisivo para a sua permanência. Então eu vejo que o maior desafio do PET atualmente é conseguir criar as condições de permanência para os alunos ingressos por PPI<sup>7</sup> na universidade. E quando o PET conseguir cumprir esse desafio, ele poderá ser um programa mais forte ainda de política pública educacional. Por hora, o PET consegue apenas suprir a lacuna de pesquisa nas Faculdades de Direito, mas faz isso com um viés de raça e de classe muito gritante. (Ricardo Feliz, Setembro de 2022)

No relato de Feliz, torna-se possível observar a indicação de que o PET já é um programa forte e consolidado que gera impactos, mas que faz-se necessário um fortalecimento. Em outros depoimentos também foram destacadas mensagens nessa mesma direção, por exemplo sobre a importância da manutenção e aperfeiçoamento do Programa de Educação Tutorial, a partir da compreensão dos seus problemas e da sua resolução.

Mesmo que com muitos problemas e enormes desafios, notadamente intensos no momento atual, marcado por graves ameaças à ciência e ao pensamento, fazer parte do PET da USP tem sido uma experiência valiosa, com seu potencial de ampliar os horizontes de estudantes e tutores em um aprendizado contínuo no ensino, na pesquisa e na extensão. (Sylvia Gemignani Garcia, Outubro de 2022)

Considerando nosso momento de regresso ao presencial, de defesa da Universidade Pública frente ao desmonte da educação, de precarização da educação básica, de forte mobilização dos movimentos sociais, o PET se faz comunidade e rede. Portanto, é primordial que bolsistas e tutores tenham condições dignas de atuar no programa. (Luma R. Prado, Setembro de 2022)

Tenho convicção de que a continuidade dos grupos PET, por todo o Brasil e nas mais diversas áreas, é um dos potentes programas do Ministério da Educação (MEC), para estudantes de graduação, a ser mantido e incrementado, pois se trata de um investimento na capacitação e sensibilização de jovens para que invistam no tripé ensino-pesquisa-extensão, propiciando que, seja ainda como estudantes, seja como futuros pós-graduandas(os), pesquisadoras(es),

---

7 Pretos, Pardos e Indígenas.

docentes ou profissionais não acadêmicas(os), contribuam decisivamente para a valorização e a qualidade da Educação no país. (Ana Lúcia Pastore, Outubro de 2022)

[...] Num período como o que atravessamos, em que tudo parece difícil, em que rareiam as verbas de financiamento educacional e em que rareia a própria disposição (para além das retóricas vazias) de estimular e aprimorar a formação educacional dos/as jovens, o desafio que mais se coloca aos grupos PET é o de insistir.

Insistir no compromisso com a própria formação. Insistir na ação conjunta e colaborativa. Insistir no cuidado com o próximo e na dimensão pública de toda atividade de pesquisa e estudo. Insistir para que se criem mais oportunidades e mais apoios para quem deseja estudar e não dispõe dos meios adequados para tanto. Insistir na liberdade de vontade, de pensamento e de ação. Em suma, fazer valer o aprendizado coletivo que o PET favorece e estendê-lo para além dos muros da bela Cidade Universitária. (Júlio Pimentel, Setembro de 2022)

Como exposto nos depoimentos dos petianos e ex-petianos, o PET tem exercido um papel fundamental na formação dos graduandos que ingressam no projeto, ao exhibir meios e possibilidades para o ingresso no meio acadêmico; além dos tutores fornecer alicerces aos petianos para um melhor aproveitamento da experiência na graduação. Diante dos resultados profícuos do PET como projeto de pesquisa, ensino e extensão, é evidente que o sucateamento do PET se revela prejudicial para a formação dos estudantes. Pois, consoante os relatos de Feliz, a falta de reajuste no valor da bolsa PET impõe desafios para uma maior difusão do programa para estudantes menos favorecidos; resultando, conseqüentemente, na manutenção de um espaço ocupado predominantemente por pessoas brancas e de classes abastadas. Assim, fortalecer e incentivar o PET traduz-se em uma política pública de educação, que corresponde à criação de mais oportunidades para quem deseja estudar e não dispõe dos meios adequados para tanto, como bem observou Júlio Pimentel, tutor do PET-história, em seu relato supracitado.



## DEPOIMENTO I

RICARDO FELIZ OKAMOTO

*Conte um pouco sobre sua experiência no PET; sua chegada, as tarefas que lá desenvolveu, lembranças e situações marcantes que guarda deste período.*

Eu lembro do PET com muito carinho. Cheguei no PET de Sociologia Jurídica do Direito USP no segundo semestre de 2018. No nosso PET, realizávamos 2 cursos por semestre, além de organizar congressos e participar da Revista Humanidades em Diálogo e realizar uma pesquisa, seja individualmente, seja coletivamente. Como são 2 anos de PET, tivemos 4 semestres para realizar cursos, de forma que fizemos 9 cursos ao todo (mas dois deles pararam no meio por causa da pandemia). Fizemos os seguintes cursos: programação em R, Sociologia Jurídica, Teoria Crítica para ler Faticidade e Validade do Habermas, Metodologia de pesquisa, Hannah Arendt, Wittgenstein, Pensamento Social Brasileiro, Marxismo e Direito e Pensamento Decolonial (sendo estes dois últimos os que foram cancelados). Todos os cursos foram essenciais para a minha formação enquanto pesquisador, mas o que mais me marcou foram as reuniões de pesquisa do PET. No meu ano, estávamos em 7 pessoas (eu, a Julia, a Isadora, a Isabela, a Laura, a Marina e o Yuri), sendo que cada um estava fazendo uma pesquisa individual, dos temas mais variados. Toda semana tínhamos uma reunião de pesquisa, em que compartilhávamos o que havíamos feito na semana anterior (o que muitas vezes era nada) e, acima de tudo, compartilhávamos nossas angústias com a pesquisa. Eram discussões profundas, em que falávamos sobre a nossa descrença com a própria pesquisa e a desmotivação para continuar pesquisando, sobre a dificuldade que tínhamos para descobrir a literatura relevante, sobre a falta de tempo para ler e as dificuldades com a escrita. Além disso, neste grupo, lemos todas as pesquisas um dos outros, o que foi super enriquecedor, para que recebêssemos críticas, bem como exercitássemos a nossa crítica ao ler o trabalho dos colegas. Se hoje eu tenho alguma noção de como fazer uma pesquisa, é porque este grupo me ajudou a me formar enquanto pesquisador.

*Fale um pouco sobre a importância dos grupos PET hoje; como enxerga a situação, os desafios e as possibilidades do projeto no atual contexto universitário e político.*

Acho que cada PET tem a sua cara. Todos eles buscam alinhar Ensino, Pesquisa e Extensão, mas cada um faz do seu jeito. Na Faculdade de Direito, tem uma lacuna muito grande da graduação em preparar pesquisadores. Então o PET de lá cumpre essa função. São tantos professores da Faculdade de Direito da USP e de outras instituições que foram formados pelo PET, nos seus mais de 40 anos. Tenho alguns nomes de professores e professoras importantes formados pelo PET de Sociologia Jurídica. Vou deixar em anexo a planilha que resume essas informações: Ronaldo Porto Macedo Jr., Carlos Alberto de Salles, Mara Regina de Oliveira, Luis Eduardo Schoueri, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Roberto Augusto Castellanos Pfeiffer, Ana Maria de Oliveira Nusdeo, Paula Andrea Forgioni, Maria Paula Dallari Bucci, Maira Rocha Machado (FGV), Diogo Rosenthal Coutinho, Jean Paul Cabral Veiga da Rocha, Vinicius Marques de Carvalho, Camila Villard Duran, Rafael Diniz Pucci, Bianca Tavolari (Insper).

Esses nomes são só aqueles que se tornaram professores das maiores instituições de pesquisa do Brasil, fora aqueles petianos que seguiram outros rumos. Um bom exemplo disso é o Ronaldo Lemos. Então a gente consegue ter uma ideia da importância do PET de Sociologia Jurídica para a formação do cenário de pesquisa em Direito hoje em dia.

Eu mesmo, pessoalmente, tive uma mudança radical de carreira por causa do PET. Eu sempre fui muito teórico, sempre gostei muito de pesquisa teórica, mas no PET, logo que eu entrei no segundo semestre de 2018, o nosso tutor, Rafael Mafei, havia chamado um moço, chamado Guilherme Duarte, para dar um curso para a gente. Depois eu fui descobrir que é incomum que o tutor escolha o curso que vamos fazer no semestre; normalmente são os próprios alunos que escolhem os cursos, e o tutor apenas nos ajuda a escolher o professor. Mas o tema são os alunos que escolhem. Enfim, um dos cursos do segundo semestre de 2018, estranhamente, tinha sido escolhido pelo nosso tutor no semestre anterior. O curso era um curso de introdução à programação com R, para que pudéssemos fazer pesquisas utilizando métodos estatísticos no Direito. Eu, particularmente, fiquei fascinado com aquilo tudo. Achei incrível o universo da programação, e achei muito potente as ferramentas que o programa nos dava. Foi com isso que meu foco de pesquisa mudou radicalmente de pesquisas teóricas para pesquisas empíricas. O problema foi que eu aprendi a fazer um monte de gráficos e análises utilizando esse programa, mas não sabia interpretar os resultados, porque me faltava formação em Estatística. Nos semestres seguintes, por fora do PET mesmo, mas inspirado neste curso de R, eu fui atrás de cursos de Estatística e de métodos quantitativos nas outras unidades da USP. Eu fiz então os cursos de Métodos e Técnicas em Ciências Políticas com a Lorena e com o Glauco, lá no departamento de Ciências Políticas da FFLCH. O curso abriu a minha cabeça mais ainda. Depois de ter tido um pouco do método quantitativo e um pouco de programação, eu me formei no PET (eu sai do PET em julho de 2020), e resolvi que queria me aprofundar nisso. Falei, então, com aquele professor que havia ministrado o curso de R lá em 2018 sobre o que eu poderia fazer para seguir neste caminho, e ele me recomendou que eu buscasse pela Associação Brasileira de Jurimetria (ABJ). Ali havia gente séria, pesquisadores sérios realizando pesquisas empíricas quantitativas em Direito. Assim, em agosto de 2020 eu entrei na ABJ como estagiário e em Janeiro de 2022 eu fui efetivado lá, como Pesquisador, posição que mantenho até hoje.

O que eu posso dizer dessa história é que tudo começou no PET. A minha carreira inteira hoje, que é uma carreira dedicada à pesquisa, foi moldada por causa de um curso que eu fiz no PET lá em 2018. Isso mudou minha cabeça, mudou minha forma de enxergar o Direito e me deu ferramentas para pesquisar empiricamente o Direito. Com certeza essa importância que o PET teve na minha vida não é uma exceção, visto a quantidade de alunos formados pelo PET que se tornaram grandes pesquisadores e pesquisadoras, nacionalmente reconhecidos.

Isso tudo é o que eu posso dizer sobre a importância do PET. Mas agora, sobre desafios, existem muitos ainda.

Em primeiro lugar, temos que olhar historicamente para quem foi formado pelo PET Sociologia Jurídica: homens e mulheres brancos. O PET sempre teve muita mulher; e nos anos recentes, isso ficou melhor ainda, de forma que quase não havia homens. No meu ano do PET, por exemplo, (de 2018) tinha 5 mulheres e 2 homens (eu sendo um deles); na turma anterior (de 2017), havia também 5 mulheres e 2 homens; e na turma anterior (de 2016), tinha 5 mulheres e 1 homem. Mas o que não parece mudar é o perfil racial dessa turma. Todos os grandes professores e

pesquisadores que eu mencionei atrás são brancos, e mesmo nessas turmas mais recentes, em que havia muito mais mulheres do que homens, não víamos essa tendência quanto ao perfil racial. Eu não sei ao certo quantos alunos do PET foram negros, pois não conheço todos os PETs já formados, tampouco as turmas mais recentes. Mas sei que entre 2016 e 2019 tivemos 2 mulheres negras apenas: a Letícia Carvalho e a Letícia Chagas. Isso claramente é um problema, e algo que deve ser superado.

Eu acredito que esse perfil não se dê por causa do processo seletivo do PET, mas sim, por causa das condições restritivas que o programa impõe aos alunos: (1) uma baixa bolsa de apenas R\$ 400,00 (valores de 2018, não sei se atualizou), sendo que alguns alunos ficam até sem bolsa; (2) a dedicação exclusiva. Para alunos que nem eu, que vem de uma classe média, em que os pais podem bancar todos os meus estudos sem sacrifício algum, tudo bem ficar 2 anos sem trabalhar, recebendo uma bolsa baixíssima. Mas para alunos que não são de São Paulo, que precisam bancar a sua permanência na faculdade, os seus próprios estudos, ou que precisam ajudar em casa, as condições mudam. Soma-se a isso que, muitas vezes, as bolsas atrasam, sem explicação alguma. De novo, para quem depende do pouco dinheiro oferecido pelo programa, o atraso das bolsas pode ser decisivo para a sua permanência. Então eu vejo que o maior desafio do PET atualmente é conseguir criar as condições de permanência para os alunos ingressos por PPI na universidade. E quando o PET conseguir cumprir esse desafio, ele poderá ser um programa mais forte ainda de política pública educacional. Por hora, o PET consegue apenas suprir a lacuna de pesquisa nas Faculdades de Direito, mas faz isso com um viés de raça e de classe muito gritante.

Um segundo desafio grande que eu vejo é a conexão com a sociedade. O PET de Sociologia Jurídica, particularmente, é muito fechado na comunicação científica. Ele só fala para seus próprios pares, e nunca para a sociedade civil em geral, para os leigos. Não sei como são nos outros PETs isso. Não acho que seja um problema de política pública esse, acho que é um problema interno do PET, de como as pessoas se enxergam ali dentro e seu papel em relação à sociedade.

Passando dos desafios para as possibilidades para o programa, a forma principal é tratar dessa questão como uma questão de política pública mesmo; uma política pública de educação e de combate ao racismo. Assim sendo, a solução seria simplesmente aumentar o valor das bolsas. Essa alteração requer muita vontade política e mobilização nossa, de petianos. Isso é exatamente o tipo de política pública que deve ser pensado no contexto de uma universidade pública de acesso universal, com cotas PPI. Todos os alunos e todas as alunas devem ter a oportunidade de participarem desse programa; do jeito que está, apenas poucos têm essa oportunidade, que são aqueles que não precisam se sustentar.

## DEPOIMENTO II

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER<sup>1</sup>

LEMBRANÇAS (UM POUCO VAGAS, PORÉM MARCANTES) DE UMA EX-PETIANA (1985-1988)

Era o final de uma manhã de fevereiro ou março de 1985. Eu estava quase entrando na biblioteca do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito quando dela saiu um colega de turma (um *nerd*, na linguagem atual) que, muito animado, contou-me que acabara de se candidatar a uma bolsa do PET-CAPEs. Eu não fazia a menor ideia do que se tratava e, muito solícitamente, ele me explicou, a começar pela sigla, o que era o Programa Especial de Treinamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Eu, que apenas iria consultar um livro, também acabei me candidatando à bolsa.

No processo seletivo, fui entrevistada pelo professor Tércio Sampaio Ferraz Júnior, então tutor do PET, e pelo ainda estudante Alberto do Amaral Júnior. Recordo-me de termos conversado sobre eu estar iniciando o terceiro ano da graduação em ciências sociais e o segundo em direito, ambos na USP (era possível cursar duas graduações, simultaneamente) e de lhes ter dito o quanto eu esperava que leituras em filosofia e sociologia jurídica dessem um novo sentido à minha dupla formação e me fizessem não desistir do curso de direito. Eu consegui a bolsa e o meu solícito colega *nerd* deve ter se arrependido de ter me explicado tão bem o que era o PET-CAPEs.

Passados 37 anos, algumas memórias estão um pouco apagadas. Não me recordo, por exemplo, de todas(os) que compunham o meu grupo, mas me lembro de que, corajosamente, enfrentamos o desafio inicial de ler e discutir Hans Kelsen – *Teoria Pura do Direito* –, uma vez por semana, sob a batuta do professor Tércio. Tampouco sei quando foi, exatamente, que o prof. Tércio deixou de ser o tutor e o prof. José Eduardo Faria o substituiu, mas, um tempo depois, houve uma mescla entre petianas(os) ingressantes em diferentes anos, formando uma turma maior, bem como acordamos dividir, informalmente, o parco valor das bolsas entre quem as recebia e quem não.

Gostei muito de conviver com colegas que estavam em outros anos da graduação e nos uniu, durante os 4 anos em que fui bolsista (de 1985 a 1988), os ecos do movimento pelas Diretas-Já (1983-1984), os debates que envolveram a eleição de Tancredo Neves e sua morte (1985) e, principalmente, a efervescência sociopolítico-jurídica decorrente da Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988). Durante esses dois últimos anos, eu já havia ingressado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (PPGAS) e, ao mesmo tempo em que o PET me ajudava a desbravar o então novo campo da antropologia do direito no Brasil, eu também trazia novidades para um grupo essencialmente voltado para a sociologia jurídica. Foram, inclusive, duas petianas que me auxiliaram na pesquisa documental que embasou minha dissertação de mestrado<sup>2</sup>.

---

1 Docente do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), líder do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR) e bolsista de produtividade em pesquisa, nível 2, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Graduada em Direito e em Ciências Sociais, mestre e doutora em Antropologia Social pela USP.

2 Mônica Hernandez de São Pedro e Suzana Bróglia Feitosa de Lacerda trabalharam comigo em um levantamento de acórdãos nas Revistas dos Tribunais e Forense. Minha dissertação, intitulada *Sortilégio de saberes: curandeiros e*

Concluída a minha graduação em direito, em 1988, continuei muito próxima aos professores José Eduardo Faria, Celso Campilongo e José Reinaldo de Lima Lopes, com quem, juntamente com outras(os) colegas, fundamos, em 1989, o Centro de Estudos Direito e Sociedade (CEDISO). Entre 1991 e 1998, ofereci alguns minicursos a novas turmas de petianas(os)<sup>3</sup> e, especialmente em duas pesquisas desenvolvidas pelo CEDISO, em 1990 e 1991, as equipes que coordenei eram formadas por petianas(os)<sup>4</sup>.

Conforme já registrei em diversas oportunidades, sendo a mais recente delas uma entrevista sobre a minha trajetória interdisciplinar: “A experiência de participar do PET-CAPES me fez ter certeza de que a docência seria um caminho a considerar, tanto nas Ciências Sociais quanto no Direito (Schritzmeyer *et al*, 2022: 267)<sup>5</sup>. Não por acaso, em 1988, iniciei a minha carreira docente na área de ciências sociais e, entre 1991 e 2003, também lecionei em faculdades de direito, especialmente na Universidade São Judas Tadeu, onde integrei a equipe do prof. Faria (idem: 268).

A partir dos anos 2000, continuei acompanhando, à distância, porém com muito interesse, o PET da Faculdade de Direito da USP e alguns outros, tanto que, sempre que pude, participei de eventos<sup>6</sup>.

Tenho convicção de que a continuidade dos grupos PET, por todo o Brasil e nas mais diversas áreas<sup>7</sup>, é um dos potentes programas do Ministério da Educação (MEC), para estudantes de graduação, a ser mantido e incrementado, pois se trata de um investimento na capacitação e sensibilização de jovens para que invistam no tripé ensino-pesquisa-extensão, propiciando que, seja ainda como estudantes, seja como futuros pós-graduandas(os), pesquisadoras(es), docentes ou profissionais não acadêmicas(os), contribuam decisivamente para a valorização e a qualidade da Educação no país.

---

juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990), defendida em 1994, foi publicada em 2004 pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM) – <https://www.ibccrim.org.br/publicacoes/exibir/499> (Acessado em 01/10/2022).

- 3 Os principais foram: “Métodos e Técnicas de Pesquisa em Sociologia Jurídica”, “(Re)lendo Michel Foucault”, “Contribuições dos Clássicos da Sociologia para o Pensamento Jurídico” e “Métodos e Técnicas de Pesquisa”.
- 4 “Pena de morte: opinião dos alunos de direito da USP” (Schritzmeyer, A. L. P. TRAVESSIA - Revista do Migrante. São Paulo: CEM – Centro de Estudos Migratórios, ano V, nº 13, maio-agosto de 1992, p. 8-12 – <https://revistatravessia.com.br/travessia/article/view/321> (Acessado em 01/10/2022) e “Justiça em São Bernardo do Campo: perfil sociojurídico de clientes e profissionais da assistência jurídica” (Campilongo, C. Revista Forense, v. 87, n. 315, jul./set., 1991, p. 3–17).
- 5 Schritzmeyer, A. L. P; Almeida, G. P & Messias, L. de S. “Nas teias da Antropologia do Direito e de outras aventuras interdisciplinares: entrevista com Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer”. Interdisciplinaridade e Métodos de Pesquisa em Direito. Pedro & João Editores, 2022, p. 268-269 – <https://pedroejoaoeditores.com.br/produto/interdisciplinaridade-e-metodos-de-pesquisa-em-direito/> (Acessado em 01/10/2022).
- 6 Por exemplo, fui palestrante no painel “O endurecimento das políticas criminais, de segurança e penitenciária” no Evento de Comemoração dos 25 anos do PET (Programa de Educação Tutorial) da Faculdade de Direito da USP, em 11/11/2004. Integrei a banca do processo seletivo para o ingresso de bolsistas no PET-Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, em 02/07/2007, e participei da mesa de abertura “Ideologia e Direito” do Seminário Direito e Ideologia promovido pelo PET-Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 13 de outubro de 2015.
- 7 Consta do site do MEC que são 842 distribuídos por 121 Instituições de Ensino Superior (IES) - <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/32623-programa-de-educacao-tutorial> (Acessado em 01/10/2022).

## DEPOIMENTO III

LUMA RIBEIRO PRADO

Fui bolsista do PET-História da Universidade de São Paulo por três anos, a partir do meu terceiro ano na graduação. Antes disso, havia feito um ano de iniciação científica sobre história do Brasil Colonial com o prof. Dr. István Jancsó. O professor István já havia sido tutor do PET e me incentivou a participar do processo seletivo, alegando que o grupo cumpriria um papel importante de evitar uma precoce especialização. Naquela época, eu já me interessava por história indígena e o risco, ele sabia, era grande.

Ingressei no grupo PET junto com colegas de perfis bem distintos. Lembro bem da Nadiesda Dimambro que liderava as ações de extensão universitária com professores em Perus e no Jardim Miriam Arte Clube - JAMAC, projeto da artista plástica Mônica Nador. Outros bolsistas eram ativos no movimento estudantil, integravam partidos e coletivos de esquerda. Já outros se encantavam mais por nossas discussões em grupo.

Se me recordo bem, nós nos organizávamos nas seguintes frentes: a) leitura e discussão de textos teóricos (leamos autores como Foucault, Guy Debord, Agamben), b) apresentação de seminários abertos mensais com temas variados, c) clube de cinema, d) extensão universitária e e) EPEGH. Essas eram as atividades coletivas. Em paralelo, alguns bolsistas participavam da Humanidades em Diálogo, outros, como eu, faziam iniciação científica.

Além disso, participar do PET facilitava a organização de eventos no departamento. Pelo menos, essa foi uma de minhas impressões. A Nadiesda, ela novamente, integrava a Fuxicaria Feminista, coletivo da época, e organizou o “Seminário Aberto Gênero: construções e conflitos”, em 2011. Evento que contou com a participação de intelectuais e militantes feministas importantes como Amelinha Teles. E eu tive espaço para organizar junto com colegas ativistas o “Seminário de Mobilização Xingu +23: Encontro dos Povos da Amazônia” (cartaz em anexo), no ano seguinte.

Para nós, a Usina Hidrelétrica de Belo Monte simbolizava a luta contra os megaprojetos. Pensávamos que barrá-la significaria impedir que mais de uma centena de U.H. fossem tiradas do papel e construídas na Amazônia. O Seminário, assim, cumpriria um papel de levar mais gente a se atentar para a causa e, quem sabe, participar do Encontro Xingu+23 em Altamira, no Pará. Os jornalistas Leonardo Sakamoto e Verena Glass, o arqueólogo e professor do MAE/USP Eduardo Neves e Célio Bermann, engenheiro e professor do Instituto de Energia e Ambiente da USP compuseram as mesas de discussão. Foram exibidos ainda documentários sobre o rio Xingu e os projetos de U.H. de Kararaô e depois Belo Monte. No último dia, ocorreu a oficina “Quer ir pra Altamira? Me pergunte como!”, quando articulamos a ida coletiva.

O PET aglutina ao mesmo tempo que subsidia o desenvolvimento de projetos paralelos. Os bolsistas, o tutor e eventuais colaboradores são também forjados pelo trabalho coletivo e formam, assim, comunidade. O PET-História ainda atua como nó de uma rede de PETs Brasil afora e potencialmente se configura como ponto de ligação entre Academia e sociedade, Academia e movimentos sociais, Academia e educação básica. Considerando nosso momento de regresso ao presencial, de defesa da Universidade Pública frente ao desmonte da educação, de precarização da

educação básica, de forte mobilização dos movimentos sociais, o PET se faz comunidade e rede. Portanto, é primordial que bolsistas e tutores tenham condições dignas de atuar no programa.

## DEPOIMENTO IV

SYLVIA GEMIGNANI GARCIA<sup>1</sup>

Passei a fazer parte do PET (então Programa Especial de Treinamento, vinculado à Capes) do curso de graduação de Ciências Sociais em 1998, tendo acompanhado todo o processo de crise institucional do Programa, que, após intensa mobilização nacional, denominada Pet-Reage, foi renomeado e transferido para o Departamento de Modernização e Programas Especiais da Secretaria do Ensino Superior do Ministério da Educação (DEPEM/SESU/MEC). Nessas condições de redefinição nacional, tornei-me tutora do grupo em 2001, função que exerci até 2009. Voltei a assumir a atual tutoria em 2018.

Durante minha primeira tutoria, participei intensamente do Programa de Institucionalização Acadêmica do PET na USP, vinculado à Pró-Reitoria de Graduação, no âmbito do qual foi criada a Comissão Permanente, renomeada, em 2004, Comitê Local de Acompanhamento (CLA) do PET da USP. O processo envolveu grande conjunto de atividades de organização, por um lado, no contato com as instâncias do MEC que foram reestruturando o Programa ao longo do período e, de outro, com a implementação das diretrizes de trabalho e de avaliação no âmbito da USP.

Realizamos o I Epetusp (Encontro dos Pets da USP), em 2003, com o objetivo central de apresentar ao então presidente do Depem da Sesu do MEC os trabalhos dos PETs na USP. Em 2004, organizamos o I Epetep (Encontro dos Pets Paulistas), com o tema Reforma Universitária. Os Epetusps tiveram continuidade regular desde então.

O período foi marcado por dificuldades de variadas ordens da reorganização nacional do Programa, incluindo a impossibilidade burocrático-administrativa de pagamento das bolsas dos tutores, o que só foi efetivamente solucionado por medida presidencial do governo Luiz Inácio Lula da Silva, tendo o Prof. Fernando Haddad como Ministro da Educação.

No âmbito das atividades do Pet Sociais, o período foi de recomposição do grupo de estudantes bolsistas e implementação da prática de pesquisa coletiva, que caracteriza o grupo até hoje, em alinhamento direto com o Projeto Acadêmico da graduação em Ciências Sociais da USP.

No início do período de minha atual tutoria, em 2018, o funcionamento do Programa na USP estava basicamente estabelecido enquanto, no nível nacional, o Programa havia passado a ser gerido por uma nova plataforma de administração e controle, que apresentava um conjunto de novas dificuldades de entendimento e de comunicação. Ao mesmo tempo, no âmbito da USP, o cenário geral era bastante promissor, com a implementação da política de reserva de vagas. Com o advento da pandemia, em 2020, as reuniões de tutores, por iniciativa do vice interlocutor do PET na USP, passaram a ser remotas e realizadas quinzenalmente, o que favoreceu a participação e a interação entre tutoras e tutores dos campi da capital e do interior, que então enfrentavam graves e imprevistas dificuldades para a manutenção, em condições excepcionais, dos grupos PET.

A meu ver, o grande desafio que se põe para a coordenação nacional e local do Programa é promover uma articulação geral de caráter acadêmico, capaz de conferir organicidade ao Programa

---

<sup>1</sup> Tutora do PET Ciências Sociais.



contemplando as especificidades das diferentes áreas de conhecimento e as condições específicas dos diferentes grupos. Essas condições envolvem um variado conjunto de fatores, incluindo o fator elementar das necessidades materiais dos estudantes. Considerando o grupo PET Sociais, o baixo valor da bolsa torna o Programa muito pouco competitivo em relação a outros programas de iniciação científica e estágios acadêmicos, levando os estudantes para os quais essas outras oportunidades se abrem a deixarem o grupo precocemente, ainda que contra a vontade.

Mesmo que com muitos problemas e enormes desafios, notadamente intensos no momento atual, marcado por graves ameaças à ciência e ao pensamento, fazer parte do PET da USP tem sido uma experiência valiosa, com seu potencial de ampliar os horizontes de estudantes e tutores em um aprendizado contínuo no ensino, na pesquisa e na extensão.

## DEPOIMENTO V

JOÃO LUCAS PIMENTA DA SILVA PINTO

Ingressei no PET Filosofia em 2014, quando eu estava no segundo ano do curso de graduação em Filosofia. Meu ingresso no PET foi simbólico de uma enorme mudança na minha vida, já que ocorreu logo após eu decidir me dedicar seriamente à Filosofia (a qual, na época da minha entrada no curso, eu não sabia se acabaria sendo muito mais do que um *hobby* para mim) a ponto de abandonar um emprego seguro e bem remunerado e, com isso, deixar de lado a carreira que, até pouco tempo antes, eu imaginava que seguiria durante a vida toda. Esse contexto fez com que eu encarasse a oportunidade de participar do PET com um misto de entusiasmo (por passar a me envolver em tempo integral com o que mais me interessava na época) e insegurança (por não saber se a experiência confirmaria, ou não, o acerto daquela mudança de vida radical).

Talvez eu tenha dado sorte (mas acho mais provável que essa seja uma constante dos grupos do PET Filosofia em todas as suas configurações até hoje): as pessoas que participaram do projeto comigo — as outras alunas e os outros alunos, em primeiro lugar; mas também os dois tutores que lideraram o projeto na época em que eu estive no grupo, Prof. Caetano Plastino e Prof. Maurício Keinert — tornaram a experiência recompensadora, divertida e inesquecível. Encarávamos as atividades como um trabalho, e, portanto, com a seriedade e a responsabilidade necessárias para que tudo desse certo; mas frequentemente as reuniões e as tarefas em grupo se tornavam oportunidades de trocas de ideias e de risadas. Mesmo nas ocasiões em que surgiram problemas mais estressantes, tarefas mais tediosas ou discórdias mais sérias dentro do grupo, lembro-me com satisfação de como buscamos resolver tudo com companheirismo e respeito.

O grupo como um todo realizava diversas atividades; na maior parte do tempo, nos dividíamos em subgrupos que se responsabilizavam diretamente por atividades específicas. As atividades de que eu participei mais ativamente foram as de organização das edições anuais do Encontro de Filosofia da USP e as de monitoria nas disciplinas do primeiro ano do curso de graduação. De forma mais esporádica, ajudei também em outras atividades do grupo naquela época, como a organização de aulas de filosofia numa escola estadual (Projeto “Nefinho”) e a organização do XII EPETUSP (Encontro dos PETs da USP), em colaboração com os outros grupos PET da FFLCH. Havia ainda outras atividades realizadas pelo nosso grupo nas quais eu não me envolvi diretamente, como a edição das revistas *Primeiros Escritos* e *Humanidades em Diálogo* e a participação recorrente, para conversas sobre filosofia e outros temas, na programação de uma rádio comunitária. Também participamos, como convidados, de outras edições do EPETUSP. Por fim, cada aluno e aluna do nosso grupo desenvolvia, individualmente, sua pesquisa de iniciação científica como parte das tarefas do PET.

Houve uma série de momentos marcantes durante o meu tempo de petiano. Mencionarei, no entanto, só um deles, por sua relevância à questão do papel e da importância dos grupos PET: o XIII EPETUSP, realizado em 2015 na ESALQ (Piracicaba), do qual participamos como convidados. Em meio às atividades costumeiras nas edições do EPETUSP (sessões de trocas de experiências entre os grupos, apresentações de projetos bem-sucedidos por cada grupo, etc.), assistimos à palestra de um professor convidado pela organização cujo assunto foi, justamente, o papel e a importância dos grupos

PET no cenário universitário brasileiro. Não convém resgatar o conteúdo da palestra; o aspecto marcante da experiência foi a divergência que se revelou entre os diferentes grupos ali presentes, em reação às palavras do palestrante, quanto à natureza da missão de petianos e petianas: divergência entre os que enxergavam o PET como um projeto de montagem de “grupos de elite” dentro de cada curso, voltado para a formação ampliada dos membros dos grupos — e, essencialmente, para o seu próprio benefício —, e os que enxergavam o PET como um projeto de aplicação dos conteúdos e habilidades aprendidos pelas alunas e alunos de cada curso *para além do curso* — seja em benefício direto de outros estudantes universitários (como no caso das atividades de monitoria, de edição de revistas acadêmicas e de organização de encontros acadêmicos), seja em benefício direto da comunidade externa à universidade (como no caso das atividades em escolas públicas e rádios comunitárias); além de, certamente, em benefício *indireto* dos próprios membros dos grupos PET. Não convém, tampouco, discutir a fundo, aqui, os méritos e deméritos das duas concepções da missão do PET; acredito, contudo, ser quase dispensável argumentar que — independentemente do que tenham tido em vista os idealizadores do projeto, do que tenham em vista hoje as autoridades responsáveis pelo projeto etc. — a segunda concepção está muito mais de acordo com as necessidades da sociedade brasileira e com o espírito da universidade pública.

## DEPOIMENTO VI

JÚLIO PIMENTEL PINTO<sup>16</sup>

Iniciei meu período de tutoria do PET-História USP em fevereiro de 2022. Ou seja, os rigores do isolamento na pandemia de Covid-19 já haviam sido relaxados e as atividades presenciais na Universidade, retomadas.

Portanto, minha primeira reunião com os/as estudantes foi ao vivo – e essa é a primeira e marcante lembrança que tenho: colocamos cadeiras em torno de uma mesa meio torta que existe no jardim lateral do prédio da História/Geografia da USP e lá tivemos nossa primeira conversa. Todos com máscara, ansiedade, álcool gel e dúvidas. Era uma volta ao lar, mas era também um tatear, havia a necessidade de redescobrir como se aproximar do outro, como manter distância física, como reconhecer os rostos parcialmente encobertos.

Conforme transcorriam as semanas, nos acostumávamos à nova rotina e eu, noviço embora quase sexagenário, buscava tomar pé dos muitos e fascinantes projetos que os/as estudantes, mais experientes e à vontade, desenvolviam e dos quais falavam com lucidez e animação. Compreendi aos poucos como funcionava a burocracia oficial, os procedimentos regulamentares, aprendi a lançar na minha agenda o dia da homologação das bolsas, conheci pouco a pouco os estilos dos/as estudantes, a dinâmica de sua relação, a forma como avançavam os trabalhos: descobri que a autonomia é a prova dos nove do PET e que a supervisão das atividades do PET-História era uma tarefa menor ante tudo que bolsistas e não-bolsistas faziam no cotidiano.

É a construção dessa autonomia que persiste sendo o resultado mais desejável do Programa: autonomia de planejar, de agir, de pensar. Num período como o que atravessamos, em que tudo parece difícil, em que rareiam as verbas de financiamento educacional e em que rareia a própria disposição (para além das retóricas vazias) de estimular e aprimorar a formação educacional dos/as jovens, o desafio que mais se coloca aos grupos PET é o de insistir.

Insistir no compromisso com a própria formação. Insistir na ação conjunta e colaborativa. Insistir no cuidado com o próximo e na dimensão pública de toda atividade de pesquisa e estudo. Insistir para que se criem mais oportunidades e mais apoios para quem deseja estudar e não dispõe dos meios adequados para tanto. Insistir na liberdade de vontade, de pensamento e de ação. Em suma, fazer valer o aprendizado coletivo que o PET favorece e estendê-lo para além dos muros da bela Cidade Universitária.

---

16 Tutor PET-História USP.



# Academia

# O NADA E A COMPAIXÃO

ANDERSON SANTOS DE SOUSA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio reflete sobre a possibilidade do capítulo XIII, *Mumonzeki*: Uma Barreira Sem Portões, do Mangá Lobo Solitário, ser um veículo moderno de síntese e difusão dos conceitos budistas de nada (Sunyata) e compaixão (Karunā), cooperando assim para a manutenção da lógica da coletividade na sociedade japonesa.

**Palavras-chave:** Budismo; Compaixão; Filosofia; Nada; Mangá.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A mentalidade ocidental tende a interpretar o conceito de *nada* como algo negativo e evitado a todo custo, sendo ele o oposto do sucesso, isto é, sinônimo de destruição e antítese da vida. Em contrapartida, de acordo com os filósofos budistas Nagarjuna (150-250), Buddhapalita (470-550) e Chandrakirti (600-650), a aceitação do *nada*, ou *vazio*, é condição para a eliminação do sofrimento e estabelecimento da compaixão na humanidade. Neste sentido, o *nada* indica a ausência de identidade própria, de independência com relação às coisas do mundo. Assim, tudo o que há no universo existe em correlação com todas as outras coisas, compondo um círculo infinito de conexões e de causalidades. Por serem dependentes umas das outras, as coisas são vazias de essência, e sem delimitação entre elas.

O grande despertar do Buda histórico (Sidarta Gautama) consistiu, justamente, em perceber-se como parte do cosmos, se reconhecendo nos elementos da natureza. Esse ser correspondente a toda a vida do universo significa que ele se identifica como resultado de todas as causas e condições. Nesse sentido, ser *vazio* indica a ausência de separação, de autossuficiência e autodeterminação. Isso não significa que as coisas não existem, mas que não há cisão entre elas.

Caso contrário, a mudança de um ser para outro não seria possível. A semente, por exemplo, não se tornaria árvore. Uma maçã é entendida como *nada*, na medida em que está cheia de tudo: há nela o sol, as nuvens, o solo, o tempo, o agricultor. A maçã só está vazia da existência alienada, pois removidos o solo, o tempo etc., a maçã não tem presença viva individualmente.

Segundo Vieira (2016), ser *nada* é admitir a reciprocidade dos elementos do mundo, é entender que o outro não é um *eu* separado, alheio a você, essa aceitação liberta da discriminação e do sofrimento. Negar o *nada* é acreditar na independência, prestigiar o individualismo, fortalecendo a alienação com o mundo. O indivíduo que é incapaz de superar o apego ao *eu* ignora que sua obsessão

---

<sup>1</sup> Mestrando em História da Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) - Campus Guarulhos, SP, Brasil. Membro do Projeto NUR - Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental. À época do envio do artigo, o autor ainda não tinha ingressado no mestrado.

pela identidade é a causa de sua desgraça, já que o *eu* é uma ilusão. Sofrer é contrariar a mutualidade das coisas do mundo e conceber-se separado.

O resultado imediato dessas reflexões só pode ser a coincidência entre o *nada* e a *compaixão*, pois quem se reconhece vazio de cisão com o universo torna-se vetor de compreensão e dedicação a todo o mundo. Zimmer (2015) pontua que a compaixão (*Karunā*), a disposição para acolher a angústia dos outros sem pré-julgamentos, implica uma perda do senso do eu, em uma postura receptiva de perceber a dor do outro como algo pertinente a si mesmo. O *nada* promove a passagem do eu para o nós, do uno para o pleno. Essa consciência fomenta o desenvolvimento de um senso de não segregação universal. A compaixão, na ótica budista, é engajamento. Consiste na ação de recepcionar a dor alheia para aliviá-la e contribuir para a sua elevação ao estado de Buda.

Para o leigo, a compaixão é limitada, pois, apesar de todas as pessoas pretenderem agir de forma compassiva e valorizar esse comportamento, muitas vezes essas mesmas pessoas revidam o mal recebido e aplaudem a vingança e a punição. Por isso, segundo Zunino (2017), é preciso que exista um ser iluminado (*bodhisattva*), alguém que incorpore a absoluta compaixão servindo de modelo para o mundo.

## 2. A LÓGICA DA COLETIVIDADE

A sociedade japonesa é comumente categorizada como um sistema social cujos interesses dos membros são preferíveis às escolhas e direitos individuais. Nesse tipo de organização, o indivíduo é o meio pelo qual a sociedade se realiza. Para Araki (1973), as relações estabelecidas nas aldeias são o embrião da lógica da coletividade (*shūdan no ronri*) presente na sociedade japonesa, pois esse tipo de povoação, de pequena dimensão e poucos habitantes, dispunha de uma significativa autonomia administrativa e econômica, configurando-se como um microuniverso que formatava todos os aspectos da vida do indivíduo de modo a impedir qualquer oposição das normas de organização da comunidade que a colocassem em risco.

Esse controle total da vida se dava fundamentalmente por meio de um processo de ensino composto de normas de condutas e punições severas em que o indivíduo era introduzido aos sete anos de idade, assumindo compromissos coletivos e religiosos. A princípio, os cultos religiosos realizados nas aldeias e vilarejos primitivos do Japão eram predominantemente xintoístas. Segundo Kikuchi (2004), a introdução do Budismo nessas povoações ocorreu de forma lenta e gradual, como consequência de uma disposição favorável de parte da nobreza japonesa, durante o período Asuka (538-710), às influências provenientes da Península Coreana, como demonstra Peres (2010). Portanto, a incorporação do budismo no Japão cumpriu-se de cima para baixo, imposta pela elite ao povo. Isso fica evidente na política pública de caráter religioso de construções de templos provinciais budistas durante o período Nara, que corresponde aos anos de 710 a 794, no governo do imperador Shōmu. Essas edificações foram financiadas por meio de altas taxações e da exploração da força de trabalho do povo.

Conforme Pereira (2006), o período posterior ao estabelecimento de todas essas estruturas arquitetônicas dedicadas ao serviço religioso, o período Heian (794-1185), foi aquele cujos sacerdotes budistas passaram a exercer um significativo protagonismo político, manipulando e intervindo consideravelmente nas causas populares, a fim de garantir a manutenção de seus privilégios, ora junto à corte, ora em consonância com o preceito religioso da compaixão, defendendo os interesses do povo. Nos períodos Kamakura (1185-1333), Muromachi (1333-1568) e Azuchi-Momoyama (1568-1600) ocorrem os primeiros passos para a fusão fundamental entre a religião primitiva, xintoísmo e a doutrina estatal, o budismo. Nessa altura, a principal preocupação dos mais altos sacerdotes budistas era tornar sua religião acessível a todas as pessoas, indistintamente, investindo para isso em ajustes entre as crenças xintoístas e budistas. Mas o ápice da circulação e aceitação do budismo entre os camponeses japoneses é resultado do patrocínio estatal ocorrido no período Tokugawa (1600-1868), a partir da determinação imperial de associação das famílias com os templos que deveriam estar presentes em todos os vilarejos. Essas imposições colaboraram para que os conceitos budistas, principalmente os de *vazio* e *compaixão* estivessem presentes na cultura e no processo educativo, favorecendo a construção da lógica da coletividade que, sob novas estratégias, perdura até os dias de hoje na sociedade japonesa.

### 3. O MANGÁ

Lobo Solitário (Kozure Ōkami) é um mangá escrito por Kazuo Koike (1936-2019) e ilustrado por Goseki Kojima (1928-2000), publicado no Japão entre 1970 e 1976. Essa obra se insere no gênero *gekiga* (figuras/imagens dramáticas), um tipo de mangá voltado para o público adulto, marcado por narrativas densas e violentas. Em seus cento e quarenta e dois capítulos compilados em vinte e oito volumes, a obra conta a história de Itto Ogami que, no final do século XVII, exercia o cargo de executor do Xogum, cabendo a ele tirar a vida dos senhores feudais (*daimiôs*) que desonrassem seus compromissos para com o xogunato Tokugawa. Por causa do prestígio de seu cargo, Ogami se torna vítima de uma conspiração, sua esposa, Azami, é assassinada e o nome da sua família é difamado. No entanto, ao invés de cometer a auto-execução (*seppuku*), como seria esperado, ele, tomado pelo desejo de vingança, junto com seu filho, escolhe percorrer o *meifumadô* – o inferno budista, o caminho percorrido por demônios e por almas amaldiçoadas – atuando a partir de então como assassino de aluguel. Em seu capítulo treze: Uma barreira sem portões, presente no volume dois, narra a contratação de Ogami por lideranças políticas do feudo Wakaki (*Wakaki-han*) para assassinar o Wajô Jikei, o alto sacerdote do templo Wakaki Daitokuji, que tem se esforçado para livrar os camponeses da cobrança excessiva de impostos<sup>2</sup>, atrapalhando, dessa forma, a administração política e arriscando a honra do feudo.

---

2 Honjo Joumen: uma cobrança de impostos que tomava por base a média da produção agrícola dos últimos 5, 10 ou 20 anos, independentemente de quão boa ou ruim fosse a safra do ano corrente.



A narrativa começa com Ogami meditando no alto do temido monte *Ookami* (lobo), após a tentativa frustrada de assassinar o Wajô Jikei. Quem o orientou a fazer isso foi o próprio Wajô Jikei, que explica a Ogami que ele é incapaz de assassiná-lo, porque não há como cortar o *nada*. Wajô Jikei é um homem santo, alguém que conseguiu anular a si mesmo, tornando-se o vazio e uma parte do grande todo. Transtornado com seu fracasso, Ogami se preparava para o *seppuku*.<sup>3</sup> Compassivo, o monge persuade Ogami a alcançar os limites do *Mumonzeki* (barreira), para se tornar e se manter no absoluto vazio, condição necessária para Ogami cumprir sua missão assassina. A ausência de uma sequência cronológica, o desenvolvimento descontínuo da história, com antecipações, saltos, retrospectivas e rupturas do tempo somada ao diálogo entre Ogami e Wajô Jikei, atestam o compromisso do episódio com os termos budistas de *nada* e *compaixão*. A obra consegue expressar, sem reducionismo, toda a complexidade desses conceitos em uma mídia fruto da indústria cultural e com grande apelo comercial. A intemporalidade, o pertencer a todos os tempos, é um atributo do *nada*, por correspondência, o tempo não existe nesse capítulo. Não se informa sequer a quantidade de dias que Ogami meditou para alcançar o *nada*. Uma sequência de três páginas de Ogami em concentração e a fala de uma personagem dão a ideia de que foi um período considerável.

Aprende-se que a compaixão de Wajô Jikei se manifesta de duas maneiras: uma medíocre e outra excepcional. A primeira é considerável mais modesta, porque é comum se compadecer pela exploração dos humildes. A outra forma, a empatia por seu próprio assassino é a que concede ao Wajô Jikei a santidade, elevando-o à condição de *bodhisattva* e o convertendo em modelo de compaixão absoluta para toda a humanidade. Ao demonstrar compaixão com Ogami, ensinando a este o caminho para matá-lo, o Wajô Jikei alcança o auge do *nada*. A manifestação desse trágico-sagrado do budismo no mangá faz com que essa mídia contemporânea contribua para a continuidade efetiva da lógica da coletividade na moderna sociedade japonesa.

*Mumonzeki*: uma barreira sem portões é um episódio rico em diálogos e ilustrações sobre os conceitos de *nada* e *compaixão* da perspectiva budista. No entanto, o espaço e o tempo deste ensaio são insuficientes para examinar todos esses elementos de forma adequada. Ainda assim, vale destacar, para efeito de conclusão, um trecho do diálogo entre o Wajô Jikei e o Joudai, o tesoureiro responsável pela administração do castelo do feudo. O Wajô Jikei diz:

Joudai! Isso [a cobrança de impostos] seria repetir a mesma solução paliativa de sempre. Os trabalhadores estão vendendo suas filhas para ganhar dinheiro, matando seus filhos para alimentar menos bocas, e, ainda assim, vivem com fome! Um país só se faz pelo seu povo. (KOIKE; KOJIMA, 2017, p. 2018-2019).

---

3 A única vez, em todos os vinte e oito volumes, que Ogami considerou se matar.

Diante da insistência do tesoureiro em cobrar impostos para preservar a existência da administração, o homem santo esbraveja: “Katsu!<sup>4</sup> Seu grande tolo! Do que adianta uma administração sem um povo para administrar.” (KOIKE; KOJIMA, 2017, p. 2005).

É comum a referência as coisas como se elas fossem isoladas umas das outras, mas, o budismo japonês oferece um valor estranho para a visão ocidental de que tudo é *nada* e, por isso, interdependente. Portanto, o sofrimento do outro, os seus obstáculos intelectuais, espirituais, sociais, políticos e econômicos, passam a ser de responsabilidade comum e a escolha pela compaixão se coloca como o imperativo universal.

---

4 Katsu é um termo do zen budismo usado para expressar uma emoção que dificilmente poderia ser dita em outras palavras. Quando exclamada, serve para repreender e guiar os ascetas na prática do zen.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAKI, Hirohiko. *Nihonjinno Kôdôyôshiki* (Padrão de Comportamento dos Japoneses). Tóquio: Kôdansha, 1973.

KIKUCHI, Wataru. Sociedade japonesa: base estrutural das relações sociais. *Estudos Japoneses*, São Paulo, n. 24, p. 107-124, 2004. Disponível em: [bit.ly/3gHE6D2](https://bit.ly/3gHE6D2). Acesso em: 12 maio. 2021.

KOIKE, Kazuo; KOJIMA, Goseki. *Lobo Solitário*. São Paulo: Panini, 2017. v. 2.

PERES, Lorenzo de Aguiar. *Religião e Segurança no Japão: padrões históricos e desafios no século XXI*. 2010. Tese (Dissertação de Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2010.

PEREIRA, Ronan Alves. O Budismo japonês: sua história, modernização e transnacionalização. In: PONTO DE ENCONTRO DE EX FELLOWS, 1., 2006, São Paulo. *Encontro* [...]. São Paulo: Fundação Japão, 2006, p. 4.

VIEIRA, Leonardo Alves; FERRARO, Giuseppe. *Introdução ao pensamento de Nāgārjuna: exame das condições (pratyaya-parīkṣā)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2015.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. Notas sobre o budismo: história, religião e filosofia de vida. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 1-9, 2017.

# A ESCRAVIDÃO COMO COMPROMISSO LIBERAL NA CONSTRUÇÃO DO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO NO PÓS-INDEPENDÊNCIA

ANDRÉ COZER DOS SANTOS<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo defende que o ordenamento jurídico brasileiro foi formado a partir do compromisso conservador das camadas dominantes por meio da instrumentalização do discurso liberal. Além disso, pretende-se demonstrar como não houve contradição entre os ideais liberais utilizados por essas classes dominantes e o instituto da escravidão. Para isso, partimos da obra de Eunice Aparecida de Jesus, com uma atualização historiográfica. Percebemos, a partir dessa pesquisa bibliográfica, como a escravidão foi um fator de integração das camadas dominantes e como a instrumentalização do liberalismo e a contraposição aos ideais democráticos permitiu a sustentação política e jurídica da exclusão da maioria da população brasileira dos espaços decisórios e, acima de tudo, permitiu a manutenção da escravidão.

**Palavras-chave:** Ordenamento Jurídico; Liberalismo; Escravidão.

## 1. INTRODUÇÃO

Pretendemos refletir sobre as questões presentes em duas obras hoje esquecidas e que, desde a época de publicação, possuía a função de trazer para dentro do campo jurídico uma discussão mais alargada sobre o direito, com vistas a discutir a questão do negro dentro do ordenamento jurídico brasileiro.

Falaremos dos trabalhos da jurista e professora Eunice Aparecida de Jesus Prudente<sup>2</sup>, sobretudo, de sua dissertação de mestrado intitulada *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil* e de seu artigo *O negro na ordem jurídica brasileira*. Em especial, tentaremos retomar um ponto específico dentro da discussão que tem por *locus* a teoria do Estado brasileiro<sup>3</sup> acerca do liberalismo

---

1 Graduando em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. E-mail: andrecozerdossantos1@gmail.com

2 Eunice Aparecida de Jesus Prudente possui graduação em direito (1972) e pós-graduação, mestrado (1980) e doutorado (1996) todos pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Tem vários artigos publicados, sendo autora da primeira tese que propõe a criminalização da discriminação racial, aprovada em 1980 e publicada no livro *Preconceito Racial e Igualdade Jurídica: a cidadania negra em questão*, pela Editora Julex, em 1989. Atualmente é professora sênior da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo e secretária municipal de justiça de São Paulo.

3 Há toda uma bibliografia que discute qual o papel das ideias liberais no contexto da independência do Brasil. Cf.: Adorno (2019); Faoro (1987); Franco (1976); Schwarz (1999).

escravocrata nacional e como nossa ordem jurídica foi fundada com bases nessa visão de mundo que tinha, por um lado, o anseio de criar uma ordem de liberdades econômicas, principalmente a garantia da propriedade privada para aqueles que seriam chamados de cidadãos por esse novo ordenamento jurídico e por outro, que tinha como compromisso a conservação da escravidão.

Faremos um esforço para demonstrar como que, no âmbito da historiografia, foi construída uma posição, não tão evidente à época em que Eunice Prudente defendia sua dissertação e que ainda hoje não é tratado com a devida relevância dentro do meio jurídico, a respeito da não contradição entre liberalismo e ordem escravocrata.

No primeiro tópico, trataremos do ordenamento jurídico brasileiro em sua formação propriamente dita e de como a escravidão, mesmo dentro de um esforço legislativo calcado em bases liberais, estava permeado pela manutenção jurídica da escravidão. Sendo esse conjunto legislativo um resultado da confluência das classes dominantes, quando o tema era a escravidão.

No segundo tópico, discutiremos como se construiu, no Brasil nascente, uma ideia liberal que não se apresentava como contraditória à instituição da escravidão, mas como complementar, representando, com efeito, um verdadeiro liberalismo à brasileira, ou seja, escravista.

## 2. O NEGRO NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO: FORMAÇÃO (1808 - 1824)

Em seu artigo *O negro no ordenamento jurídico brasileiro*, Prudente faz uma análise geral da legislação que tinha o negro como objetivo de regulação e estipula uma divisão segundo duas abordagens feitas pelo ordenamento jurídico, a saber: uma abordagem que tratava o negro como objeto e outra que tratava o negro como sujeito de direito<sup>4</sup>. A autora vai destacar que, de 1500 a 1888, com a abolição da escravatura, temos o primeiro enfoque. Enquanto o segundo terá sua relativa eficácia, a partir de 1888<sup>5</sup>. É com base nessa classificação que se analisará o negro no ordenamento jurídico brasileiro, em especial, quando da sua formação que vai de 1808 a 1824.

---

4 Aqui vale tomarmos uma nota a respeito dessa clássica categorização. Mesmo que possamos identificar de maneira clara, tanto jurídica, quanto sociologicamente, o tratamento enquanto objeto durante todo o período colonial e imperial, temos exemplos de negros libertos que, ao se dissociarem da escravização que lhes afligia, passaram a disputar espaços dentro da sociedade, Cf.: Silva (2003). O que cabe ressaltar que essa classificação é mais adequada quando compreendida pautando-se pela preponderância do tratamento como objeto. Sobre isso, vale lembrar que a condição de liberto poderia ser contestada judicialmente, o que relegava o liberto a uma situação de insegurança jurídica. Cf.: Prudente (1980). Portanto, sempre teremos a convivência, pelo menos no período anterior a 1888, dos dois tratamentos, objeto e pessoa, pelo ordenamento jurídico, sendo a classificação realizada pela concepção preponderante no período classificado.

5 Essa situação jurídica peculiar que ora tratava o negro escravizado como pessoa, ora como escravizado também é percebida por Cabral (1974).

Seguiremos com a proposta de apresentar como o nascente ordenamento jurídico brasileiro regulava a questão do negro, partindo da classificação acima descrita e abrangendo o período que vai da chegada da família real em nosso território até a outorga da Constituição do Império de 1824.

Tanto em Cabral (1974) como em Prudente (1980), uma análise do ordenamento jurídico brasileiro que trata da escravidão é realizada iniciando-se com a Independência, mas que também abrange a legislação portuguesa legada pelos colonizadores. Nesse período histórico, temos em vigência no Brasil uma série de alvarás e legislações oriundos tanto do Reino de Portugal, quanto do período posterior à chegada da família real, no período em que tínhamos em território brasileiro o centro político e administrativo da metrópole.

O que temos de mais relevante para nossa análise será o disposto das Ordenações do Reino em composição com o Direito Romano. Nesse sentido, afirma Prudente que “mesmo após 1822 as Ordenações do Reino e inúmeras disposições do Direito Romano, permaneceram em vigor, utilizadas como subsidiária do Direito brasileiro para questões com escravos” (PRUDENTE, 1988, p. 136).

Mesmo com a instituição da Assembleia Nacional Constituinte de 1823 e, posteriormente, com a outorga da Constituição Imperial de 1824, teremos esses diplomas oriundos do Reino de Portugal regulando as lacunas do ordenamento jurídico brasileiro<sup>6</sup>. Portanto, podemos considerar as ordenações para a constituição desse ordenamento jurídico brasileiro.

Nas Ordenações, destacam-se dois dispositivos. O primeiro, Ord., Ls IV, Tit. 96, §5º, temos a seguinte disposição:

Tendo os herdeiros ou companheiros, alguma coisa, que não possuam entre si partir sem dano, assim como escravo... não a devem partir, mas devem-na vender a cada um delles, ou a outro algum qual mais quiserem ou por se aprazimento trocarão com outras cousas... e não poderem por esta maneira a vir, arrendá-la-ão e partirão entre si. (MALHEIRO, 1866 *apud* PRUDENTE, 1988, p. 136)

Esse diploma jurídico dispunha a possibilidade de condomínio de escravizados oriundos de herança. Esse dispositivo demonstra como o tratamento do escravizado estava regularizado dentro de institutos do direito civil, portanto, podemos perceber que era normal a utilização de disposições de direito privado para a regulamentação da propriedade escrava, já que o direito civil serviu de base normativa da estrutura política, econômica, social e cultural da escravidão.

Também eram reguladas as formas de manumissão ou alforria para esses escravizados. Assim, afirma Prudente:

O escravo podia ser alforriado a título oneroso ou gratuito, por carta, testamento ou disposição de lei. Também no ato do batismo o senhor podia declarar livre seu escravo. Como

---

<sup>6</sup> A esse propósito, é peculiar a situação da legislação brasileira. Prudente (1980) denuncia que, a despeito do disposto no Art. 179 do Código Criminal do Império de 1830, que definia como crime a redução de pessoa livre a escravidão, tínhamos a prevalência da aplicação das disposições Filipinas, fazendo-se prevalecer os interesses econômicos dos senhores. Esse é um claro exemplo da situação de insegurança jurídica citada na nota 5 do presente artigo.

ato de liberalismo a alforria era condicionada a prazos, cláusulas adjetas, condições. A prestação de serviços era o modo mais utilizado, fosse ao próprio proprietário ou a terceiros por ele indicado durante lapso de tempo. (PRUDENTE, 1988, p. 137)

Aspecto contraditório entre as Ordenações e a legislação posterior propriamente brasileira, encontra-se no Livro IV, Título 63, § 7<sup>o</sup>, o qual permitia a revogação da alforria. É assunto controverso esse dispositivo, haja vista que a Constituição do Império de 1824, em seu Art. 7<sup>o</sup>, garantia a cidadania, mas não previa nenhuma hipótese para sua revogação. Enquanto a regra estabelecida nas Ordenações permitia a revogação da alforria, o que poderia significar a perda do status civil de livre, portanto, cidadão, as hipóteses para perda da cidadania trazidas na Constituição do Império de 1824 não incluíam a revogação da alforria. A controvérsia está presente pois não fica claro se a Constituição do Império revoga tacitamente a revogação da alforria trazida nas Ordenações que resultaria na perda da cidadania por parte daquele que tivesse sua alforria revogada.

O período analisado de falta completa de legislação propriamente brasileira somente se findará com a outorga da Constituição Imperial de 1824. Contudo, a preocupação com a construção de um construto jurídico próprio para o território brasileiro já existia antes mesmo de declarada a Independência. Segundo Stracquadanio passado o Sete de Setembro:

Restava, então, uma lacuna a ser preenchida: faltava-nos um conjunto de princípios e normas que fixasse os poderes de cada um e suas atribuições respectivas, assegurando aos cidadãos todos os seus direitos. Em suma, faltava a Constituição.

Para tal era necessário que a Assembléia que havia sido convocada a 3 de junho de 1822, antes mesmo da Independência, se reunisse, a fim de votar o estatuto fundamental do País. D. Pedro I, Príncipe Regente, decreta a convocação atendendo ‘à representação do Conselho de Procuradores-Gerais das Províncias redigida por Golçalves Ledo. (STRACQUADANIO, 1974, p. 194).

Como podemos perceber do trecho, a Assembleia Constituinte que viria a ser instalada no dia 3 de maio de 1823, com sessões preparatórias, desde o dia 17 de abril do mesmo ano, já estava convocada “antes mesmo da Independência”. Foram muitos e variados os temas discutidos nessa

---

7 O §7<sup>o</sup>, Título 63, Livro IV possuía a seguinte redação: “E bem assi, sendo o patrono posto em captiveiro, e o liberto o não remir, sendo possante para isso, ou stando em necessidade de fome, o liberto lhe não soccorrer a Ella, tendo fazenda, por que o possa fazer, poderá o patrono revogar a liberdade ao liberto, como ingrato, e reduzi-lo á servidão, em que stava” (PORTUGAL, 1870).

8 O Art. 7<sup>o</sup> da Constituição Política do Imperio do Brazil trazia o seguinte rol das possibilidades de perda da cidadania: “Art. 7. Perde os Direitos de Cidadão Brasileiro:

I. O que se naturalisar em paiz estrangeiro.

II. O que sem licença do Imperador aceitar Emprego, Pensão, ou Condecoração de qualquer Governo Estrangeiro.

III. O que for banido por Sentença”.

Assembleia. Discutiu-se a forma de organização do Estado, sua política econômica e diversos aspectos da vida política. Contudo, ela não tomou como pauta a discussão da escravidão enquanto instituição, apenas discutindo pontualmente temas relacionados a ela.

Em geral, a Assembleia Constituinte, ao não tratar desse tema, relegou por omissão o regime da escravidão àquilo que o historiador Frances Yvan Debbash denomina por princípio da soberania doméstica<sup>9</sup>. Percebe-se que, no caso brasileiro, o silêncio dos constituintes a respeito da escravidão é mais eloquente que suas proposições na Assembleia. Não é para se identificar aqui uma omissão representante de um mero descaso. Pelo contrário, esse silêncio deve ser interpretado como um compromisso velado dos constituintes com a manutenção da base social<sup>10</sup>, a saber, a escravidão, regida pelo princípio da soberania doméstica.

Nesse momento, é importante lembrar uma crucial observação feita pelos historiadores João Paulo Pimenta e István Jancsó em um artigo intitulado: *Peças de um mosaico: ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira*. Nesse artigo, eles afirmam que:

[...] não parece ser irrelevante destacar que a identidade nacional brasileira emergiu para expressar a adesão a uma nação que deliberadamente rejeitava identificar-se com o todo corpo social do país, e dotou-se para tanto de um Estado para manter sob controle o inimigo interno. (JANCÓS, PIMENTA, 2009, p. 440)

E quem era esse “inimigo interno”? Esse era o negro escravizado, que à época da Independência era uma parcela não desprezível da população<sup>11</sup>, além de se destacar o período de 1811-1830 como o pico de registro de desembarque de africanos em terras brasileiras desde o seu

---

9 “Nesse ponto, creio ser interessante seguir a análise de Yvan Debbash sobre a legislação escravista colonial francesa. Para esse historiador, as obrigações dos senhores perante os cativos e as regras punitivas fixadas no *Code Noir* (documento-chave no corpo legal francês sobre a escravidão colonial) sancionavam de forma tácita o livre governo dos escravos pelos colonos, algo que foi denominado por Debbash como o princípio da soberania doméstica. De acordo com o princípio, os pontos centrais da dominação escravista- trabalho e disciplina- ficavam relegados ao livre-arbítrio dos senhores. Seriam os proprietários que determinariam os castigos privados (excetuando-se apenas casos extremos) e o *quantum* de trabalho a ser extraído de seus escravos. Debbash centrou sua atenção nas Antilhas francesas, mas sua idéia pode ser estendida para outros espaços coloniais, como a América portuguesa e a América inglesa.” (MARQUESE, 2003).

10 Não se deve entender por “base social” uma conjuntura totalizante ao ponto de esquecer que, durante todo o século XIX, a contribuição do branco pobre livre e, até mesmo, do negro liberto foram essenciais para as dinâmicas sociais do período citado. Mas deve-se compreender por “base social” a estrutura que se apoiava, em grande parte, no trabalho escravo, esse permeando todos os extratos sociais do Brasil do século XIX, tanto que não era incomum que famílias pobres tivessem ao menos um negro escravizado.

11 “Calcula-se que até 1822 tenham sido introduzidos na colônia cerca de 3 milhões de escravos. Na época da Independência, numa população de cerca de 5 milhões, incluindo uns 800 mil índios, havia mais de 1 milhão de escravos.” (CARVALHO, 2018, p. 25).



início no século XVI (ALENCASTRO, 2000). A esse propósito, é inequívoca a afirmação de José Bonifácio de Andrada e Silva:

Quando a corte passou para o Rio de Janeiro, os povos do Brasil, imbuídos em novas idéias, sentiam as privações em que se achavam como colonos, e guardavam um ressentimento oculto contra o governo de Portugal: ao governo do Brasil pertence acabar de todo esse ressentimento, sendo bom e justo e imparcial para o Brasil, e os brasileiros. [...]. Enquanto a gente morar dispersa e isolada pelos campos e matos, enquanto um pouco de farinha de milho ou mandioca, e um pouco de feijão com peixe ou toucinho, os tiver contentes e apáticos, nada tem que temer o governo como dantes: demais o temor dos negros, e as rivalidades das diversas castas são o paládio contra revoluções políticas. (ANDRADA E SILVA, 1998, p. 151)

O temor de uma revolta escrava unia as classes dominantes mesmo em seus momentos de divergência. Era essencial para a manutenção da instituição da escravidão que as disputas entre as classes dominantes não rompessem com essa ordem de coisas pré-estabelecidas. Não obstante, o que Andrada e Silva (1998) afirma a respeito de ser o temor um fator estabilizador da política é verificável, já que a maioria dos movimentos revolucionários, ao conseguirem o poder em uma determinada região, rapidamente se manifestavam favoráveis à manutenção da propriedade escrava. Para que algum dos grupos que disputavam o domínio político, seja local, seja nacional, conseguissem alcançar esse poder por meio de uma revolta armada, seria imprescindível que as fileiras de soldados fossem compostas por muitos dos escravizados, o que traria perigo de uma escalada radical que poderia culminar em uma revolta dos escravizados pela abolição da escravatura, tal qual a Revolta do Haiti de 1792. Como argumenta Maxwell (1999), após 1792, os senhores de escravos tinham nítido em suas ações políticas o perigo de um “contágio” da revolução caribenha.

A escravidão era, portanto, fator de integração entre as classes dominantes e elites regionais que disputavam o domínio político dentro desse Estado nascente, e essa integração se demonstraria na construção do ordenamento jurídico desse Estado. Ademais, vale lembrar que:

O escravo, enquanto uma propriedade e uma ferramenta, era um bem de muito valor para o seu proprietário, não somente pelo que representava em termos econômicos, mas também, em valores simbólicos para uma sociedade que, tendo na escravidão uma das bases das relações sociais, apresentava nessa instituição um importante estatuto que fundamentava noções de comportamento, mando, justiça e pensamento social. A conquista da liberdade por parte dos escravos paralelamente à Independência do Brasil significaria tocar em uma segurança fundamental para as elites que realizaram os projetos políticos que culminaram na construção do Estado nacional do Brasil. (LEMOS, 2017, p. 53)

É a partir da constatação de que a escravidão era esse fator de confluência em termos nacionais que podemos passar a analisar como o liberalismo se constituiu no Brasil tendo como pressuposto a manutenção da escravidão.

### 3. LIBERALISMO À BRASILEIRA

Segundo Prudente (1980), a visão liberal presente na Constituição de 1824 se limitava a uma defesa ferrenha ao seu artigo 179<sup>12</sup> e rejeitava toda doutrina que fosse referente à garantia da inviolabilidade dos direitos civis e políticos. Dessa forma, a autora defende que todo o Título VIII era utilizado baseado na ideia da supremacia do direito de propriedade.

Também como projeto político e econômico, a construção do ordenamento jurídico brasileiro não poderia se apartar da realidade financeira do nascente reino. Como bem sabiam os deputados da Assembleia de 1823, não havia a possibilidade de extinguir de imediato o instituto da escravidão, haja vista a sua importante participação na arrecadação fiscal do Brasil. Segundo Parron (2011), grande parte das receitas do Império provinha do tráfico de escravizados. Esse mesmo autor explica que, cerca de 70% de todos os tributos oriundos dos cativos derivavam do tráfico, como mostrava o relatório do Ministério da Fazenda de 1823.

A questão da escravidão na formação do ordenamento jurídico brasileiro se dá por meio de um pensamento economicista do qual parte de um projeto de nação que, ao não integrar grandes contingentes populacionais, objetiva o sustento financeiro tanto do Estado quanto das camadas dominantes.

Quanto ao papel do liberalismo na criação dessa ordem jurídica, deve-se atentar à interpretação dada por Adorno (2019): (1) a introdução das ideias liberais pelos diversos meios que a historiografia apresenta não foi a causa da Independência, mas esta só pode ter sua explicação na destruição das bases sociais no qual a colonização se assentava; (2) os anseios das classes mais baixas que lutaram pela Independência seriam suprimidos em um futuro próximo; (3) o valor desse liberalismo teve relevância mais na criação de consciência do que na construção da possibilidade histórica da Independência.

Passadas as agitações que acompanharam o movimento de independência, rapidamente a estrutura jurídica foi construída com a finalidade de garantir o controle do Estado nascente por parte das camadas dominantes.

A construção da cidadania na Constituição de 1824 teve um caráter instrumental. O artigo 6º do referido diploma legal em seu primeiro inciso determinava que eram cidadãos brasileiros aqueles que no Brasil tivessem nascido, quer fossem ingênuos, ou libertos, ainda que o pai fosse estrangeiro, uma vez que este não residisse por serviço de sua Nação. A cidadania era definida tautologicamente já que era a partir do escravizado que a liberdade obtinha o seu valor social e jurídico, ou seja, a cidadania e os direitos civis estavam atrelados enquanto formação de valor na própria existência do escravizado. É o distanciamento da escravidão que gera o valor social e jurídico da liberdade e da cidadania. Essa visão está de acordo com a interpretação feita por Parron. Esse autor explica que:

---

12 O artigo 179 se encontra dentro do Título 8º das Disposições Geraes, e Garantias dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, e garantia a inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade.

Efetivamente, a inclusão de mulatos e libertos no campo dos direitos civis pode ter servido ao propósito de afastá-los do mundo dos excluídos (os escravos) e, assim, prevenir ressurreições populares fundadas na solidariedade de cor (união de cativos e libertos). Além disso, acabou também por enformar discursos em favor do tráfico negreiro e da escravidão. Noutras palavras, a inscrição do Brasil na modernidade política por meio da Constituição produzia a liberdade civil para melhor reproduzir a escravidão. (PARRON, 2011, p. 67-68)

A propriedade escrava era o centro de gravidade do Estado nascente, e as camadas dominantes utilizaram-se do liberalismo de uma maneira instrumental com vistas a manter intacto o instituto. É exatamente essa instrumentalidade do liberalismo que o separa de um movimento democrático. Havia um temor generalizado entre as camadas dominantes de que aqueles movimentos populares se transformassem em insurreições que poderiam ocasionar em um possível rompimento com a instituição escravista. Assim, como mostra Adorno (2019), a democracia passou a ser associada à anarquia, enquanto que a ideia de liberdade era associada ao ideal de modernidade e de progresso.

Como sintetiza Prado (2006), o projeto de constituição gestado na Assembleia de 1823 e a Constituição do Império de 1824 foram frutos dos projetos políticos dessas classes políticas dominantes. Por isso, eles representavam um liberalismo que, sem nenhuma vexação, defendia política e juridicamente o sistema escravista e excluía da política e da vida civil a maior parte da população brasileira da época.

Podemos perceber, assim como o fez Faoro (1987), que não há qualquer constrangimento entre o liberalismo brasileiro e a escravidão. Ambos andaram não apenas juntos, mas se complementavam. A igualdade era apenas para aqueles que tinham no Estado e no ordenamento jurídico seus garantidores de poder. A grande maioria da população brasileira era excluía desse novo arranjo institucional e jurídico. Haja vista que a “participação popular no Liberalismo, ao contrário da democracia, exclui da cidadania não apenas o escravo, mas os setores negativamente privilegiados aqui [Brasil] e na Europa, sem escândalo ostensivo” (FAORO, 1987, p. 53).

Não há que se falar, portanto, que as ideias estão fora do lugar ou que o liberalismo brasileiro é um liberalismo deturpado. Partir dessa linha argumentativa é não compreender como as ideias são formadas e como elas circulam. Segundo Franco, “o ideário liberal burguês em um de seus pilares- a igualdade formal- não ‘entra’ no Brasil, seja lá como for, mas *aparece* no processo de constituição das relações de mercado, às quais é inerente” (FRANCO, 1976, p. 63).

#### 4. CONCLUSÃO

O ordenamento jurídico brasileiro que foi formado no início do pós-independência foi o resultado de um projeto político das camadas dominantes que se utilizaram do liberalismo de maneira instrumental para garantir a perpetuação no Estado nascente do instituto que servia de fator de confluência para tais camadas, em disputa do poder político. Uma vez retirados os elementos democráticos das pautas de debates, – a saber, a maioria da população –, o liberalismo aparece

garantindo a igualdade formal necessária para os negócios e para a política daqueles poucos setores que participavam das disputas regionais e nacionais.

A partir dessa perspectiva, o liberalismo não possui nenhum constrangimento em conviver com o instituto da escravidão. Pelo contrário, ao servir de discurso para defender a propriedade privada e a inalienação desta pelo Estado, esse instrumental ideológico também serviu como argumento a favor do escravismo. O liberalismo não conformou o ordenamento jurídico brasileiro apesar da existência da escravidão. Mas ele conformou o esse ordenamento baseado na escravidão. A escravatura, como escreve Prudente (1980), era um compromisso conservador do liberalismo brasileiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2019.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- CABRAL, Paulo Eduardo. O Negro e a Constituição de 1824. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 11, n. 41, p. 69-74, 1974.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Império do Brazil*, de 25 de março de 1824. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). Acesso em: 30 jun. 2020.
- FACULDADE de Direito da USP aprova cotas raciais pelo Sisu. *Jornal da USP*, São Paulo, 31 mar. 2017. Estude na USP. Disponível em: <https://jornal.usp.br/universidade/estude-na-usp/faculdade-de-direito-da-usp-aprova-cotas-raciais-pelo-sisu/>. Acesso em: 30 nov. 2022.
- FAORO, Raymundo. Existe um pensamento político brasileiro? *Estudos avançados*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-58, 1987.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalo. As Ideias Estão no Lugar. In: *Cadernos de Debate*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1976. v. 1.
- JANCSÓ, István; PIMENTA, João Paulo Garrido. Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). In: MOTA, Carlos Guilherme. (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira. Formação história*. São Paulo: SENAC, 2000.
- LEMOS, Antonio Cleber da Conceição. O discurso senhorial na Assembleia Geral Constituinte de 1823: o caso das sessões preparatórias. *Revista de História*, Salvador, v. 1-2, n. 6, p. 49-63, 2017.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860. In: JANCSÓ, István. (org.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MARQUESE, Rafael de Bivar; SALLES, Ricardo. A escravidão no Brasil oitocentista: história e historiografia. In: MARQUESE, Rafael de Bivar; SALLES, Ricardo. (org.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MAXWELL, Kenneth. *Chocolate, Piratas e Outros Malandros: Ensaios Tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

PARRON, Tâmis. *A política da Escravidão no Império do Brasil: 1826 – 1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PORTUGAL. *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>. Acesso em: 30 nov. 2022.

PRADO, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. 21. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PROFA. DRA. EUNICE Aparecida de Jesus Prudente. Comissão de Direitos Humanos da USP, 2020. Disponível em: <https://sites.usp.br/direitoshumanos/comissao-de-direitos-humanos/membros/profa-eunice-aparecida-de-jesus-prudente/>. Acesso em: 20 jun. 2022.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. O negro na ordem jurídica brasileira. *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, v. 83, p. 135-149, 1988.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil. 1980. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro. São Paulo: Duas Cidades, 1999.

SILVA, Luiz Geraldo. Negros patriotas: raça e identidade social na formação do Estado Nação (Pernambuco, 1770-1830). In: JANCSÓ, István. (org.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec, 2003.

SIQUEIRA, Lucília. O ponto em que estamos na historiografia sobre o período de rompimento entre Brasil e Portugal. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 3, p. 81-104, 2006.

STRACQUADANIO, Maria Elisa de Gusmão Neves. A Constituição imperial e o projeto Antônio Carlos. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 11, n. 41, p. 193-250, 1974.

# MULHERES NEGRAS NO GRAFFITI E NA PINTURA: UM ESTUDO DE CASO EM FORTALEZA (CE)<sup>1</sup>

JANDIRA MIGUEL DALA<sup>2</sup>, DONETA FRANCISCO ANTÓNIO<sup>3</sup>

**Resumo:** Neste artigo, procuramos discutir sobre os trabalhos de graffiti e pintura de uma artista urbana a partir de nossas experiências como mulheres negras e pesquisadoras numa universidade pública brasileira. As vivências como bolsistas do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) com a pesquisa intitulada *Mulheres e Arte Urbana: resistências na cena de Fortaleza*, a partir de questões de gênero intensificadas por raça e classe em processos artísticos, e que foram o foco de nossa problematização. A metodologia usada foi um estudo de caso tendo por base a pesquisa narrativa e observação participante na cidade de Fortaleza (CE) entre os anos de 2019 e 2020. Os principais aportes teóricos utilizados neste texto foram Achille Mbembe (2014), Vera Pallamin (2000), Djamila Ribeiro (2017) e Carla Akotirene (2019).

**Palavras-chave:** Mulheres negras; Arte urbana; Cidade.

## 1. INTRODUÇÃO

A pele negra, em qualquer parte do mundo, sempre foi e continua sendo alvo de racismo e preconceito. Parece que ser uma pessoa negra representa “algo de errado” no mundo; cor negra e cor do sofrimento parecem entoar, dessa forma, numa lógica perversa de invisibilidade em que ser negro significa ter pouco poder de escolha, de fala, de pensamento. Como observa Achille Mbembe (2014, p. 11):

A que se deve então este delírio, e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao fato de o negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que

---

1 Este trabalho foi orientado pela professora Jo A-mi: professora-pesquisadora da UNILAB-CE, no Instituto de Humanidades e no Mestrado Profissional em Ensino e Formação Docente e da Universidade Federal do Ceará (UFC), no Programa de Pós-Graduação em Artes. E-mail: joami@unilab.edu.br.

2 Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) e estudante do curso de Licenciatura em Letras/Língua Portuguesa, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). E-mail: jandiradala05@aluno.unilab.edu.br.

3 Doneta Francisco António é mestranda em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Email: doneta.francisco@estudante.ufjf.br. À época do envio do artigo, a autora ainda não tinha ingressado no mestrado.

tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se pelo facto de que ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal. (MBEMBE, 2014, p. 11)

A “negatividade” da raça com a desigualdade de gênero tem culminado, assim, ao longo dos séculos, no aprofundamento de uma das mais graves exclusões sociais infligidas a uma minoria social: a de mulheres negras. Nesse sentido, falar de mulheres negras enquanto mulheres pesquisadoras negras é difícil e potente. Difícil, porque vivemos o racismo na pele, na vida em todas as situações de rejeição e exclusão sociais que daí emanam; e potente, porque somos mulheres negras e africanas dentro de uma instituição pública de ensino superior, no Brasil, o que nos permite trilhar e trazer reflexões singulares que partem do que Djamila Ribeiro nomeou como “lugar de fala”.

[...] É aí que entendemos que é possível falar de lugar de falar a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe o ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. (RIBEIRO, 2017, p. 64)

Segundo a autora, o lugar de fala está relacionado aos espaços que as mulheres ocupam e conseguem produzir discursos. Num mundo tão machista e racista, as mulheres têm sido silenciadas e invisibilizadas; ainda de acordo com Djamila Ribeiro (2017), a mulher foi pensada, historicamente, em comparação ao homem: ou seja, a categoria mulher (patamar inferior) foi construída por contraste da categoria homem (patamar superior). As mulheres negras, por sua vez, ampliam esses contrastes sociais ao terem de lidar com os privilégios que a cor branca demarca num país ainda bastante racista, como é o caso do Brasil (RIBEIRO, 2017).

Por sua vez, Grada Kilomba (2019) nos ensina que as mulheres negras sempre foram postas em discursos que invisibilizam a sua própria realidade, sobretudo nos debates de racismo (onde o homem negro aparece), e gênero (onde é a mulher branca que se evidencia): quando as mulheres negras são excluídas, desprezadas em seu lugar de fala e espaço em detrimento do privilégio de grupos ou sujeitos específicos como homens (negros/brancos) e mulheres brancas. É com e por essa relação interseccional (raça, classe e gênero, principalmente) como “instrumentalidade teórico-metodológica” que problematizamos a “inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2019, p. 19) que pretendemos debater, a seguir, acerca de um estudo de caso vivenciado ao longo dos anos de 2019 e 2020, por meio do projeto de Iniciação Científica *Mulheres*



*e Arte Urbana: resistências na cena de Fortaleza*<sup>4</sup>, do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE).

## 2. MULHERES NEGRAS, PESQUISADORAS E PESQUISADAS: ALGUMAS REFLEXÕES

Vivendo em Angola, nossas etnias e cores de pele nunca pareceram nos causar problemas. Mesmo com os processos de colonização portuguesa, vivíamos em nosso país sem preocupações com as tonalidades de nossas peles, apesar de alguns preconceitos que acabaram se naturalizando (e que trataremos adiante). Ao chegarmos no Brasil, porém, deparamo-nos com muitas situações relacionadas ao racismo: o que nos fez pensar sobre o que é ser negra(o) no mundo. Aliado a isso, e provocadas por diversas circunstâncias, passamos a refletir melhor sobre o lugar de fala subalternizado da mulher que se naturalizou em nossas vidas.

Tanto em Angola quanto no Brasil, os homens têm mais voz social do que as mulheres: lembramos, aqui, de situações desiguais (seja na família, seja na sociedade e suas instituições de Estado e privadas) em que muitas mulheres foram e são excluídas de tecerem opiniões, em que o poder de fala é centralizado no homem e nós mulheres somos obrigadas ao silêncio. Aqui, no Brasil, como em muitos lugares de Angola, ainda se vende o discurso de que lugar de mulher é servindo ao lado do marido. Todas essas questões nos levaram a pensar sobre o fato de sermos mulheres, negras e pesquisadoras.

Inserirmo-nos na pesquisa *Mulheres e Arte Urbana: resistências na cena de Fortaleza*, dessa forma, ajudou-nos a problematizar o lugar da mulher negra na esfera pública a partir de vivências teórico-práticas produzidas durante a pesquisa, contribuindo para o nosso desenvolvimento acadêmico (decolonização das mentes), profissional e pessoal. Enquanto pesquisadoras em processo nos cursos de graduação em Letras e Administração Pública, da UNILAB-CE, temos ampliado nossos olhares sobre o fazer pesquisa em artes como um contínuo criativo em nossas formações; entendemos que, como pesquisadoras africanas, pesquisar e estudar o que outras mulheres negras estão fazendo fortalece uma relação recíproca de aprendizados. Dada essa importância, passamos a pesquisar, entre os anos de 2019 e 2020, trabalhos de mulheres grafiteiras na cidade de Fortaleza (CE):

Fortaleza de facções do tráfico de drogas que usam corpos femininos e feminizados como códigos/inscrições de munição, moeda de troca, objeto sexual, máquina reprodutiva onde “el cuerpo emínino o feminizado es, como he afirmado próprio innumerables ocasiones, el próprio campo de batalla” (SEGATO, 2016, p. 80-81); Fortaleza de homens e mulheres miserandos a se reproduzirem incessantemente pelas ruas, pelos becos, pelos viadutos; cidade com ruas de asfalto liso (da Aldeota) e côncavo (no Jardim Guanabara) e de filas enormes

---

4 Projeto coordenado por Jo A-mi: professora-pesquisadora da UNILAB-CE, no Instituto de Humanidades e no Mestrado Profissional em Ensino e Formação Docente e da Universidade Federal do Ceará (UFC), no Programa de Pós-Graduação em Artes. E-mail: joami@unilab.edu.br

que se serpenteiam nos terminais de ônibus; Fortaleza de pessoas que ficam doentes e pegam helicóptero para se consultarem no Sírio-Libanês, enquanto outras procuram por postos médicos que (quase) não funcionam ou vão até o Centro para aguardarem no corredor do Frotão. (A-MI, 2020, p. 18)

Nessa cidade, participamos de alguns rolés<sup>5</sup> de graffiti – uma das expressões de arte urbana a interferir nas ruas, ou como afirma Vera Pallamin: “Uma prática social. Suas obras permitem a apreensão de relações e modos diferenciados de apropriação do espaço urbano, envolvendo em seus propósitos estéticos o trato com significados sociais que as rodeiam, seus modos de tematização cultural e política” (PALLAMIN, 2000, p. 23). É importante destacar, ainda, que as manifestações de arte urbana têm contribuído, em suas diversas formas de manifestação (graffiti, lambe-lambe, muralismo, carimbos etc.) para a ampliação de questionamentos sociais, culturais e políticos estabelecidos nas cidades, especialmente quando pensamos nesses questionamentos a partir de graffiti produzidos por mulheres. Tomado por muitos(as) como instrumento de democratização das artes, os graffiti têm ocupado cada vez mais os espaços urbanos (paredes, viadutos, becos, calçadas, postes etc.) e têm sido apreciados por um número cada vez maior de pessoas ao trazerem imagens e reflexões que imprimem críticas sociais pertinentes sem limitações espaciais ou ideológicas (GITAHY, 1999); nos rolés organizados e protagonizados por mulheres, como o festival Mais que rosa (que teve início em 2018, organizado pela artista Raquel Santos<sup>6</sup>) e o encontro Deusa dos muros (que teve início em 2019, organizado pela artista Narah Adjane<sup>7</sup>) -, encontramos “mulheres pretas, católicas, lésbicas, brancas, de classe média, semi-alfabetizadas, da periferia, com mestrado, mães, educadoras, poetas, agentes culturais, ciclistas, do hip-hop, da umbanda, heterossexuais, gestoras que atravessam essa cidade, de cotidiano incomensurável, com tinta (A-MI, 2020, p.18). E, em meio a tantas possibilidades, identificamo-nos com os trabalhos da artista Dinha: por apresentar-se, demarcadamente, como artista negra em ações urbanas e (desde entrevistas até as intervenções nas ruas); por falar das intervenções urbanas como instrumentos de resistência social (A-MI, 2020); caracterizando representativamente seus graffiti e pinturas com imagens de mulheres negras.

### 3. DINHA: UMA ARTISTA URBANA NO CEARÁ

Ao longo desses anos de pesquisa vivenciamos muitos desafios: apresentação da pesquisa em semanas universitárias, produção de caderno de artista, participação em intervenções artísticas de

---

5 Rolés são intervenções urbanas praticadas nas ruas da cidade.

6 Raquel Santos é artista urbana da cena de Fortaleza e organizadora do Festival intitulado *Mais que Rosa*, evento exclusivo para grafiteiras. Há alguns anos, atuou com a artista Katya de Lara num coletivo chamado Mulheres no graffiti. Para maiores informações sobre essa artista, disponibilizamos o endereço do *Instagram*: @quelquelquelquel

7 Narah Adjane é artista urbana da cena de Fortaleza e organizadora do encontro Deusa dos Muros. Para maiores informações sobre essa artista, disponibilizamos o endereço do *Instagram*: @narahadjane

ruas, construção de fichamentos críticos, artigo, resumo expandido, entrevistas. Ao entrarmos em contato com essa pesquisa e suas interfaces, deparamo-nos com os trabalhos da artista Dinha. Conhecer a obra em graffiti e pintura dessa artista proporcionou-nos uma experiência singular por suas variações estéticas e técnicas, discursos críticos e relação com temáticas relacionadas à negritude de mulheres (nas suas tonalidades de peles, estéticas de cabelos, expressões faciais). Assim, vejamos o que Dinha tem a nos dizer sobre essas questões:

Até eu chegar em mulheres negras foi no momento em que eu me descobri. É até meio contraditório se descobrir mulher negra, né... eu alisava os cabelos e tal para entrar dentro dos padrões; nos padrões que a sociedade não me aceitava e, no decorrer, quando passei pela minha transição, foi quando eu comecei a retratar mulheres negras também vivendo daquela forma: foi aonde eu comecei a pintar mulheres negras. (Entrevista concedida à Pesquisa. DINHA, 2020)

Semelhante à Dinha, várias mulheres negras acabam não aceitando suas cores de pele, os formatos dos cabelos, as feições dos rostos devido à imposição cotidiana dos padrões de beleza branco-europeu. Nesse sentido, vale ressaltar o trabalho de Nilma Gomes (2017) no livro intitulado: Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra, quando a autora problematiza o cabelo de pessoas negras (e toda a sinonímia do ruim e inferior na relação com outros tipos de cabelos) e as referências de beleza vigentes. Em oposição a esses padrões, a artista Dinha dá destaque, em seus trabalhos, a imagens de mulheres negras por meio de graffiti e pinturas (Figura 1). Vejamos algumas dessas imagens:

Figura 1 – Graffiti de Dinha



Fonte: *Instagram* da Dinha Ribeiro, Fortaleza (CE), 2020.

A Figura 1 foi produzida no evento *Nosotras estamos em la calle* (organizado no Peru, em março de 2020) em que participaram apenas mulheres grafiteiras. Nesse sentido, a artista Dinha apresentou no primeiro painel do evento um graffiti que representou duas mulheres negras, valorizando, sobretudo, os cabelos, objeto de muito preconceito, pois nós, mulheres negras aprendemos a ter vergonha de nossos cabelos. Em Angola, por exemplo, muitas vezes ouvimos

peças disserem coisas do tipo “esse cabelo faz partir o pente”, “esse cabelo não cresce”... razão pela qual muitas mulheres negras acabam por alisarem seus cabelos. Observamos também que a artista deu destaque aos lábios grossos e à cor preta (por muito tempo vista como cor de negatividade), destacando os cabelos, pele e paisagem, o que trouxe vivacidade à pintura.

Outro trabalho importante de Dinha pode ser visto por meio da Figura 2:

Figura 2 – pintura sobre tela



Fonte: *Instagram* da Dinha Ribeiro, Fortaleza (CE), 2020.

A Figura 2 traz uma imagem produzida no período em que a artista não podia sair de casa devido à pandemia da covid-19. Esse período foi muito difícil, pois os trabalhos em espaços públicos não puderam ser realizados. A respeito disso, Dinha nos falou numa segunda entrevista concedida em 2021:

No começo da pandemia... eu acho que eu tinha até dito isso, mas eu vou falar novamente: eu tinha vindo, tinha pré-chegado de um evento aonde eu estava cheia de informações, cheio de cargas emocionais que eu queria estar externalizando, quando vê... dois dias depois que não deu nem tempo de absorver tudo e organizar tudo... chegou a pandemia, e meio que me barrou, né. E nisso... eu naquela de querer pintar, fazer tudo que eu planejava... vindo da viagem... aí eu comecei a pintar as telas, a fazer estudos com a tela, né. Que até hoje esses estudos do começo da pandemia têm me ajudado até hoje, né. E depois disso eu consegui produzir muita tela, né. Não estava conseguindo pintar na rua, mas eu produzi muitas telas e teve momentos nesses intervalos, né, do ano passado, 2020, que eu também me peguei assim com início de crise de ansiedade... porque eu consegui identificar por trabalhar com... como eu trabalhava como educadora social, a gente tinha mesmo o trabalho de identificar as pessoas que tinham ansiedade, depressão e tal. E eu consegui identificar facilmente que eu estava começando a ter um início de ansiedade, né, e também tive um bloqueio criativo durante acho que... passei um mês com bloqueio criativo e tentando me recuperar de um início de uma ansiedade: esse foi um dos impactos que teve dentro da pandemia... (Entrevista concedida à Pesquisa. DINHA, 2021)

Dinha, por essas circunstâncias, passou a fazer pinturas sobre tela. Na Figura 2, por exemplo, traz à tona uma pintura de mulher negra com acentuado olhar forte e destemido. As obras de Dinha, ressalte-se, têm nos ajudado, também, em processos de autoaceitação: foi assim quando nos ocorreu lembrar das brincadeiras de adolescência com bonecas brancas; olhar para as pinturas de Dinha e escutar suas falas nos ajudaram a refletir sobre nosso contínuo não-reconhecimento identitário: não nos reconhecíamos nas bonecas *Barbie* (todas brancas com cabelos lisos), mas, contraditoriamente, parecia-nos certo ser como elas. Do mesmo modo, os trabalhos de Dinha, ainda, têm contribuído para refletirmos sobre ausências em nossas histórias: ausência de voz (nos anos de silenciamentos históricos), ausência de ocupação (nos espaços públicos, pois as ruas, muitas vezes, são lugares proibidos ou perigosos para mulheres). Ocupando os espaços públicos por meio dos graffiti e das pinturas, Dinha vem resistindo e ressignificando o conceito de resistência:

Resistência eu acredito por esse nome, né..., até pelo que eu vivo..., resistência... ele tá muito ligado ao persistir, né... que tá sempre tentando a mesma coisa até conseguir alcançar o foco, o alvo. Eu acho que resistência tá muito ligado a isso. E mesmo você focando no alvo nunca vai deixar de ter alvos, né, você vai tendo metas e resistência para conseguir causar forças até num plano de vida, assim: “Ah! Eu quero chegar a tal canto. Eu não consegui chegar a tal canto, mas eu vou persistir para chegar um pouquinho a mais e assim vai, né, sucessivamente acho que está muito ligado à persistência. (Entrevista concedida à Pesquisa. DINHA, 2020)

Dinha tem sido um símbolo de resistência na arte urbana praticada no Ceará, pois apesar de todo o machismo que predomina nas ruas (e fora delas!), ela permanece defendendo sua arte e as mulheres nas ruas, mostrando que este lugar é também um espaço para mulheres. Nesse sentido, em um dos momentos de entrevista, soubemos, por exemplo, das vezes que teve de se debater com homens que entendiam a rua como um lugar só para eles. Fortalecidas por esse momento com a artista, percebemos a questão de gênero demarcando os espaços da rua. Assim, Dinha nos afirmou:

Eu sofri a pressão do gênero por ser mulher logo no começo. Quando a gente começa a identificar isso a gente vai quebrando, vai sabendo assim... tentando quebrar esses paradigmas, né. Eu não sofri assim... nenhum tipo de racismo dentro da arte urbana, mas sim da questão de gênero, por eu ser mulher. Logo no começo assim..., assédio também sofri... muito assédio, enfim. (Entrevista concedida à Pesquisa. DINHA, 2020)

Ao trazer à tona sobre o ser mulher no espaço público das ruas, Dinha foi quebrando e ocupando o seu lugar de fala, mostrando assim para nós, pesquisadoras, que não podemos nos calar e devemos nos posicionar e conquistar nossos espaços.

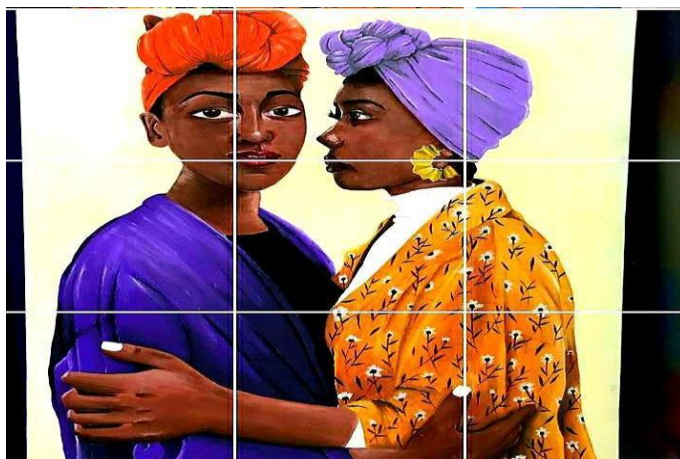
Sobre o racismo, Dinha disse, ainda, apesar de não ter sofrido explicitamente preconceito racial na cena da arte urbana da cidade de Fortaleza, que acha necessário discutir e problematizar o assunto por meio de suas intervenções artísticas, visto estarmos diante de uma sociedade construída com base no mito da democracia racial, de discursos de convívio harmonioso entre raças. Esse discurso tem servido como base de propaganda e defesa de uma elite branca brasileira na construção

de um imaginário do Brasil miscigenado, congregado e que preza por uma democracia racial entre os povos. Nesse sentido, a artista argumenta:

[...] não só na arte urbana que existe racismo, como na arte em geral. Até a história da arte ela já é racista. Estou começando a pesquisar sobre arte negra, né, e a descolonização da arte urbana e a gente vê muito assim... quando se volta pra o passado um pouquinho a gente vê que quando não tinha negros, dentro da arte urbana, ou dentro da arte, em si, e quando eles eram retratados de forma bem pejorativa, ou mulheres sendo sexualizadas...; hoje a gente tenta desconstruir isso: o racismo dentro da arte. A prova é grande que têm vários artistas negros que estão se inserindo dentro da arte, mas a arte acaba sendo racista. (Entrevista concedida à Pesquisa. DINHA, 2020)

Assim como Dinha, estamos a refletir sobre o racismo nos espaços de expressão artística e, também, nos espaços escolares e universitários, aprendendo, cotidianamente, sobre o racismo estrutural. A Figura 3, do mesmo modo, reforça esse caminho de aprendizados e descobertas:

Figura 3 – pintura sobre tela.



Fonte: *Instagram* de Dinha Ribeiro, Fortaleza (CE), 2020.

Na Figura 3 temos outra pintura sobre tela feita durante a pandemia. A pintura parece problematizar a necessidade do fortalecimento e proteção entre mulheres negras. Os turbantes em destaque na imagem (objetos estéticos de poder bastante usados por mulheres e homens negros, especialmente no continente africano), por sua vez, são símbolos da identidade negra, conectando raízes, culturas, valores, crenças e ancestralidade da negritude. Uma outra possibilidade de análise para essa imagem conduz-nos a uma cena de acolhimento recíproco, força e importância de uma rede de apoio entre mulheres negras, como reforça Audre Lorde:

O avanço de mulheres negras que se definem sob suas próprias condições, prontas para explorar e buscar o nosso poder e os nossos interesses dentro das nossas comunidades, é um componente vital na guerra pela libertação dos negros. [...] Quando as mulheres negras neste país [de Angola] se unirem para examinar nossas forças e nossas alianças, e para reconhecer os interesses sociais, culturais, emocionais e políticos que temos em comum, ocorrerá um

avanço que só tem a contribuir para o poder da comunidade negra como um todo. (LORDE, 2019, p. 56)

Por fim, procuramos partilhar, neste texto, os atravessamentos de questões interseccionais relacionadas ao racismo e gênero, sobretudo, por meio de experiências com pesquisa em artes numa cidade do nordeste brasileiro. Porquanto, como pesquisadoras negras e africanas, acompanhar a trajetória da talentosa artista Dinha Ribeiro e suas criações com graffiti e pintura sobre tela, além do contato com entrevistas e processos artísticos em redes sociais (ressignificados por conta da pandemia da covid-19), ajudou-nos a refletir sobre processos de formação acadêmica e constituição de nossas próprias identidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A-MI, Jo. Mulheres artistas urbanas: operações de resistência como poética de dipnoico. *Revista Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 17-29, 2020.
- A-MI, Jo. Entrevista concedida à Pesquisa *Mulheres e Arte Urbana: resistências na cena de Fortaleza*. Entrevistada: Alexsandra Ribeiro (Dinha). Fortaleza, 29 abr. 2020. (54:39 min).
- A-MI, Jo. Entrevista concedida à Pesquisa *Mulheres e intervenções artísticas urbanas em Fortaleza*. Entrevistada: Alexsandra Ribeiro (Dinha). Fortaleza, 29 jan. 2021. (23:21 min).
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Jandaíra, 2019.
- GITAHY, Celso. *O que é graffiti*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Brasil: Autêntica, 2017.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- PALLAMIN, Vera. *Arte Urbana/São Paulo: Região Central (1945-1998)*. São Paulo: Edusp, 2000.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.



# NO PRINCÍPIO, DEUS CRIOU: A COSMOGONIA COMO ESTRATÉGIA RETÓRICA PARA A RECONSTRUÇÃO DE LAÇOS COLETIVOS NOS SÉCULOS VI E V AEC<sup>1</sup>

ENZO SNITOVSKY ONODERA<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo, analisamos a forma como a tradição profética do Segundo Isaías utiliza o tema da criação como recurso retórico e mnemônico durante a reconstrução da comunidade judaíta no exílio, após as deportações do século VI AEC. Para isso, analisamos inicialmente os estudos sobre os impactos do fenômeno diaspórico na construção de identidades coletivas na Antiguidade. Em seguida, partimos para uma discussão sobre a memória coletiva e seus mecanismos de transmissão entre gerações frente ao trauma e à destruição. Por fim, a partir dos capítulos 43 e 44 de Isaías, analisamos como a profecia recupera e ressignifica o tema da Criação, analisando os possíveis impactos dessa temática na reconstrução dos laços coletivos e representações culturais na diáspora, durante os séculos VI e V AEC.

**Palavras-chave:** Judá; Exílio; Cosmogonia; Memória; Trauma.

## 1. INTRODUÇÃO

Na transição entre os séculos VII e VI AEC, a expansão do recém-formado Império Neobabilônico sobre os territórios do oeste tensionou as relações políticas do reino de Judá com seus vizinhos no Levante. Incrustado entre as forças neobabilônica e egípcia em disputa, Judá vivia ainda sob a sombra das invasões militares assírias que, em 721 AEC, levaram à conquista do reino de Israel, ao norte. As deportações utilizadas pelas campanhas assírias mais de um século antes continuavam a ser ferramentas militares essenciais para o poder babilônico nos séculos VI e V AEC<sup>3</sup>. Dada sua importância estratégica no complexo jogo de forças no Levante, Judá fora transformado pelos

---

1 Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica desenvolvida em 2021 com apoio da FAPESP (Processo 2020/06602-6).

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (PPGHS – USP), bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Processo 163250/2022-7) e graduado em História também pela Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil. À época do envio do artigo, o autor ainda não havia ingressado no mestrado.

3 O uso militar das deportações ganha centralidade a partir do século IX AEC, com a expansão assíria. Sobre a importância militar, estratégica e econômica das deportações, cf.: LIVERANI, 2020, p. 667; LIVERANI, 1988; BERNBECK, 2010; REDE, 2018.

abilônicos em vassalo do império, respondendo a disputas pelo domínio geopolítico na região que acabaram por elevar os reinos levantinos a alvos prioritários tanto do projeto babilônico quanto do egípcio.

Neste contexto, eclodiram diversos levantes locais. Em 601 AEC, após campanhas militares frustradas, as forças de Nabucodonosor II tiveram de recuar do Levante, abrindo espaço para revoltas em Judá (LIPSCHITS, 2005). A agitação rebelde durou pouco e, entre 598 e 597 AEC, acabou reprimida pelos babilônicos que retornavam, reorganizados. O monarca judaíta acabou substituído por Zedequias, e uma primeira onda de deportações levou parte dos judaítas ao exílio em 597 AEC. Mesmo assim, a instabilidade local tardou a cessar e, com a ascensão dos faraós Psamético II (595-589 AEC) e Apriés (589-570 AEC) no Egito, as disputas pela região acirraram-se. Em resposta, os babilônicos mudaram sua postura sobre o Levante, transformando os antigos reinos vassalos em províncias subordinadas de forma mais direta ao poder de Nabucodonosor II (LIPSCHITS, 2005). A elite judaíta revoltou-se e, mais uma vez, foi reprimida. Em 587 AEC, os babilônicos destruíram Jerusalém e seu Templo e deportaram uma nova onda de judaítas. Dessas migrações forçadas, nasceram na Mesopotâmia comunidades de exilados – fragmentadas entre ao menos duas experiências de desterro - em um período culturalmente conhecido como o Exílio Babilônico.

Neste artigo, analisaremos os impactos culturais e sociais causados pelas migrações forçadas na comunidade judaíta. Para isso, partimos das ideias expostas por Karl van der Toorn (2019) sobre Elefantina, comunidade egípcia que, a partir do século V AEC, passou a abrigar descendentes de deportados da região de Judá e Samaria. Van der Toorn estuda os impactos do desterro na construção de identidades coletivas na Antiguidade, analisando o próprio conceito de diáspora. Em muitos casos, comunidades diaspóricas são entendidas como grupos culturais já definidos que, no desterro, devem lutar contra a assimilação. Quaisquer diferenças em relação à cultura pré-exílica são lidas como desvios, produtos da intrusão de elementos estrangeiros. Para Van der Toorn (2019, p. 20), no entanto, não podemos ignorar que identidades são dinâmicas e, quando na diáspora, estão sujeitas às profundas mudanças impostas pelo novo ambiente social e cultural. Se os elementos culturais de um povo sofrem alterações, podemos partir delas para compreender sua nova realidade social.

Nosso artigo, portanto, analisará os conflitos e o processo de reorganização vividos pelos exilados judaítas nos séculos VI e V AEC a partir da análise de dois capítulos do livro profético de Isaías, Is 43 e 44. Ambos fazem parte do Segundo Isaías – bloco que se estende de Is 40 a 55 –, seção bastante particular da literatura profética que se volta a um período já tardio do Exílio Babilônico. Para grande parte dos estudos bíblicos<sup>4</sup>, em meio à audiência do Segundo Isaías, não estão propriamente os judaítas deslocados pelas ondas de deportação, mas seus descendentes na segunda ou terceira gerações diaspóricas, já que o texto faz referência a Ciro, monarca persa, e à queda da

---

4 Sobretudo a partir do século XIX, com a afirmação dos estudos críticos sobre o livro de Isaías, convencionou-se dividir o livro em ao menos três grandes blocos. O segundo deles, mencionado nesta pesquisa, é alocado na transição entre os séculos VI e V AEC, mas debates sobre a datação exata do texto permanecem agitados. Para mais detalhes sobre esses estudos, cf.: HEFFELFINGER, 2011; TIEMEYER, 2011.

Babilônia, acontecimentos da passagem do século VI ao V AEC. Focaremos, então, na forma como Is 43 e 44 mobilizam a cosmogonia, isto é, as explicações sobre a origem do cosmos e do gênero humano. O Segundo Isaías reafirma constantemente o papel de Deus na criação do mundo e dos povos, e o compara retoricamente a deuses estrangeiros, representados pelos ídolos. Faremos, assim, um estudo em sentido duplo e interdependente: por um lado, analisaremos quais conflitos e circunstâncias vividos pelos judaítas podem ter motivado as profecias do Segundo Isaías; por outro, analisaremos como a própria profecia pode ter influenciado o cenário social da diáspora nos séculos VI e V AEC. Concomitantemente, pensando no contexto de uma segunda geração de exilados, exploraremos as formas de transmissão da memória e do trauma entre gerações.

## 2. A MEMÓRIA E SUA TRANSMISSÃO ENTRE GERAÇÕES

No início do século XX, as contribuições acadêmicas de Maurice Halbwachs jogaram nova luz sobre os aspectos coletivos da memória. Escrevendo em um contexto ainda marcado por interpretações essencialistas e biologizantes sobre a identidade e a cultura, Halbwachs (1968; 2004) propõe o conceito de “memória coletiva” como uma construção baseada nas memórias dos indivíduos, mas profundamente marcada pelas circunstâncias sociais de seus cotidianos. Como bem aponta Aleida Assmann (2011, p. 144), Halbwachs entende o conceito como o elemento que assegura a singularidade e a continuidade de um grupo: memórias em comum são elementos de coesão coletiva. Assmann alerta, no entanto, que memórias erráticas e disfuncionais, incoerentes com a corrente majoritária, não têm lugar na teoria funcionalista de Halbwachs.

São justamente as tensões entre memória coletiva majoritária e memórias individuais minoritárias que nos interessam neste artigo. Por isso, Halbwachs permanece essencial para nossa investigação, mas agregamos às suas ideias contribuições de outros autores. A nós, interessa explorar também outra dimensão da memória coletiva, trabalhada por pesquisadores posteriores: sua dimensão holista, enquanto algo que não se prende meramente a uma função prática, mas que age como força social dentro da própria identidade comunitária. Assmann (2011, p. 145) destaca como Pierre Nora deu, na teoria da memória, o passo que buscamos aqui. Nora partiu do “grupo vinculado na coexistência espaço-temporal, tema estudado por Halbwachs, à comunidade abstrata que se define por meio dos símbolos que abrangem e agregam, em nível espaço temporal”. Joël Candau (2019, p. 29), por sua vez, reflete sobre a pertinência das “retóricas holistas”, isto é, termos e expressões nas ciências sociais que designam conjuntos supostamente estáveis – o povo, a sociedade – e de símbolos do imaginário, como a identidade cultural e a própria memória coletiva. Para Candau, indivíduos não são atomizados, logo, não se pode negar a existência de estruturas coletivas; ao mesmo tempo, esses agrupamentos não são meras somas das partes que os constituem. Portanto, o que nomeamos “memória coletiva” não reflete a totalidade das experiências e lembranças individuais, mas algo distinto, uma narrativa performada e compartilhada.

Por essa lógica, Candau diferencia os conceitos de lembrança e narrativa. As lembranças de cada indivíduo não coincidem com a narrativa aceita coletivamente. São as lembranças selecionadas no contexto das relações interpessoais que formam a memória coletiva e a identidade, enquanto o

grupo armazena o material mnemônico não performado como ativo para futuras representações (CANDAU, 2019). Dessa dinâmica, deriva a diferença entre representações factuais, ou as lembranças sobre a sucessão de acontecimentos, e representações semânticas, ou as narrativas que nascem da interpretação desses fatos. Para Candau, as retóricas holistas são pertinentes sobretudo quando remetem às primeiras, mas perdem força no nível semântico, uma vez que grupos compartilham lembranças com razoável facilidade, mas dificilmente concordam ao interpretar os eventos. No caso dos judaítas, os sobreviventes provavelmente compartilhavam lembranças sobre a deportação, o que não significa que todos concordassem com a atribuição de intenção divina aos eventos construída pela literatura profética. Pelo contrário, como veremos, a menção constante à agência de Deus no Segundo Isaías parece indicar que a difusão da ideia era menor do que a profecia pretendia.

Além disso, acreditamos que as narrativas coletivas no Segundo Isaías se ancoram também nas relações entre as gerações de exilados. Se o Segundo Isaías se volta a judaítas nascidos na Mesopotâmia, resta compreender como eles foram afetados pela migração forçada e, no caso dos descendentes dos exilados da segunda onda, pela destruição de Jerusalém e de seu Templo. Afinal, gerações diferentes não são grupos isolados, pois durante parte considerável da vida interagem e sobrepõem-se umas às outras. Por isso, Harald Wydra (2018) classifica as gerações como limiares de experiência, dobradiças a partir das quais grupos transmitem histórias e narrativas, formando a base do lembrar. Os pontos de contato entre gerações funcionam como potenciais momentos de transmissão e revisão da identidade coletiva. A situação limiar desse estado entre o fim de uma geração e o estabelecimento de outra – o *in-betweenness*, segundo Wydra (2018) – gera apropriações fragmentadas da memória. Logo, a sobreposição de gerações cria espaços ambivalentes de disputa pelas narrativas semânticas, nos quais a generatividade, isto é, a preocupação dos mais velhos em garantir a continuidade da vida comunitária, leva a um impulso de incutir memórias nos mais novos, reafirmando pactos sociais que sustentam o grupo.

Nesses espaços de trocas, as formas de transmissão da memória também merecem atenção. Tim Ingold (2000), por exemplo, revisa o tradicional modelo baseado nas genealogias bíblicas, metaforicamente resumido à imagem de uma árvore, cujo tronco corresponde ao componente mais antigo da tradição comunitária que transmite o legado de sua existência a um número crescente de descendentes. Com a imagem da “árvore da vida”, assume-se que as características substantivas da personalidade dos indivíduos são entregues já em sua forma final, como herança dos predecessores (INGOLD, 2000, p. 135). O modelo genealógico supõe o ato de lembrar apenas como manifestação de informações armazenadas e transmitidas durante gerações até o presente de sua enunciação. Por isso, Ingold (2000) defende substituí-lo pelo modelo relacional: a raiz pivotante dá lugar à imagem do rizoma proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari, um denso aglomerado de filamentos que conectam pontos múltiplos sem respeitar uma ordem pré-estabelecida. Substitui-se a linearidade de transmissão das memórias por uma dinâmica de trocas e de escolhas seletivas entre presente, passado e os atores sociais. Aqui, a intergeracionalidade depende sobretudo de uma relação ativa entre o sujeito e seus predecessores, antepassados que podem ter existido ou não.

Flexibiliza-se, também, a divisão entre continuidade e mudança. Se um grupo não pratica seus ritos da mesma forma que o fazia há três décadas, não significa que houve rupturas nas tradições ou falhas na transmissão da memória. A mudança pode ser apenas um sinal das necessárias adaptações das trocas entre os atores sociais que compõem a comunidade (INGOLD, 2000). A real quebra de continuidade ocorreria se as memórias permanecessem estáticas e indiferentes às demandas dos novos contextos, perdendo seu apelo coletivo. Como aponta Candau, espaços de socialização das memórias são necessários para que narrativas coletivas se desenvolvam e passem a compor a identidade do grupo. Uma vez criados os espaços, a comunicação entre agentes permanece dinâmica e sua continuidade depende de adaptações constantes.

Em comunidades de sobreviventes, contudo, os efeitos do estresse pós-traumático podem afetar diretamente o desenvolvimento dessas trocas. Para Clara Mucci (2013), durante os anos de formação cognitiva, o convívio com indivíduos traumatizados por eventos violentos pode alterar a capacidade dos mais jovens de construir laços afetivos durante os anos seguintes de suas vidas. O trauma acaba transmitido entre gerações, enquanto aqueles que não viveram diretamente a violência absorvem a catástrofe em termos fantasiosos. Como aponta Marianne Hirsch (2012), a segunda geração passa a viver sob a sombra de uma estrutura vazia, o silêncio deixado por seus pais. Nasce a pós-memória, a busca por apropriar criativamente o passado para lidar com a perda que se transforma em dever das segundas gerações, preenchendo as lacunas do trauma com novos significados. Os descendentes devem ocupar o silêncio a partir de narrativas coletivas capazes de dar significado ao passado, funcionando como garantia de reformulação dos laços sociais.

Quanto ao Segundo Isaías – seguindo o trabalho de John Ahn (2011), como demonstraremos melhor na análise da fonte –, entendemos que as diferentes experiências de deportação levaram, na segunda geração da diáspora, a conflitos sobre a memória e as narrativas coletivas. Podemos falar, portanto, sobre os filhos das gerações de 598/597 AEC e de 587 AEC, indivíduos cujo desenvolvimento pessoal foi marcado pelo contato com memórias e traumas distintos. Além disso, os espaços estabelecidos de afirmação e compartilhamento das narrativas coletivas foram destruídos durante as incursões babilônicas em Jerusalém. Os exilados veem-se obrigados a alterar profundamente suas formas de organização política e social, agora fora de sua terra. Os efeitos do trauma individual e as dificuldades enfrentadas por parte da comunidade durante o processo de adaptação ao novo ambiente tensionam os laços coletivos, sujeitos a necessárias revisões. Assim, acreditamos que o Segundo Isaías reflete essas tensões e, a partir de seus oráculos, busca pacificá-las, criando vínculos e adaptando o repertório mnemônico desses judaítas a novas narrativas coletivas.

### 3. SEGUNDO ISAÍAS E A CRIAÇÃO: ESTRATÉGIAS RETÓRICAS NA BUSCA PELA RECONSTRUÇÃO COLETIVA

A cosmogonia é um dos temas centrais e articuladores do Segundo Isaías. Em Is 43: 1, primeiro versículo das passagens que analisaremos, a profecia destaca o papel divino na criação de

Jacó e Israel. Ambos os nomes remetem ao mesmo patriarca<sup>5</sup>, personagem central da narrativa do Gênesis e da memória coletiva, e parecem, nestas passagens, evocar o povo enquanto entidade coletiva: “Mas agora, diz YHWH, aquele que te criou, ó Jacó, aquele que te modelou, ó Israel: Não temas, porque eu te resgatei, chamei-te pelo teu nome: tu és meu” (Is 43: 1)<sup>6</sup>. De imediato, surge aqui a figura de um antepassado mítico – cuja existência concreta é irrelevante do ponto de vista das negociações com o passado, como destacamos acima a partir de Ingold –, ponte com um mundo pré-exílico que pressupõe a mesma origem aos ouvintes da profecia. Além disso, o uso dos verbos de criação, em especial o primeiro caso, “te criou” (בָּרָא – *bora* <sup>’ak</sup>), mobiliza palavras-guia também presentes em Gênesis 1: “No princípio, Deus criou (בָּרָא – *bārā*) o céu e a terra” (Gen 1: 1). A conexão entre tradições não é mera coincidência: a partir dela, o Segundo Isaías reafirma o papel supremo de Deus na criação do mundo e recupera mitos de origem do povo, reforçando a validade da devoção a uma divindade inigualável.

Devemos ter em mente, contudo, que, frente às novas exigências da diáspora, as escolhas retóricas e temáticas das profecias refletem as tensões vividas pelo grupo durante sua reorganização. Para Katie Heffelfinger (2011, p. 116), o grande tema do Segundo Isaías é a reconciliação entre o povo e seu Deus e, para nós, o necessário ato de “fazer as pazes” com YHWH após as deportações do século VI AEC significou repensar os ritos e símbolos pré-exílicos. Em outros termos, o Segundo Isaías tem de lidar com as disputas pela afirmação de narrativas coletivas que reordenem os laços sociais e reestruturem a identidade dessa geração fraturada pelas múltiplas experiências de trauma de seus pais. Logo, entendemos que o texto recupera e repete o tema da cosmogonia em oposição a outras ideias que circulavam entre os exilados. Voltando a Is 43: 1 e a Gen 1: 1, nota-se que o verbo de criação usado nos dois casos deriva da mesma raiz hebraica, בָּרָא (*br*’) vocábulo de uso bastante particular. בָּרָא (*br*’) refere-se exclusivamente à ação criativa de Deus, ação não compartilhada ao longo da Bíblia Hebraica. O Segundo Isaías faz questão de marcar essa distinção, já que o texto repete múltiplos outros verbos com sentidos aparentemente semelhantes. Mesmo em Is 43: 1, o uso de “te modelou” (יָצַרְךָ – *yos̄erāk*) segue-se ao uso de “te criou” (בָּרָא – *bora* <sup>’ak</sup>) e, no versículo seguinte, três verbos diferentes são encadeados: “criei” (בָּרָאתִי – *bārā’îw*), “formei” (יָצַרְתִּי – *yās̄arātîw*) e “fiz” (עָשִׂיתִי – *’āšîîw*).

A importância dos verbos ganha destaque adiante, em Is 44: 9, quando o texto parece romper com a forma e os temas tratados nos primeiros versículos, partindo a falar sobre a idolatria e a ação dos idólatras. Apesar da quebra aparente, a cosmogonia permanece no centro temático, pois, entre Is 44: 9 e Is 44: 20, descreve-se em tom satírico o trabalho de fabricação das imagens de deuses em madeira, os ídolos. Em Is 44: 9, a profecia enuncia que “os que modelam ídolos (יָצַרְיִ-פֶּסֶל – *yos̄arê-pēs̄el*) nada são (כְּלָם תְּהוּ – *kulām tohû*)”, utilizando o mesmo vocábulo de Is 43: 1, 7 e 44: 2 para se referir a um ato de criação, traduzido como “modelagem” pela *Bíblia de Jerusalém*. Há, portanto,

5 A mudança de nome de Jacó é narrada em Gen 32: 24-29.

6 Para as citações ao texto bíblico, utilizamos a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2017.

uma conexão entre essas passagens que entendemos como uma comparação retórica entre personagens: Deus, de um lado, e seu papel como criador do mundo; o idólatra, de outro, responsável pela criação de sua estátua. Em nenhum momento repete-se a raiz  $\text{בָּרַע}$  (*br'*) durante a descrição do ofício dos idólatras, sugerindo que a raiz pode ter funcionado, no contexto de enunciação das profecias, como sinalizadora de distinção entre o *verdadeiro* poder criador de YHWH e a *farsa* idólatra.

Não à toa, verbos de criação são usados em ambos os casos, mas em sentido invertido. Enquanto Deus modela os homens nos versículos anteriores, a partir de Is 44: 9, os agentes passam a ser os artesãos que, das árvores que plantam, fazem seus deuses. Inverte-se a relação entre criador e criatura, daí o esvaziamento de poder atribuído às divindades estrangeiras quando comparadas ao criador de Israel. Is 44: 13, por exemplo, deixa explícita a troca de papéis ao afirmar que, após medições iniciais, o carpinteiro dá a forma e a beleza de um ser humano à sua estátua para que, depois de pronta, habite um santuário. Como destaca Stéphanie Anthonioz (2010, p. 37), o trecho marca a posição retórica do profeta ao ressaltar a irrelevância dos ídolos que não passam de criaturas idealizadas e produzidas por outras criaturas.

A descrição da manufatura continua até Is 44: 17, seguindo um passo a passo cômico. A profecia narra como o artesão, a partir da mesma matéria-prima, cria a imagem de seu deus e, com os recursos restantes, acende o fogo de sua casa para aquecer-se e assar pães. Para Jason M. Silverman (2020), essa passagem provavelmente arrancava algumas risadas de seus ouvintes, permitindo aos membros da comunidade de exilados fiéis ao Deus de Israel sentirem-se superiores aos idólatras. Afinal, o riso e o escárnio podem marcar as vontades de afirmação de preeminência de um grupo a partir da fraqueza do outro e, como destaca Elias Saliba (2017), por uma dialética da alteridade, gerar uma sensação de pertencimento ao grupo. O humor incentiva laços de sociabilidade, estiliza a violência e, entre grupos subalternizados, funciona como arma social e política, contribuindo para criar culturas de divergência.

Entendemos, por isso, que a polêmica contra os ídolos reafirma uma identidade diaspórica judaíta vinculada ao culto do Deus de Israel, enfatizando a superioridade por meio da alteridade e do escárnio. Resta analisar contra qual grupo exatamente essas polêmicas se voltavam no presente de sua enunciação. A esse respeito, Dominic Irudayaraj analisa Isaías 44: 9-20 à luz das obras literárias produzidas pelos *Dalit* na Índia. No sistema de castas indiano, os *Dalit* constituem o grupo marginalizado, e sua literatura é marcada pelo tom de resistência. Dentre os recursos utilizados pelos autores, destacam-se os ataques às práticas religiosas e aos mitos hegemônicos, muitas vezes invertendo significados e ridicularizando as tradições das castas superiores (IRUDAYARAJ, 2015). Da mesma forma, a polêmica contra os ídolos opera por meio da inversão dos papéis de criador e criatura e expõe a fraqueza dos deuses estrangeiros, reafirmando a importância do vínculo com a divindade de Judá. Essas formas retóricas são meios de resgatar a identidade cultural marginalizada e resistir às pressões exteriores em um contexto de desterro e diáspora.

A ridicularização da estatuária ataca ritos babilônicos fundamentais, como o *Akitu*. Festival de grande importância durante o primeiro milênio AEC, o *Akitu* existiu ao longo de séculos

(BIDMEAD, 2002). Inicialmente ligado à agricultura, transformou-se em celebração de ano novo e ganhou proeminência durante os períodos neoassírio e neobabilônico. Durante os séculos VI e V AEC, era um festival de notável caráter público, peça fundamental de afirmação do poder imperial e dos interesses das elites babilônicas. Durante os dias de festividade, organizavam-se procissões reais, leituras públicas do *Enuma Elish* – o épico babilônico da Criação – e expunha-se a estatuária dos deuses em procissões, oportunidade rara para que indivíduos comuns vissem e adorassem seus deuses com mais proximidade. Consequentemente, o *Akitu* tinha grande impacto no cotidiano tanto dos cidadãos da Babilônia, como de viajantes, de modo que os judaítas exilados na Mesopotâmia, em especial os descendentes dos deportados, provavelmente reconheciam seus temas e ritos. Não nos parece exagerado supor que, ao ridicularizar os ídolos, o Segundo Isaías atacasse justamente esse símbolo, esvaziando a estatuária de seu valor fundamental na afirmação do poder babilônico.

Acreditamos, contudo, que o alvo das polêmicas não se restringe ao poder babilônico e suas instituições templárias e palacianas. Optar por essa abordagem limitaria nossa análise a uma polarização limitante entre a comunidade de judaítas exilados e a sociedade babilônica, pressupondo uma diáspora coesa e avessa aos símbolos culturais locais. As perícopes contra a idolatria representam, ao mesmo tempo, ataques aos babilônicos com base no *Akitu* e provocações voltadas aos próprios exilados, em especial àqueles menos avessos às práticas rituais locais e, consequentemente, mais suscetíveis a adotá-las. O “outro”, ridicularizado pelas profecias de Isaías, é tanto o estrangeiro, como o judaíta que se desvia dos pressupostos aceitos pelo grupo que apoia os dizeres do profeta. Afinal, o fenômeno diaspórico exige naturalmente revisões constantes da identidade e da memória coletiva. Ao mesmo tempo, os vazios narrativos deixados pela experiência traumática e sua transmissão, como apontamos com base em Mucci e Hirsch, criam um ambiente agitado de disputas por novos símbolos. A diáspora cria identidades, exige a elaboração de novas narrativas semânticas sobre o presente e o passado, em um processo de reconstrução da comunidade – ou, efetivamente, de construção de uma nova comunidade – tomado por conflitos.

Nesse sentido, John Ahn (2011) entende que os conflitos internos às apelações do Segundo Isaías refletem rupturas dentro da comunidade de exilados judaítas. Para Ahn, a divisão das deportações em ondas distintas, criou diferentes grupos na diáspora, habitando os mesmos espaços, mas dotados de experiências de vida incompatíveis. A essas hipóteses, incluímos também novas questões levantadas em estudos sobre os arquivos de Al-Yahudu, recentemente publicados por Laurie Pearce e Cornelia Wunsch (2014). Al-Yahudu – cujo nome, em acadiano, pode ser traduzido como “Cidade de Judá” – foi um agrupamento rural na Mesopotâmia registrado por fontes cuneiformes entre os séculos VI e V AEC<sup>7</sup>. Provavelmente localizado nas proximidades da cidade de Nippur, em direção ao rio Tigre (GOLUB; ZILBERG, 2018), Al-Yahudu abrigou deportados judaítas por ao

---

7 Para uma introdução voltada ao público brasileiro sobre os tabletas e as problemáticas por eles suscitadas na assiriologia e nos estudos bíblicos, cf.: REDE, 2019.



menos quatro gerações, cujas atividades comerciais ficaram registradas pelas fontes publicadas por Pearce e Wunsch. Algumas questões levantadas por análises desses documentos podem auxiliar em nossa análise de Isaías.

Segundo Tero Alstola (2020), por exemplo, os arquivos de Al-Yahudu demonstram que os judaítas exilados não tinham suas liberdades totalmente cerceadas, muito menos eram escravizados pelos babilônicos. Mais do que isso, Alstola (2020) demonstra como, após algumas décadas, alguns judaítas conseguiram estabilizar-se no novo ambiente, atuando em ofícios ligados ao comércio e à tributação, com melhora considerável em suas condições de vida. Os anos iniciais na diáspora, no entanto, foram provavelmente marcados por profundas vulnerabilidades resultantes do violento processo de migrações forçadas, o que, de acordo com Dalit Rom-Shiloni (2017), explica o reduzido número de fontes ao longo das primeiras décadas da vila. Nesse sentido, Angelika Berlejung (2017) afirma que qualquer possibilidade de ascensão social dependia da rápida familiaridade com o funcionamento das lógicas políticas, sociais e econômicas locais, além do domínio sobre técnicas agrícolas novas e distintas das tradicionalmente utilizadas pelos judaítas no Levante. Por isso, acreditamos que a divisão da deportação em duas ondas distintas, separadas por quase uma década, impactou diretamente a capacidade de adaptação dos exilados de 587 AEC. Sobreviventes da destruição de Jerusalém, esses indivíduos chegaram à Mesopotâmia traumatizados e possivelmente encontraram uma comunidade diaspórica já organizada com novas regras internas.

Mesmo antes da publicação das fontes cuneiformes, John Ahn propôs então a seguinte hipótese: com o passar das décadas na diáspora, os exilados dividiram-se entre um grupo socioeconomicamente majoritário formado por aqueles que conseguiram ascender na Mesopotâmia, provavelmente descendentes dos deportados da primeira onda, e um grupo minoritário ainda dependente e vulnerável formado pelos judaítas que não tiveram a mesma sorte. Dado o nível de assimilação do primeiro grupo à sociedade babilônica, o autor pressupõe que alguns de seus integrantes tenham atuado como artesãos e produtores de ídolos, ou, no mínimo, tenham participado dos ritos locais sem interdições. Do ponto de vista minoritário, então, Ahn sugere que o grupo majoritário era visto como traidor de suas raízes.

Embora ricas para os propósitos de nosso arquivo, as hipóteses de Ahn precisam ser apreciadas com cautela. Assim como não podemos dividir o cenário social dos séculos VI e V AEC entre os exilados judaítas e os grupos estrangeiros, também não podemos apenas dividir o grupo entre os judaítas que supostamente conservam tradições e os idólatras, indivíduos que traíram suas origens e dobraram-se à cultura local. Tratar os idólatras como “desviantes” é um dos objetivos retóricos do profeta em sua busca por legitimar seus oráculos, e repeti-la em nossa análise seria confiar demais nas ideias da fonte. Devemos ter em mente que, após as ondas de deportação, os judaítas tiveram de se adaptar ao novo ambiente sem grandes perspectivas de retorno, utilizando quaisquer estratégias de integração e afirmação social. Com a destruição de Jerusalém e a chegada dos últimos grupos, a diáspora ganha sua forma final, um mosaico de laços coletivos que competem com os efeitos alienadores do trauma individual e a incompatibilidade de experiências na diáspora.

Passada uma geração, o sucesso restrito e a necessidade de ocupar as lacunas do trauma com novas narrativas faz nascer um ambiente de alta criatividade narrativa, inflamado pelo conflito. Redefinir o grupo passa pela reconstrução de seu repertório mnemônico e de sua memória coletiva. Contudo, seguindo as ideias de Tim Ingold, a transmissão dessas memórias não se dá de forma automática, de geração em geração, já que filhos não são meros depósitos das lembranças dos pais. Por isso, assim como o sucesso de alguns indivíduos, possivelmente ancorado na maior abertura à cultura local, funciona como arma retórica para o Segundo Isaías, a própria profecia e as ideias que defende sobre o passado sujeitam-se ao crivo da audiência e às pressões das exigências do grupo. Consequentemente, os judaítas avessos à idolatria não são necessariamente agentes conservadores de um patrimônio cultural pré-exílico, e seus colegas mais integrados à cultura local não são meros “desviados”. Em ambos os casos, os caminhos tomados refletem as mudanças impostas pela vida diaspórica.

Neste cenário, a Criação é uma poderosa estratégia retórica que, se bem-sucedida, legitima as profecias sob a influência dessa personagem onipotente. Daí o esforço constante em utilizá-la em tom de algo já sabido, mesmo que, como aponta Silverman (2020), a repetição incansável ao longo dos vários capítulos do Segundo Isaías pareça sugerir que o tema poderia não ser facilmente aceito pela audiência. A tensão constante do texto, marcado por contrastes entre vozes de escárnio, de lamentação e de redenção, parece representar, implicitamente, conflitos constantes com os quais o profeta deveria lidar. Por isso, a profecia busca legitimar-se ao ser identificada como a continuidade das tradições pré-exílicas, o que não significa que seja formada por ideias totalmente conservadas de sua terra de origem. Ao mesmo tempo, essa legitimidade mostra-se também uma aposta que, a depender das circunstâncias da diáspora, poderia falhar.

Devemos ter em mente, afinal, que entre os descendentes das deportações, provável audiência das profecias do Segundo Isaías, a estrutura rizomática de trocas intergeracionais, caracterizada pela agência constante dos descendentes sob as memórias de seus pais, é afetada ainda pelo trauma e pela necessária criação de novas narrativas. Recuperar a cosmogonia, condenar a idolatria e ridicularizar os símbolos babilônicos foram formas possíveis e efetivas, naquele contexto histórico, de responder aos anseios dos exilados e ocupar a estrutura vazia deixada pela morte e pela destruição do Templo e de Jerusalém. Acreditamos, então, que a preocupação com a assimilação patente no discurso avesso à idolatria funcionou na literatura profética, em geral, e no Segundo Isaías, em particular, como contenção contra a perda de confiança dos judaítas em suas próprias representações coletivas. A figura de Deus, único e incomparável, assume o papel de símbolo de unidade e reconciliação, ponto de referência cujo caráter supremo apaga as diferenças na comunidade de exilados, unificando todos sob sua origem judaíta. Não à toa, a polêmica contra a estatuária de deuses mantém os idólatras anônimos, uma vez que não interessa à profecia condenar seus pares, mas convencê-los a aceitar suas ideias para construir uma nova identidade coletiva. A cosmogonia funciona como lembrete da validade dos laços comunitários e recupera memórias, ressignificando o repertório cultural dos exilados frente às novas circunstâncias da diáspora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHN, John. *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- ALSTOLA, Tero. *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*. Leiden: Brill, 2020.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços de Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BERLEJUNG, Angelika. Social Climbing in the Babylonian Exile. In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren; SCHÜLE, Andreas. (orgs.). *Wandering Arameans. Arameans Outside of Syria. Textual and Archeological Perspectives*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- BERNBECK, Reinhard. Imperialist Networks: Ancient Assyria and the United States. *Present Pasts*, London, v. 2, n. 1, p. 142-168, 2010.
- BÍBLIA de Jerusalém*. 12 ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- BIDMEAD, Juley. *The Akitu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press, 2002.
- CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2019.
- GOLUB, Mitka; ZILBERG, Peter. From Jerusalem to Al-Yahudu. *Journal of Ancient Judaism*, Leiden, v. 9, n. 3, p. 312-324, 2018.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthoropos, 2004.
- HEFFELFINGER, Katie M. *I Am Large, I Contain Multitudes. Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. Leiden: Brill, 2011.
- HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*. Nova York: Columbia University Press, 2012.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- IRUDAYARAJ, Dominic. Idol-taunt and exilic identity: A Dalit reading of Isaiah 44:9-20. In: GUDME, Anne Katrine; HJELM, Ingrid. (orgs.). *Myths of Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible*. London: Routledge, 2015.
- LIPSCHITS, Oded. *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

LIVERANI, Mario. The Growth of the Assyrian Empire in the Habur/Middle Euphrates Area: a New Paradigm. *State Archives of Assyria Bulletin*, Helsinki, v. 2, n. 2, p. 81-98, 1988.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. História, Sociedade e Economia. São Paulo: Edusp, 2020.

MUCCI, Clara. *Beyond Individual and Collective Trauma: Intergenerational Transmission, Psychoanalytic Treatment, and the Dynamics of Forgiveness*. London: Karnac, 2013.

PEARCE, Laurie; WUNSCH, Cornelia. Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer. Bethesda: CDL Press, 2014.

REDE, Marcelo. Imagem da violência e violência da imagem. Guerra e ritual na Assíria (séculos IX – VII AC). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 34, n. 64, p. 81-121, 2018.

REDE, Marcelo. Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 1-16, 2019.

ROM-SHILONI, Dalit. The Untold Stories: Al-Yahūdu *and* or *versus* Hebrew Bible Babylonian Compositions. *Die Welts des Orients*, Berlin, v. 47, n. 1, p. 124-134, 2017.

SALIBA, Elias Thomé. História Cultural do Humor: Balanço provisório e perspectivas de pesquisa. *Revista de História*, São Paulo, n. 176, p. 1-39, 2017.

SILVERMAN, Jason. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. The King's Acolytes. London: T&T Clark, 2020.

TIEMEYER, Lena-Sofia. *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*. Leiden: Brill, 2011.

VAN DER TOORN, Karel. *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 2019.

WYDRA, Harald. Generations of Memory: Elements of a Conceptual Framework. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 60, n. 1, p. 5-34, 2018.

# A POLIPATRIA NO BRASIL E NO JAPÃO: COMPARANDO DIMENSÕES DA NACIONALIDADE

GABRIEL AKIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Polipatria é o nome que se dá à situação em que o indivíduo tem mais de uma nacionalidade, o que ocorre em razão da sobreposição de normas de diferentes Estados. Este estudo de caso comparativo se debruça sobre as diferentes maneiras de lidar com a polipatria no Brasil e no Japão, respectivamente representativos de uma abordagem mais e menos tolerante sobre a polipatria. É possível concluir que ambos os países apresentam essa diferença por representarem de modo mais genérico duas dimensões distintas da nacionalidade: uma como recurso humano e outra como garantidora da igualdade. Essas dimensões contrastantes podem fornecer pistas importantes na compreensão da nacionalidade na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Polipatria; Nacionalidade; Direito comparado; Direito japonês.

## 1. INTRODUÇÃO

Desde o momento em que nascemos, somos ensinados a nomear os espaços do mundo que nos cerca. O quarto, a casa, a escola são logo seguidos pela apresentação da rua, do bairro, da cidade. Em dado momento, aprendemos que vivemos num lugar chamado Brasil, e que existem outros lugares com outros nomes que não são o Brasil. Esses lugares são muitos, e cada um tem tamanho e nome diferentes. Os mapas do mundo representam esses “pedaços de terra” dividindo-os em linhas, mas essas linhas não existem fisicamente.

Pensar a totalidade do território terrestre como algo dividido em Estados é um fato relativamente recente na história, mas hoje penetra as nossas mentes de modo tão profundo que por vezes podemos nos esquecer de que essa maneira de *ver* o mundo é uma invenção. A maior parte de nós está situada numa posição que *vê* o mundo em nações, isto é, numa perspectiva internacional (ONUMA, 2016). Não apenas os territórios, mas as pessoas também são todas vistas por essa perspectiva. Quando ocorrem tragédias fora do país, é prioridade para a mídia reportar se houve brasileiros envolvidos; quando encontramos um estrangeiro no Brasil, queremos saber imediatamente de onde ele é; e quando saímos do país, tendemos a nos identificar e sermos identificados como brasileiros.

Esse liame que conecta um ser humano e um Estado-nação representado em um território é chamado nacionalidade. Esse rótulo está presente em diferentes esferas de nossas vidas, mas a definição da nacionalidade de cada indivíduo é fruto do que decide cada Estado soberano, isto é, cada Estado decide quem é seu nacional. Dessa maneira, é possível que dois ou mais Estados apontem um

---

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

mesmo indivíduo como seu nacional, o que gera polipatria. A palavra representa a situação em que um indivíduo possui mais de uma nacionalidade. Quando um mesmo indivíduo sofre os efeitos de mais de um ordenamento, pode se tornar polipátrida.

Um exemplo clássico de polipatria ocorre quando os dois modelos de nacionalidade, *ius soli* e *ius sanguinis*, se chocam. De um lado, os Estados que adotam o sistema *ius soli* concedem suas nacionalidades a todos que nasceram em seu território. De outro, os de sistema *ius sanguinis* firmam esse laço com aqueles que são filhos dos seus atuais nacionais. Se um indivíduo nasce num país de *ius soli* mas é filho de nacionais de um país de *ius sanguinis*, receberá a nacionalidade de ambos os países. Esse tipo de situação também pode ocorrer em decorrência das diversas combinações que os ordenamentos costumam fazer desses dois modelos, geralmente dando prioridade para um deles.

A partir do princípio da nacionalidade única, historicamente a polipatria era considerada um problema para o direito internacional, já que coloca em xeque questões necessárias para a hegemonia da perspectiva internacional. Se a engrenagem capitalista depende da organização dos Estados e esta, por sua vez, funciona a partir da formação de uma identidade nacional que necessariamente exclui outras pessoas colocando-as na categoria de “estrangeiros”, um polipátrida enfraquece essa lógica na medida em que é integrado e excluído ao mesmo tempo, tornando-se uma contradição. Talvez o exemplo mais sintomático dessa aversão seja a questão do serviço militar obrigatório, uma vez que um polipátrida poderá ser visto com suspeita por ambos os seus países se eles estiverem em situação de guerra (NINOMIYA, 1983).

No entanto, nas últimas décadas tem havido uma tendência cada vez maior de aceitar a polipatria, em especial nas normas internacionais firmadas entre Estados europeus. Tal cenário reflete um crescente esforço que tem sido buscado no combate à apatridia (quando o indivíduo não tem nacionalidade), o que está relacionado com o tratamento à nacionalidade como um direito humano (artigo 24 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos). Há também a consideração do prevailecimento do princípio da liberdade de nacionalidade em detrimento do princípio da nacionalidade única (TATEDA, 2019).

Assim, países como o Brasil têm considerado ser mais prudente ampliar o acesso à nacionalidade para impedir a apatridia, mesmo que isso enseje a possibilidade de um aumento dos casos de polipatria. Por outro lado, alguns países como o Japão consideram a importância do combate à apatridia, mas não deixam de empreender esforços também contra a polipatria. Isso é feito, por exemplo, por meio de normas específicas que impõem certas obrigações aos polipátridas e tentam fazê-los abandonar suas nacionalidades estrangeiras.

Considerando esse tratamento contrastante à polipatria, além do fato de que o Brasil é um país de tradição *ius soli*, enquanto o Japão tem tradição *ius sanguinis*, ao longo de um ano realizei uma pesquisa comparativa que se debruçou sobre a polipatria entre os nipo-brasileiros. Neste texto, buscarei apresentar uma das principais conclusões alcançadas na pesquisa, qual seja, a da representação de diferentes dimensões da nacionalidade que cada um desses países carrega. Em razão dos limites do artigo, a abordagem omitirá alguns aspectos das normas de nacionalidade em cada país, trazendo maior foco para o tratamento dado à polipatria nas atuais configurações legais. Após a

apresentação dos instrumentos normativos, aportarei algumas considerações sobre a construção das identidades nacionais brasileira e japonesa e finalizarei buscando compreender o que o tratamento à polipatria em cada um desses países revela sobre as dimensões que representam cada uma das suas nacionalidades.

## 2. POLIPATRIA NO BRASIL

Desde a independência, o Brasil estabelece quem são os seus nacionais em matéria constitucional, com tradição *ius soli*. Assim, desde a época do Império quem nasce no Brasil é considerado, via de regra, brasileiro. No entanto, também desde esse período as normas sobre a nacionalidade brasileira aplicam critérios subsidiários de *ius sanguinis*, mediante certos requisitos de domicílio futuro no Brasil ou de elementos funcionais, isto é, nascer no exterior sendo filho de um brasileiro a serviço do país. A partir da Constituição de 1934, a possibilidade de obter a nacionalidade brasileira mesmo nascendo no exterior foi expandida, com a dispensa do domicílio futuro no Brasil se houvesse uma opção pela nacionalidade brasileira.

Atualmente, o artigo 12 da Constituição de 1988 prevê três hipóteses para a nacionalidade brasileira originária (desde o nascimento): nascimento no Brasil, desde que os pais não sejam estrangeiros a serviço do país; nascimento no exterior com pai ou mãe brasileiro, a serviço do Brasil; e nascimento no exterior com pai ou mãe brasileiro, mediante registro ou residência futura no Brasil combinada com a opção pela nacionalidade brasileira.

Os requisitos de registro e opção já sofreram algumas alterações sob a atual Constituição, mas a última redação foi dada pela Emenda Constitucional nº 54 de 2007. Atualmente, os nascidos no exterior com pai brasileiro ou mãe brasileira serão brasileiros se: ao menos um de seus pais estiver a serviço do Brasil; não se tratando do caso anterior, houver o registro da criança em repartição brasileira competente no exterior; ou, não feito o registro, a criança vier a residir no Brasil e opte, em qualquer tempo depois de atingir a maioridade, pela nacionalidade brasileira. Todas essas situações, descritas nas alíneas “b” e “c” do artigo 12, são hipóteses de aquisição originária da nacionalidade por *ius sanguinis*.

A possibilidade de obter a nacionalidade brasileira por meio de simples registro em repartição competente no exterior foi uma mudança provocada pela Emenda Constitucional nº 54. O texto anterior, estabelecido pela Emenda Constitucional de Revisão nº 3 de 1994, dizia que os nascidos no exterior de pais brasileiros que não estivessem a serviço do Brasil deveriam necessariamente residir no país para obter a nacionalidade brasileira. Nesse cenário, muitos filhos de brasileiros nascidos em países de *ius sanguinis* que não podiam retornar ao Brasil ficaram apátridas, já que também não recebiam a nacionalidade do país em que nasciam.

Caso a criança venha a residir no Brasil sem ter sido registrada no exterior, a Constituição ainda garante que a nacionalidade brasileira seja obtida mediante o ato de opção, em qualquer tempo após a maioridade. Muito embora essa configuração seja criticada porque faz com que aquele que voltou ao Brasil fique apátrida até atingir os 18 anos (DOLINGER; TIBURCIO, 2020), tanto opção

quanto registro são mecanismos que ampliam o acesso à nacionalidade brasileira com o objetivo de prevenir a apatridia. O outro lado da moeda é que, se há mais acessos à nacionalidade brasileira, mais pessoas que vêm a obter outras nacionalidades originárias também poderão vir a ser brasileiras, tornando-se polipátridas.

Outro aspecto que interessa ao levantamento das hipóteses de polipatria entre os brasileiros é o fato de que a naturalização em outro país nem sempre leva à perda da nacionalidade brasileira. Conforme o artigo 12, § 4º, II, “b”, da Constituição, não deixa de ser brasileiro quem adquire outra nacionalidade no caso “de imposição de naturalização, pela norma estrangeira, ao brasileiro residente em estado estrangeiro, como condição para permanência em seu território ou para o exercício de direitos civis” (BRASIL, 1988). Assim, alguns brasileiros que se naturalizam no exterior podem se tornar polipátridas.

Como demonstrei de maneira mais detalhada em minha pesquisa, esse cenário reflete uma tendência histórica de ampliação do acesso à nacionalidade brasileira, num conjunto de normas que tem o *ius soli* como base mas que hoje usa o *ius sanguinis* praticamente com o mesmo nível de importância. Assim, o Brasil opta por combater a apatridia e dar mais margens à polipatria, o que fez o Superior Tribunal de Justiça falar inclusive em um “direito constitucional à dupla cidadania”<sup>2</sup> (BRASIL, 2016, p. 9) como reflexo do artigo 12, § 4º, II, “a”, da Constituição, que impede a perda da nacionalidade brasileira como resultado do reconhecimento de outra nacionalidade originária.

### 3. POLIPATRIA NO JAPÃO

Desde sua primeira constituição, em 1889, o Japão teve basicamente três textos normativos sobre a nacionalidade. As duas constituições do Japão (1889 e 1946) delegaram as normas de nacionalidade à lei infraconstitucional, e ambas as Leis de Nacionalidade que se seguiram (1899 e 1950) adotaram o critério do *ius sanguinis a patre*, isto é, consideraram que os japoneses são aqueles nascidos de pai japonês, independentemente da mãe. Até a reforma de 1984, que introduziu a última grande mudança na Lei de Nacionalidade, o *ius sanguinis a matre*, situação em que a filiação materna dá direito à nacionalidade, era aplicado apenas de maneira subsidiária (em caso de desconhecimento ou apatridia do pai).

A redação original da Lei de Nacionalidade de 1950 foi bastante criticada por estar em conflito com o princípio da igualdade de gêneros estabelecido na Constituição de 1946. Contudo, foi apenas a partir da década de 1970 que movimentos sociais conseguiram pressionar a cena política o suficiente para iniciar um processo que levaria à mudança da legislação e à aceitação de ambos os critérios *ius sanguinis a patre* e *a matre*. Essa pressão estava inserida também em um cenário cuja maior parte dos países de *ius sanguinis*, outrora exclusivamente *a patre*, estavam revisando suas legislações e incluindo o *ius sanguinis a matre*. Em 1980, o Japão assinou a Convenção sobre a Eliminação de

---

<sup>2</sup> Tecnicamente, não se trata de dupla cidadania, mas dupla nacionalidade. A confusão entre os termos parece ter origem nos Estados Unidos (DOLINGER; TIBURCIO, 2020).



Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (1979), que determinava em seu artigo 9º que às mulheres seriam outorgados os mesmos direitos que os homens tinham sobre a nacionalidade dos filhos, iniciando o processo de reforma legislativa (HOSOKAWA, 1985).

Nessa situação, uma das maiores preocupações do governo foi com relação à ampliação das possibilidades de polipatria. Se antes o *ius sanguinis a patre* era regra em praticamente todos os países que seguiam o critério sanguíneo, com a exigência da Convenção de 1979 o filho de uma mulher japonesa com um homem estrangeiro poderia gerar um polipátrida entre dois países de *ius sanguinis*, o que antes era considerado improvável. Tal evidência preocupava o governo japonês, que então aproveitou a ocasião da reforma para introduzir o chamado sistema de escolha da nacionalidade (*kokuseki sentaku seido*). Assim, embora a mudança legislativa tenha sido fruto de uma iniciativa que amalgamou movimentos feministas, pais de apátridas e pessoas envolvidas em casamentos internacionais, a partir de certo ponto o governo passou a encabeçar uma proposta que visava também ao combate à polipatria, o que foi referenciado como um dos principais objetivos da reforma (HOSOKAWA, 1985).

O artigo 14 da atual Lei de Nacionalidade determina que todo japonês que tiver obtido outra nacionalidade deverá escolher uma delas até certo prazo. Para os polipátridas japoneses que chegaram a essa condição antes dos 18 anos (tipicamente, por aquisição originária de nacionalidade estrangeira), a escolha deve ser feita antes de completarem 20 anos. Para os que se tornam polipátridas japoneses depois dos 18 anos, o prazo é de dois anos após a obtenção desse status (por exemplo, alguém que adquire a nacionalidade de um outro país sem perder a nacionalidade japonesa aos 30 anos terá até os 32 anos para realizar a escolha).

Assim, ao contrário da opção e do registro, que são mecanismos que ficam à disposição do filho de brasileiro para que o direito à sua nacionalidade seja efetivado, a escolha é um “mecanismo de coerção à nacionalidade única”<sup>3</sup> (KOKUSAIKEKKON O KANGAERU KAI, 1991, p. 2-3, tradução nossa) para cassar uma das filiações nacionais de quem já é polipátrida. Dessa maneira, se escolher a nacionalidade estrangeira, o indivíduo perde o status de japonês e normalmente deixa de ser polipátrida. O caso inverso, no entanto, é mais complexo. Se cada país é livre para determinar suas normas de nacionalidade, teria o Japão o poder para confiscar a nacionalidade estrangeira de um polipátrida japonês que escolhe a nacionalidade japonesa?

Segundo o artigo 16 da Lei de Nacionalidade, “o nacional japonês que fez a declaração de escolha deve *se esforçar* para deixar a nacionalidade do país estrangeiro”<sup>4</sup> (JAPÃO, 1984, tradução nossa, grifo nosso). O entendimento da doutrina é de que essa obrigação de esforço não tem valor coercitivo (EGAWA; YAMADA; HAYATA, 1997), pois qualquer um pode alegar que está “se esforçando” sem efetivamente realizar atos práticos. O esforço é uma conduta difícil de ser

---

3 No original: “単一国籍強制のメカニズム” (KOKUSAIKEKKON O KANGAERU KAI, 1991, p. 2-3).

4 No original: “選択の宣言をした日本国民は、外国の国籍の離脱に努めなければならない” (JAPÃO, 1984, grifo nosso).

evidenciada, e mais difícil ainda é provar a sua ausência, o que teria de ser feito para se acusar um polipátrida de faltar com seu dever. Além disso, a norma não prevê sanção para quem supostamente infringir esse dever-ser, e até o porta-voz do governo à época do processo legislativo ressaltou que a norma tem caráter meramente orientador (MORIKI, 1995).

Se o dever de se esforçar para deixar a nacionalidade estrangeira é apenas uma “orientação”, o dever de apresentar uma “declaração de escolha” perante as autoridades japonesas é tratado de maneira bastante séria pela Lei. Mesmo que, na prática, essa “escolha” não se concretize em efetivo abandono da nacionalidade estrangeira, apresentar um formulário afirmando “escolho a nacionalidade do Japão e abandono a nacionalidade do país estrangeiro”<sup>5</sup> (JAPÃO, 1985, tradução nossa) dentro do prazo estipulado é obrigação do japonês que possui nacionalidade estrangeira. Se esse ato não for cumprido, a Lei prevê a possibilidade de intimação do polipátrida por parte do Ministério da Justiça (artigo 15). Caso deixe passar o prazo dessa intimação – que pode ser feita por publicação no diário oficial do governo se o endereço do intimando for desconhecido –, o polipátrida *perde* sua nacionalidade japonesa.

Assim, muito embora não consiga erradicar a polipatria, o sistema de escolha exerce uma função de pressão sobre os polipátridas japoneses conforme ameaça o confisco do seu vínculo com o Japão. A depender do país, a nacionalidade estrangeira também pode ser perdida se a jurisdição entender que a declaração de escolha é semelhante a uma “aquisição voluntária” da nacionalidade japonesa. A complexidade das normas do sistema de escolha impede a fácil compreensão dos polipátridas sobre os seus deveres e direitos, levando-os a uma constante sensação de “ilegalidade”, o que é reforçado por um senso comum de rejeição à polipatria na sociedade japonesa (KOKUSAIKEKKON O KANGAERU KAI, 1991, p. 83-84).

Além de buscar – mesmo que de forma limitada – combater a polipatria por meio do sistema de escolha, o Japão veio ampliando ao longo da história a aplicação do chamado sistema de reserva da nacionalidade (*kokuseki ryuuho seido*). Se a escolha combate a polipatria depois que ela já existe, a reserva tenta prevenir sua existência desde o nascimento, estabelecendo um prazo bastante apertado para que o japonês polipátrida nascido no exterior faça uma “declaração de reserva”. Por meio de seus pais, o japonês que nasce no exterior e obtém outra nacionalidade originária deve “reservar” sua nacionalidade japonesa dentro de três meses. Se essa reserva não é feita, a nacionalidade japonesa que seria obtida por filiação é perdida de maneira retroativa desde o ato do nascimento, o que faz com que o filho de um japonês seja considerado como alguém que sempre foi e sempre será estrangeiro.

O artigo 12 da Lei de Nacionalidade, que dispõe sobre o sistema de reserva, foi acusado de inconstitucional perante a Suprema Corte japonesa. Em 2015, no entanto, o órgão defendeu o dispositivo afirmando que ele busca “evitar nos limites do possível a múltipla nacionalidade, apontada

---

5 No original: “日本の国籍を選択し、外国の国籍を放棄します” (JAPÃO, 1985).

como danosa do ponto de vista da ordem nacional interna e de outros”<sup>6</sup> (JAPÃO, 2015, p. 3, tradução nossa). Dessa maneira, muito embora o Japão seja um país de *ius sanguinis*, o solo não deixa de ser um elemento considerado na aplicação concreta das normas de nacionalidade. Essa consideração, como se vê, ocorre apenas quando se pondera sobre a exclusão da nacionalidade de um polipátrida, mas não na sua integração. A reserva (ou a falta desse ato) pode ser apontada como o principal motivo pelo qual os descendentes de japoneses no Brasil estão impedidos hoje de acessar a nacionalidade de seus antepassados.

Assim, embora seja verdade que “a Lei de Nacionalidade não consegue deixar de admitir a existência da polipatria”<sup>7</sup> (KONDO, 2019, p. 183, tradução nossa), o esforço do Estado japonês em diminuir ao máximo as suas possibilidades é visível. Podemos dizer que o Japão admite a polipatria “a contragosto”, apenas porque não consegue invadir a soberania de outros Estados para cassar as nacionalidades estrangeiras dos polipátridas japoneses.

#### 4. NACIONALIDADE COMO GARANTIDORA DA IGUALDADE

Uma das interpretações para o processo histórico que levou o Japão a ter forte resistência contra a polipatria é a compreensão de que o país é constituído por uma “etnia homogênea que desde a unificação nacional na antiguidade possui língua, cultura e história únicas”<sup>8</sup> (HOSOKAWA, 1985, p. 8, tradução nossa). Diversos autores têm chamado a atenção para o fato de que essa mentalidade é ideológica, não apenas porque a entrada de estrangeiros no Japão tem aumentado desde o crescimento econômico da segunda metade do século XX, mas também porque os próprios “japoneses étnicos” englobam uma diversidade de características físicas e culturais alheias a essa narrativa nacionalista, dentre as quais se destacam aquelas dos povos ainu e okinawano. Segundo Oguma (1995), esse “mito da nação homogênea” ganhou terreno apenas a partir da derrota japonesa na II Guerra Mundial, quando o Japão desejou se apresentar como uma nação pacífica e isolada, em contraste com o expansionismo colonialista que teve como política do final do século XIX à primeira metade do século XX.

Com a ocupação do território japonês pelas forças aliadas e a elaboração de uma nova Constituição sob a tutela dos Estados Unidos, a historiografia japonesa colocou no “pós-Guerra” uma espécie de ponto zero da história do Japão, que oblitera o passado colonialista do país e rerepresenta o nacionalismo japonês como pacífico e democrático (KANG, 1996, p. 122-125). Nesse novo Japão, a nacionalidade atua como um importante vínculo que fornece direitos básicos para a população, outrora oprimida sob um regime autoritário. Com o crescimento econômico acelerado que atravessa

---

6 No original: “内国秩序等の観点からの弊害が指摘されている重国籍の発生をできる限り回避すること” (JAPÃO, 2015, p. 3).

7 No original: “国籍法は重国籍の存在を認めざるを得ないのである” (KONDO, 2019, p. 183).

8 No original: “古代統一国家成立以来単一の言語、文化、歴史を有する単一民族” (HOSOKAWA, 1985, p. 8).

a segunda metade do século XX no país e o estabelecimento de um Estado de bem-estar social relativamente sólido, “ser japonês” passa a significar fazer parte da *ichioku sou chuuryuu* (literalmente, “classe média de 100 milhões de pessoas”), termo que passou a descrever um Japão sem pobreza (SANTOS, 2020, p. 10-11).

Essa lógica está de acordo com a ideia de um nacionalismo destruidor das hierarquias estamentais e garantidor da igualdade. Na origem da nação no pensamento político europeu, a promessa liberal proclamava a edificação de um Estado que trataria seus integrantes como homogêneos, membros de um único povo, significando o fim dos privilégios da sociedade feudal e a conquista da liberdade individual como direito humano para todos os cidadãos (nacionais). Como afirma Hobsbawm (1990), a nação surgiu com a promessa de ser uma unidade viável para o desenvolvimento da modernidade sob o capitalismo, em que a liberdade individual se tornava central e os indivíduos tinham direitos de resistir às autoridades do Estado. Nesse sentido, a hegemonia da perspectiva internacional significa a necessidade de todos os indivíduos do mundo se verem representados em uma dessas unidades, o que se dá por meio do vínculo da nacionalidade.

Por outro lado, conforme são ampliados os direitos básicos da população japonesa, um custo maior existe para a sustentação desse Estado de bem-estar social. Nessa ótica, quanto mais japoneses existem, mais difícil se torna a garantia da igualdade digna entre as pessoas dessa sociedade, já que a ampliação dos direitos humanos vai aumentando cada vez mais a carga do dever de proteção do Estado perante seus nacionais. Na ideia da nacionalidade como um “direito para direitos”, o Estado japonês busca restringir o acesso à sua nacionalidade para poder traçar de maneira clara a fronteira entre nacional e estrangeiro, potencializando ao máximo os direitos dos japoneses enquanto se livra de ter de proteger os não-japoneses.

Dessa forma, compreendo que o Japão representa uma dimensão da nacionalidade que

[...] corresponde logicamente a um discurso que promete a nação como garantidora da igualdade. Podemos dizer que esse é o ponto de vista de um indivíduo que através do status de nacional busca fazer parte de um Estado porque acredita que essa espécie de “agente supremo” poderá lhe alçar à condição de sujeito de direitos, em posição de igualdade com os seus semelhantes. Esta é a nacionalidade como “direito para direitos”, resultante de um nacionalismo “de baixo para cima”. (AKIRA, 2021, p. 87)

## 5. NACIONALIDADE COMO RECURSO HUMANO

A narrativa japonesa sobre a composição étnica de seu Estado era bastante diferente antes de 1945. Na expansão sobre o leste da Ásia, o Japão buscou, por vezes, reduzir ou apagar a condição de colônia de territórios, como Coreia e Taiwan, proclamando-os como parte comum do “território nacional”. Consoante avançava a empreitada colonialista, foi ganhando força, nos estudos sociais japoneses, a “teoria da nação heterogênea”, que fazia apelos ao passado para dizer que a composição populacional japonesa sempre havia sido diversa. Nesse cenário, o discurso hegemônico tentava expandir a “fronteira do ‘japonês’” (OGUMA, 1998), integrando coreanos e taiwaneses à nação.

Essa integração era dada por meio de atribuições autoritárias do status de nacional japonês aos colonizados, sem, no entanto, serem concedidos os direitos políticos que os japoneses do arquipélago possuíam. Ao regime do Grande Império do Japão, nome oficial do país à época, interessava apenas exigir os deveres que essas pessoas adquiriam ao se vincular ao Estado japonês. Sob o discurso de que os colonizados ainda não estavam suficientemente assimilados, a nacionalidade como “direito para direitos” era limitada, restando apenas o seu lado como “dever para deveres”. Com isso, o Império buscava utilizar esses nacionais como recursos humanos, sem lhes permitir a contrapartida do exercício da cidadania.

Tal situação representa como o “Estado real” conserva uma distribuição desigual de direitos que supostamente não existiria no “Estado ideal” (OGUMA, 1998, p. 642). A nacionalidade, aqui, desempenha um papel importante de vínculo constitutivo da unidade básica que forma a nação, isto é, o nacional. Se não é possível existir Estado-nação sem um quadro de nacionais, a reprodução desse vínculo em novos seres humanos (pelo *ius soli* ou pelo *ius sanguinis*) é imperativa para a manutenção do órgão soberano. O aumento do número de japoneses situados em territórios expandidos, portanto, significava o aumento e a sobrevivência do próprio Estado japonês em seu modelo imperialista.

Essa maneira de pensar a nacionalidade é bastante semelhante à maneira como o Brasil vem historicamente abordando o assunto, como podemos observar nas sucessivas políticas de imigração a partir do final do século XIX. Lesser (2015) analisa que a substituição da força de trabalho dos escravizados pela força de trabalho dos imigrantes foi acompanhada de um discurso que colocava nestes últimos a esperança da construção de um novo Brasil, um país do futuro. Em uma ideologia que se serve de elementos do chamado mito da democracia racial, a invenção da brasilidade utiliza os imigrantes para proclamar o sucesso de uma nação composta por pessoas de diferentes origens, todas “misturadas” e tornadas brasileiras.

Nesse quadro, integrar o imigrante e facilitar tanto o seu processo de naturalização quanto o acesso à nacionalidade brasileira pelos seus descendentes são políticas que levam a uma visão pouco rigorosa da polipatria. A polipatria foi pouco combatida na história da nacionalidade brasileira, porque essa nação se edificou sabendo que os brasileiros “do futuro”, que iriam embranquecer e reformar a classe trabalhadora do país, tinham originalmente outras nacionalidades e precisavam ser assimilados como brasileiros. “A imigração representava, como ainda representa, a criação de um futuro superior para o Brasil” (LESSER, 2015, p. 29).

O Brasil, portanto, representa

[...] uma outra dimensão da nacionalidade, que corresponde à lógica de que o nacional é a unidade básica constitutiva do Estado e que como tal precisa ser reproduzido. Esse é o ponto de vista dos dirigentes do Estado-nação, interessados em potencializar ao máximo os recursos humanos que possui através da reprodução da nacionalidade. Quanto mais nacionais forem produzidos, maior o contingente de recursos humanos. Nesse sentido, a nacionalidade também pode ser entendida como um “dever para deveres”, como consequência de um nacionalismo “de cima para baixo”. (AKIRA, 2021, p. 88)

Assim, enquanto o Japão restringe o direito à sua nacionalidade, apresentando-a como garantidora da igualdade, o Brasil amplia esse direito em prol da obtenção de recursos humanos. Compreendida essa análise, concluiremos agora retomando os principais pontos deste estudo.

## 6. CONCLUSÃO

Neste artigo, demonstrei que as normas de nacionalidade no Japão são muito mais rigorosas sobre a polipatria do que as normas brasileiras, que ampliam o acesso à nacionalidade para combater a apatridia. Por meio de dois mecanismos, o sistema de reserva e o sistema de escolha, demonstrei que o Japão chega a usar elementos fora da sua tradição *ius sanguinis* para tentar cassar a polipatria. O Brasil, por outro lado, utiliza dos institutos do registro e da opção para deixar disponível o acesso à nacionalidade brasileira como condição suspensiva, isto é, sem prazo que faça cessar esse direito.

Essa comparação, observada pelas óticas do mito da nação homogênea no Japão e da invenção da brasilidade por meio da figura do imigrante, revela dois exemplos contrastantes na maneira de lidar com a nacionalidade. De um lado, ela é um vínculo que garante direitos básicos, homogeneizador de uma população e, conseqüentemente, destruidor de privilégios – ao menos na aparência legal. Essa dimensão, que costuma ser tratada como um lado “positivo” do nacionalismo, não consegue existir sem o outro lado da moeda que é a necessária exclusão dos estrangeiros. Ou seja, a nacionalidade como garantidora da igualdade só pode ocorrer pela demarcação clara da fronteira, que permite ao Estado tratar de maneira igualitária os seus nacionais enquanto vê os estrangeiros em nível desigual.

De outro lado, a nacionalidade é um vínculo que garante a sobrevivência do Estado-nação na medida em que reproduz a unidade básica que o constitui, o nacional. Pelo fortalecimento não só do vínculo vertical (Estado-indivíduo) mas também do vínculo horizontal (indivíduo-indivíduo), o sentimento nacionalista atua em favor de um poderoso controle da elite dirigente da nação. Isso porque, se a ficção de um Estado ideal faz os nacionais se enxergarem como semelhantes, dispostos até mesmo a morrerem por sua “pátria”, o Estado real se aproveita desse sentimento para potencializar a força de desenvolvimento representada nos recursos humanos que são seus nacionais. Nessa dimensão, o Estado se beneficia da integração de novos nacionais e até mesmo de nacionais polipátridas. Há uma relação de excelente custo-benefício quando o montante de força militar, mão-de-obra, capacidade contributiva, ocupação territorial etc. é maior do que o custo existente para o fornecimento de direitos básicos a essa população.

O que é melhor: restringir o acesso à nacionalidade para conceder direitos básicos em plenitude ou ampliá-lo, inclusive com polipátridas, mas tendo a contrapartida da dificuldade de garantir essa homogeneidade? Fortalecer a noção da nacionalidade, tal qual um direito humano pode mesmo concretizá-la como um “direito para direitos” ou ensejará uma postura mais autoritária dos Estados sobre seus nacionais, impondo um “dever para deveres”? Ou ainda, teria o modelo que nos faz enxergar o mundo dividido em Estados demonstrado sua falência?

Essas perguntas, embora extrapolem os objetivos desta pesquisa, são importantes para pensarmos a nacionalidade atualmente. Este estudo comparado entre Brasil e Japão traz um modelo de dimensões da nacionalidade que, apesar de encontrar limites para ser generalizado, certamente vislumbra relevantes faces desse vínculo num planeta globalizado e sob o discurso dos direitos humanos universais. A polipatria, enquanto um tema que contraria a perspectiva internacional por definição, foi o fio condutor que possibilitou encontrar as contradições e complexidades da nacionalidade. Situada no entre, no plural e no híbrido, esse fenômeno pode vir a ser múltiplo criador de um outro pensar sobre o Estado-nação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKIRA, Gabriel. *A polipatria entre os nipo-brasileiros: um estudo de caso através do direito comparado*. 2021. Monografia (Iniciação Científica em Direito Comparado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, 2016. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 2 jul. 2020.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso Especial nº 1.310.088/MG*. Recurso especial. Registro civil. Nome civil. Retificação. Dupla cidadania. Adequação do nome brasileiro ao italiano. Alteração do sobrenome intermediário. Justa causa. Princípio da simetria. Razoabilidade do requerimento. Segunda Seção. Relator: Ministro Paulo de Tarso Sanseverino, 17 maio 2016. Brasília, DF: Superior Tribunal de Justiça, 2018. Disponível em: [https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num\\_registro=201200380148&dt\\_publicacao=19/08/2016](https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201200380148&dt_publicacao=19/08/2016). Acesso em: 26 fev. 2021.

DOLINGER, Jacob.; TIBURCIO, Carmen. *Direito internacional privado*. 15. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

EGAWA, Hidebumi; YAMADA, Ryouichi; HAYATA, Yoshirou. *Kokusekihō*. 3. ed. Tóquio: Yuhikaku, 1997.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOSOKAWA, Kiyoshi. Kaisei Kokusekihō no gaiyou. In: HOUMUSHOU MINJIKYOKUNAI HOUMUKENKYUUKAI. (org.). *Kaisei Kokusekihō/ Kosekihō no kaisetsu*. Tóquio: Kin'yuu Zaisei, 1985.

JAPÃO. Houmushou. *Kokuseki sentaku no todokede (Nihon kokuseki no sentaku sengen o suru baai)*. Tóquio, 1985. Disponível em: <http://www.moj.go.jp/ONLINE/NATIONALITY/6-4-1.html>. Acesso em: 2 jul. 2021.

JAPÃO. Saikou Saibansho. *Heisei 25 Nen Dai 230 Gou Kokuseki Kakunin Seikyuu Jiken*. Honken joukoku o kikyaku suru. Joukoku hiyou wa joukokuninra no futan to suru. Terceira Seção. Relator: Takehiko Ootani. 10 mar. 2015. Tóquio: Saikou Saibansho, 2015. Disponível em: [https://www.courts.go.jp/app/files/hanrei\\_jp/928/084928\\_hanrei.pdf](https://www.courts.go.jp/app/files/hanrei_jp/928/084928_hanrei.pdf). Acesso em: 7 jul. 2021.

JAPÃO. *Shouwa 59 Nen 5 Gatsu 25 Nichi Houritsu Dai 45 Gou*. Kokusekihō oyobi Kosekihō no Ichibu o Kaisei Suru Houritsu. Tóquio, 1984. Disponível em: [https://www.shugiin.go.jp/Internet/itdb\\_housei.nsf/html/houritsu/10119840525045.htm](https://www.shugiin.go.jp/Internet/itdb_housei.nsf/html/houritsu/10119840525045.htm). Acesso em: 1 abr. 2021.

KANG, Sang-jung. *Orientalizumu no kanata e: kindai bunka hihan*. Tóquio: Iwanami, 1996.

KOKUSAIKEKKON O KANGAERU KAI. *Nijuukokuseki*. Tóquio: Jiji Tsuushinsha, 1991.



KONDO, Hironori. Kokusekihou no yomikata, kangaekata. *In: KOKUSEKIMONDAI KENKYUUKAI. (org.). Nijuukokuseki to Nippon.* Tóquio: Chikuma Shinsho, 2019.

LESSER, Jeffrey. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração.* São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MORIKI, Kazumi. *Kokuseki no arika: boodaaresu jidai no jinken to wa.* Tóquio: Akashi Shoten, 1995.

NINOMIYA, Masato. *Kokusekihou ni okeru danjobyoudou: hikakuhouteki ikkousatsu.* Tóquio: Yuhikaku, 1983.

OGUMA, Eiji. *Tan'itsuminzokushinwa no kigen: "nihonjin" no jigazou no keifu.* Tóquio: Shin'yousha, 1995.

OGUMA, Eiji. *"Nihonjin" no kyokai: Okinawa, Ainu, Taiwan, Chousen. Shokuminchi shihai kara fukki undou made.* Tóquio: Shin'yousha, 1998.

ONUMA, Yasuaki. *Direito internacional em perspectiva transcivilizacional: questionamento da estrutura cognitiva predominante no emergente mundo multipolar e multicivilizacional do século XXI.* Belo Horizonte: Arraes, 2016.

SANTOS, Yumi Garcia dos. As mulheres em tempos de crise: "situação fronteira" das mães chefes de família monoparental no Japão. *Japão e catástrofes: para refletir sobre o Japão frente às adversidades, em tempos de pandemia do coronavírus.* São Paulo, 2020. Disponível em: <https://fjisp.org.br/estudos-japoneses/artigo/serie-especial-de-ensaios-as-mulheres-em-tempos-de-crise/>. Acesso em: 27 out. 2020.

TATEDA, Akiko. Kokuseki o meguru sekai no chouryuu. *In: KOKUSEKIMONDAI KENKYUUKAI. (org.). Nijuukokuseki to Nippon.* Tóquio: Chikuma Shinsho, 2019.

# FUNES, O MEMORIOSO: AS DISTORÇÕES DA MEMÓRIA E A IMPORTÂNCIA DO ESQUECIMENTO

GIOVANNA ROCHA DELELA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa o conto Funes, o Memorioso, publicado em 1944 por Jorge Luis Borges (1899-1986), e enfoca a temática da memória e do esquecimento. Nosso objetivo é analisar a memória do personagem Irineu Funes, questionando sua adequação às características básicas da memória humana. Primeiramente, retoma-se as interpretações e reflexões antes feitas sobre o conto, no que tange à temática da memória. Em seguida, será feita uma reflexão sobre as características da memória humana e o importante papel cumprido pelas suas distorções e pelo esquecimento. Por fim, será feita uma equiparação entre a memória humana e a memória de Irineu Funes, concluindo-se que são essencialmente distintas, e que a memória de Funes mais se assemelha a um meio de registro: armazena tudo sem seleção. Uma vez que Funes é privado daquilo que o constitui como ser humano, o resultado é a sua desumanização.

**Palavras-chave:** Funes, O Memorioso; Jorge Luis Borges; Memória e esquecimento.

## 1. INTRODUÇÃO

Neste artigo, trataremos do conto Funes, o Memorioso, escrito por Jorge Luis Borges (1899-1986) e publicado pela primeira vez em 1944, no livro *Ficciones*. Exploraremos algumas das interpretações já realizadas e, em seguida, refletiremos sobre as características da memória e do esquecimento, para nos aprofundarmos no conto em questão.

A narrativa trata de Irineu Funes, uruguaio que desde jovem tinha uma capacidade impressionante de memória e percepção: sempre se lembrava de nomes próprios e conseguia dizer as horas sem consultar o relógio. Após um acidente que o deixou paralítico, a já impressionante memória de Funes tornou-se infalível: nada escapava à sua memória, assim como à sua percepção.

Nós, de uma olhadela, percebemos três copos em cima de uma mesa; Funes, todos os rebentos e cachos e frutos que comporta uma parreira. Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer de trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois e podia compará-las na lembrança com as listras de um livro espanhol encadernado que vira somente uma vez e com as linhas da espuma que um remo sulcou no rio Negro na véspera da batalha do Quebracho. (BORGES, 1997, p. 114)

No entanto, a incapacidade de esquecer não é a virtude que pode parecer à primeira vista. A memória sobre-humana condenou Funes a uma existência em que tudo é particular e nenhuma ideia geral pode ser formulada. Funes gostaria, por exemplo, de nomear de forma diferente não só cada

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil.

objeto, mas cada vez que se lembrou dele. Da mesma forma, para ele a lembrança de um momento irrelevante era tão viva quanto a de uma grande dor ou emoção. Num cenário sem seleção, sem generalização, o narrador conclui:

Havia aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos. (BORGES, 1997, p. 116-7)

Partindo dos intérpretes e das reflexões realizadas acerca da memória e do esquecimento, refletiremos sobre a memória do personagem Irineu Funes. Por que é importante esquecer? Quais são as características básicas da memória humana? A memória de Funes se adequa a tais características? São algumas das questões com as quais nos defrontaremos ao longo do trabalho.

## 2. OS INTÉRPRETES DE FUNES

Foram muitos os pensadores que se debruçaram sobre Funes, o Memorioso, e diversas foram suas conclusões. Parte desses pensadores adota uma visão otimista a respeito da memória infalível de Irineu Funes, como Shapiro, que considera o personagem um guardião da imutabilidade e, portanto, do conhecimento e da verdade (SHAPIRO, 1985). Para esse autor, a mente humana generaliza porque não consegue evitar; portanto Funes, que teria algo de divino, estaria à frente das outras mentes ao abandonar a generalização. Funes, o memorioso, seria responsável pela estabilidade, pelo passado e pelo presente (SHAPIRO, 1985).

Contudo, a maioria dos pensadores discordaria da visão otimista de Shapiro. Muitos creem que a narrativa de Borges, à primeira vista elogiosa – “[...] recordo-o (não tenho direito de pronunciar esse verbo sagrado, somente um homem na Terra teve direito)” (BORGES, 1997, p. 109) –, na verdade aponta os problemas que decorreriam de uma memória infalível, como o próprio narrador vai indicando ao longo do texto. Cada vez mais, a narrativa elogiosa vai se tornando depreciativa, até a explicitação da suspeita de que Funes “não era muito capaz de pensar.” (BORGES, 1997, p. 116-7).

Segundo Schwartz (2000, *apud* DURLO, 2018), Funes desconhece algo imprescindível para a memória: o esquecimento. Para Durlo (2018), a memória sobre-humana imobiliza o personagem, que se torna incapaz de pensar e agir. Autores como Bell-Villada (1981), Sturrock (1977) e Shaw (1976) apontam que o personagem padece de uma incapacidade de ação, infortúnio e inaptidão para o pensamento (SHAPIRO, 1985, *apud* DURLO, 2018). Como podemos ver, abundam as interpretações de que o esquecimento é uma virtude muito maior do que a memória infalível.

Há autores que fizeram conexões entre o conto de Borges e o pensamento de importantes intelectuais que refletiram sobre a memória e o esquecimento. É o caso de Kreimer (2000), que acredita haver uma relação entre Funes, o Memorioso e as ideias propostas por Nietzsche em *Da Utilidade e do Inconveniente da História para a Vida*. Na obra, Nietzsche condena o historicismo pela

saturação da memória e, conseqüentemente, o impedimento da ação. Segundo o pensador, o esquecimento é necessário para que se viva melhor, e nisso a filósofa Kreimer enxergou um paralelo com o conto de Borges. Para ela, Funes representa o sujeito moderno, bombardeado por uma torrente de informações que dificultam o pensamento reflexivo (KREIMER, 2000).

Outros, como J. Martin, creem que Funes, o Memorioso está mais relacionado a outro pensador: Henri Bergson, cuja obra *Matéria e Memória* postula que o corpo é um centro de ação. Segundo o pensador, nosso cérebro coordenaria um movimento entre passado e presente, prolongando as lembranças sobre as quais é possível atuar, de forma que elas se tornam novamente percepções (BERGSON, 1999). À luz dessas ideias, Martin afirma que um homem como Funes, impossibilitado de agir pela paralisia física, não precisaria que o cérebro selecionasse as memórias úteis, e assim teria acesso à sua memória completa. Segundo Bergson, é lidando com a matéria que desenvolvemos nosso esforço de concentração, e assim nossa capacidade intelectual. É o caso de Funes: paralítico, ele não age (não lida com a matéria) e, por isso, não precisa realizar nenhum esforço de concentração, do que decorreria sua inaptidão para ideias gerais (MARTIN, 2005).

Vemos que muitas foram as reflexões acerca de Funes, o Memorioso, pois o conto é de tal riqueza que permite interpretações as mais diversas. Sendo assim, continuaremos a refletir sobre ele, valendo-nos de mais teorias sobre a memória e o esquecimento para nos aprofundarmos no curioso personagem Irineu Funes.

### 3. MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E FUNES, O MEMORIOSO

Em seu prólogo à segunda parte de *Ficções*, Jorge Luis Borges declarou que o conto Funes, o Memorioso é uma metáfora da insônia (BORGES, 1997). Porém, isso não significa, como frisou Shapiro (1985), que devemos evitar nos aventurarmos por leituras outras, como as dos autores acima elencados, que enfocam a memória e o esquecimento. Com efeito, é isso que faremos a seguir, a começar por uma reflexão sobre a memória e suas principais características.

David Lowenthal, que assim diverge de Bergson, afirma ser importante desmistificar a ideia de que a memória seria um armazém que grava todas as lembranças permanentemente: para ele, esquecer é inevitável, e mesmo desejável, pois agir de forma eficaz requer uma memória seletiva, que esquece o que deixou de ser importante. Nessa tônica, o autor faz a seguinte afirmação:

As lembranças precisam ser continuamente descartadas e combinadas; somente o esquecimento nos possibilita classificar e estabelecer ordem no caos. “Uma importante condição para o lembrar”, como coloca Whitrow [em *The Natural Philosophy of Time*, 1981], “é nossa capacidade de esquecer.”. (LOWENTHAL, 1998, p. 95)

Já de início percebemos que essa ideia está em consonância com o que vemos no conto de Borges: um homem incapaz de esquecer é um homem incapaz de pensar. Afinal, pensar consiste em fazer classificações, encontrar semelhanças, atribuir significados. Com uma mente saturada, Funes é incapaz de ver convergências entre suas lembranças e, assim, incapaz de refletir sobre elas. Ele nunca

conseguiria, por exemplo, encontrar características comuns entre os mil anos que vão do século V ao XV e assim classificá-los como um único período, a Idade Média. Para ele, duas guerras medievais seriam tão diferentes entre si quanto são distintas da Segunda Guerra Mundial. Cada segundo é totalmente distinto do anterior. Para pensar, é imprescindível esquecer diferenças, hierarquizar, generalizar... e, dessa forma, atribuir significados às experiências.

Além da essencialidade do esquecimento, Lowenthal aponta que as lembranças têm um papel importante em temas como a História e a formação da identidade. A razão disso não é que memória e passado sejam correspondentes, porque não são. A memória é constantemente reajustada para se adequar às nossas necessidades presentes. Cada ato de lembrar ou de contar uma lembrança a altera, e isso, segundo Lowenthal, não é repreensível: é necessário, pois a relevância da memória está em relacionar passado e presente (LOWENTHAL, 1998).

Assim, Lowenthal conclui que a função da memória não é registrar experiências anteriores, mas reconstruí-las, já que o ser humano distorce e manipula o passado, mas também dá sentido a ele, conforme afirma o autor:

Lembranças não são reflexões prontas do passado, mas reconstruções ecléticas, seletivas, baseadas em ações e percepções posteriores e em códigos que são constantemente alterados, através dos quais delineamos, simbolizamos e classificamos o mundo à nossa volta. (LOWENTHAL, 1998, p. 103)

Voltando ao conto, percebemos uma discrepância entre o memorioso e as ideias enunciadas acima. Irineu Funes tinha mais recordações sozinho do que tiveram juntos todos os homens que andaram sobre a terra. Sua memória era mais que espantosa, era total. Diferentemente do que postula Lowenthal sobre a memória humana, Funes nada esquecia e nada alterava, uma vez que sua memória recompunha o passado tal qual foi.

Outra pensadora, Paula Sibilia (2005), acredita que refletir sobre a memória ajuda na compreensão do presente e do *eu*. Com esse objetivo, ela se vale de uma metáfora criada por Sigmund Freud para compreender o mecanismo que conserva as lembranças: Roma e Pompeia representam duas temporalidades que são distintas, mas complementares. A cidade de Pompeia representa a integralidade, o instante: é “a preservação intacta de uma imagem” (SIBILIA, 2005, p. 38), a totalidade conservada num momento singular, fotográfico. Já a cidade de Roma representa a multiplicidade, a duração: é a acumulação de fragmentos do passado, dispersos e parcelados.

Roma evoca o sonho da conservação total, mas com um caráter reverberador: nada se perde para sempre, pois qualquer fragmento pode vir a se destacar, agora atravessado por um novo significado. Afinal, a cada ato de recordar nós modificamos a lembrança.

O ser humano médio oscila entre essas duas temporalidades, ora Roma, ora Pompeia, sem nunca as sobrepor. Podemos então perguntar-nos a respeito de Funes, o memorioso: em que situação ele se encontra? Funes conhece Roma e conhece Pompeia e, ao mesmo tempo, desconhece ambas: todas as suas memórias estão preservadas (a multiplicidade de Roma), não só parcialmente, mas de forma plena (a integralidade de Pompeia). Porém, Funes é incapaz de unir suas lembranças

estilhaçadas sob qualquer generalidade, e cada uma das suas infinitas lembranças é para ele algo individual. Se Pompeia é um “bloco de espaço-tempo congelado” (SIBILIA, 2005, p. 38), então Funes está preso numa cidade cheia de blocos e mal há espaço para caminhar entre eles. O memorioso tem a integralidade de cada bloco, mas é incapaz de unir diferentes blocos sob o signo de uma ideia geral: seus blocos não passam de fragmentos individuais. Roma e Pompeia estão unidas, resultando não numa cidade magnífica, mas simplesmente numa cidade abarrotada.

De Roma, Funes tem o fragmentário, mas não tem o caráter reverberador. Cada vez que o memorioso retorna a uma lembrança – a um bloco –, em vez de modificá-lo, ele cria uma unidade nova: a lembrança de ter lembrado daquilo. Portanto, Funes é incapaz de transformar suas memórias ao revisitá-las: ele não modifica, apenas cria. E, dessa forma, sua memória não colabora para a compreensão do *eu*, ou do presente.

Ora, se Funes não consegue estar em Roma, nem em Pompeia; se ele não compreende o presente a partir da memória; se ele não distorce o passado ao lembrá-lo; se ele não une suas memórias em ideias gerais; se ele não esquece... então a memória de Funes não possui as características básicas da memória humana. Esta tem como característica essencial a transformação; sua função é adaptar-se, para assim enriquecer e manipular o presente (LOWENTHAL, 1998). Se isso não ocorre, é de memória que estamos falando ao nos referirmos a Funes?

O cérebro humano leva um longo período para processar uma informação após recebê-la, e parte da informação é esquecida a depender de como esse processamento ocorre. A memória humana está sempre em transformação (CARR, 2011).

Quanto mais nos aprofundamos nas características da memória, mais claro fica que a mutabilidade e o esquecimento são partes integrantes dela e que, portanto, a memória de Funes parece consistir em algo diverso. A memória de Funes é estática, ou seja, não sofre distorções, é infalível e de nada esquece. Tudo fica gravado. No entanto, Funes, cuja mente é abarrotada de lembranças, nada interpreta: o memorioso não atribui sentido a nada, não pensa, ele meramente registra.

Com isso, vemos que a memória de Funes muito diverge da memória humana. Mas então, do que se trata? As lembranças do memorioso se aproximam mais da História, uma vez que se distanciam das características da memória humana? Quando nos aprofundamos no tema, vemos que não é possível essa comparação, como será demonstrado a seguir.

Segundo Lowenthal, “O conhecimento é adquirido por meio da memória e da história. Mas nenhum objeto ou vestígio físico são guias autônomos para épocas remotas” (LOWENTHAL, 1998, p. 149). O mesmo pode ser dito em relação a qualquer documento: a história não se cria diretamente a partir de relíquias, fontes escritas ou dados. Fazemos história a partir da crítica dessas fontes, que por si mesmas não têm voz.

Assim é a memória de Funes: um meio de registro, sem voz própria, que não é como a memória humana, mas também não é como a história, pois a história requer a interpretação de fragmentos e a síntese de relatos (LOWENTHAL, 1998), a crítica de documentos a partir de um problema, a elaboração de uma análise. Já a memória de Funes consiste numa quantidade imensa de dados que são processados simultaneamente e armazenados por tempo indeterminado. O que será

feito desses dados não depende do mecanismo que os armazena, já que o mecanismo é neutro; ele meramente registra de forma desinteressada, sem hierarquizar, selecionar ou tirar conclusões a respeito dos dados.

Mas é preciso pontuar que o ser humano não pode ser neutro: seu olhar é subjetivo, interessado, mesmo quando tenta não ser. O ser humano inevitavelmente seleciona, faz escolhas, parte das suas experiências ao olhar para um objeto e pensar sobre ele, e assim é inevitavelmente parcial. Por essa razão, a memória e a história também não podem ser neutras... E ainda assim, Funes é neutro, pois não seleciona, tampouco modifica as memórias a partir das suas experiências.

Incapaz de esquecer, de distorcer, de ser parcial, meramente registrando as suas percepções sem selecioná-las ou analisá-las, Funes acaba despojado daquilo que o faz humano: a memória infalível teve a desumanização como consequência.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Funes, o Memorioso foi analisado por muitos intérpretes, e as conclusões a respeito do conto foram diversas. Alguns viram com bons olhos a memória sobre-humana de Funes, mas a esmagadora maioria compreendeu que as mazelas de uma memória infalível superam as virtudes de tal condição.

Analisando as características básicas da memória humana, compreendemos que o esquecimento é parte essencial da memória, pois nos permite fazer as generalizações e articulações em que consiste o pensamento. Além disso, percebemos a importância das distorções da memória, que nos permitem relacionar passado e presente, e do caráter reverberador, que ao modificar as lembranças lhes dá novo significado.

Em Irineu Funes estão ausentes tais características e, assim, o personagem mais se assemelha a um meio de registro. Funes armazena tudo de forma imparcial, sem selecionar ou analisar as informações. Privado daquilo que o constitui como ser humano, concluímos que o resultado é a sua desumanização.

Por fim, se o ser humano sonha com uma memória infalível, que una Roma e Pompeia numa profusão de lembranças nítidas e totais, Irineu Funes vem nos mostrar que o esquecimento e as distorções da memória têm o seu papel. A subjetividade, a interpretação e a adaptação são muito mais valiosas do que seria uma memória que tudo armazena, mas que não articula, não abstrai, não pensa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. Resumo e conclusão. In: BERGSON, Henri. (org.). *Matéria e memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Globo, 1997.

CARR, Nicholas. Busque, memória. In: CARR, Nicholas. (org.). *A geração superficial: O que a Internet está fazendo com os nossos cérebros*. Rio de Janeiro: Agir, 2011.

DURLO, Carlos Henrique. A memória e o esquecimento no conto “Funes, o Memorioso”, de Jorge Luis Borges. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 66-77, 2018.

KREIMER, Roxana. Nietzsche, autor de “Funes el memorioso”: Crítica al saber residual de la modernidad. In: CANAPARO, Claudio; LOUIS, Annick; ROWE, William; KAUFMAN, Alejandro. (org.). *Jorge Luis Borges: intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Projeto História*, São Paulo, v. 17, p. 63-201, 1998.

MARTIN, Jorge. Borges, Funes y... Bergson. *Variaciones Borges*, Pittsburgh, n. 19, p. 195-208, 2005.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SHAPIRO, Henry L. Memory and meaning: Borges and “Funes el memorioso”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Edmonton, v. 9, n. 2, p. 257-265, 1985.

SIBILIA, Paula. A vida como relato na era do *fast-forward* e do *real time*: algumas reflexões sobre o fenômeno dos *blogs*. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 35-51, 2005.



# MASCULINIDADES E O HOMEM LATINO-AMERICANO: TRANSFORMAÇÕES, PERPETUAÇÕES E NOVOS ESTEREÓTIPOS EM LEGALLY BLONDE (2001)

GUSTAVO SANTOS DA SILVA<sup>1</sup>

**Resumo:** Mediante a necessidade e a ebulição dos estudos sobre as masculinidades, o desenvolvimento deste artigo visa apresentar os resultados parciais obtidos após a análise do filme *Legally Blonde* (Legalmente Loira), dirigido por Robert Luketic (2001), frutos de pesquisa de monografia ainda a ser publicada. Por meio de personagens como Enrique (Greg Serano), David (Oz Perkins) e Warner Huntington (Matthew Davis), este artigo ambiciona refletir acerca da produção das masculinidades, em especial da masculinidade latino-americana, mediante o cinema hollywoodiano, atentando-se para novos espaços, novas limitações, para as perpetuações de estereótipos previamente desenvolvidos pela indústria cinematográfica hollywoodiana e, também, para os encontros e diálogos (amigáveis ou não) entre América Latina e Estados Unidos da América.

**Palavras-chave:** Cinema; Hollywood; Masculinidades; Legalmente Loira.

## 1. BREVES RECAPITULAÇÕES: A RELAÇÃO ENTRE ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA E AMÉRICA LATINA, GÊNERO, MASCULINIDADES E CINEMA

Por conta da necessidade de discutir as relações de gênero, compreendendo o homem e as masculinidades como sistemas inseridos nas dinâmicas de gênero, é necessário realizar algumas apresentações e introduções teóricas sobre os estudos de gênero, os estudos sobre as masculinidades e, também, sobre os extensos estudos sobre a relação entre Estados Unidos da América e América Latina. Assim, torna-se preciso dividir este artigo em algumas pequenas seções para que, ao final, seja possível compreender, com maior exímio, as análises possibilitadas por *Legally Blonde* (2001), dirigido por Robert Luketic.

Dito isso, é necessário estarmos atentos para como os estudos sobre os desencontros – raramente podemos enxergar encontros benéficos para ambas as partes – entre América Latina<sup>2</sup> e

---

1 Graduado em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil, em 2022. Mestrando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil, ingresso em 2023. Áreas de interesse: estudos de gênero, especialmente masculinidades; a relação entre Cinema e História; identidades latino-americanas e suas construções. À época do envio do artigo, o autor não tinha ingressado no mestrado.

2 Assim como argumenta Thomas E. Skidmore (1999) em “Os Estados Unidos e a América Latina: um permanente mal-entendido?”, apesar das variedades e pluralidades históricas dos países que constroem o que hoje conhecemos

Estados Unidos da América são, em sua grande maioria, produzidos. Por intermédio de importantes fontes governamentais, oficiais, institucionais e majoritariamente econômicas, estas análises costumam trazer à tona as pretensões imperialistas e racistas dos Estados Unidos em relação à região da América Latina.

Como argumenta Tzvetan Todorov (1999) em *A conquista da América: a questão do Outro*, a chegada dos europeus no Novo Mundo marca a modernidade e influencia a contemporaneidade de forma massiva. Segundo o filósofo, a relação com o continente americano não foi guiada, sequer justificada, exclusivamente por pressupostos econômicos.

A expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro, e ele se explicou sobre isso, principalmente numa carta destinada ao papa. Sua próxima viagem será “para a glória da Santíssima Trindade e da santa religião cristã”, e para isso ele “espera a vitória do Eterno Deus, como ela sempre me foi dada no passado”; o que ele faz é “grandioso e exaltante para a glória e o crescimento da santa fé cristã”. (TODOROV, 1999, p. 7)

Ao decorrer de longas e diversas argumentações, os europeus chegados ao Novo Mundo subjugaram os povos originários do continente americano a partir da hierarquização de distintas civilizações. Para isso, aspectos como a linguagem (ou a falta dela, segundo os europeus) e as diferentes estruturas sociais e culturais ligadas ao sexo (ou à ausência do sexo como fator imprescindível para a construção das dinâmicas indígenas), por exemplo, se tornaram meios argumentativos para justificar as diferentes ações europeias contra as variadas populações originárias.

Mesmo diante o consenso historiográfico que relata e denuncia as ações colonialistas do continente europeu, as leitoras e os leitores poderão, entretanto, questionar-se sobre a viabilidade e a assertividade em resgatar o passado colonial para tratar sobre as dinâmicas contemporâneas entre o país estadunidense e a grande massa de países que compõem aquilo que conhecemos como América Latina. Dessa forma, é necessário retomarmos as importantes contribuições de Jack Greene (2006) que, ao analisar a construção da identidade inglesa na América britânica, nos informa que apesar das especificidades regionais das colonizações britânicas, o ideal civilizatório inglês e a concepção de superioridade europeia permaneceram presentes nos indivíduos anglo-saxões estadunidenses após a independência dos Estados Unidos da América.

Por essa razão, quando os colonos abandonaram o seu vínculo formal com a Grã Bretanha, em vez de abrir mão de sua identidade nacional britânica, reafirmaram seu vínculo, encarando-se como exemplo vivo de suas principais características. Seguros em suas diversas identidades provinciais, os líderes da resistência colonial podiam abandonar a associação com a Grã Bretanha e transformar colônias em governos civis republicanos, sem medo de perder a certeza, antiga e de grande importância psicológica, de serem protestantes nascidos

---

como América Latina, a aglomeração desses diversos países em um só arcabouço nos permite compreender diversas dinâmicas que ignoraram suas particularidades e, conseqüentemente, produzem discursos, em sua grande maioria, comum a todos.

livres e herdeiros das tradições britânicas do governo consensual e do domínio da lei.  
(GREENE, 2006, p. 17)

Com a perpetuação dessa hierarquia britânica, agora também nas mãos da identidade estadunidense, a dicotomia não mais está circunscrita somente entre os colonizadores europeus e os colonizados americanos. Essa hierarquia passa a envolver os “herdeiros britânicos” – os estadunidenses –, e os filhos da colonização espanhola, os latino-americanos. Esse ideal de superioridade é evocado já no século XIX, onde John Quincy Adams, futuro presidente dos Estados Unidos, diz que os espanhóis “são preguiçosos, sujos, grosseiros e, em resumo, só posso compará-los a uma vara de porcos” (TALYOR; FRIENDLAENDER, 1998, *apud*. SKIDMORE, 1999, p. 451). Para os estadunidenses, como demonstra Skidmore (1999), a degradação da América Latina estava associada aos inferiores espanhóis que colonizaram a região.

Ao longo dos séculos, os discursos<sup>3</sup> estadunidenses não abandonaram o seu ideal racista e imperialista, mas sim se adaptaram e se transformaram a partir das necessidades contextuais de determinados contextos específicos. Nesse sentido, Cecília Azevedo (2007), em *Imigração e identidade nacional nos Estados Unidos: notas sobre um debate*, demonstra como as corporações, as instituições, a política e as identidades estadunidenses se opuseram ao contingente de imigrantes latinos que alterava – e ainda altera – as dinâmicas do país.

Como argumenta Douglas Kellner (2001) em *A cultura da mídia*, a produção midiática possui grande importância no desenvolvimento das relações políticas e culturais, especialmente ao longo do século XX, sendo a mídia audiovisual uma nova fonte que deve ser analisada para além das até então trabalhadas. A mídia impacta o cotidiano, constrói identidades, determina aquilo que devemos nos aproximar e aquilo que devemos nos afastar e, inclusive, foram utilizadas pelos Estados Unidos da América durante a busca pela sua hegemonia ocidental.

Numa cultura contemporânea dominada pela mídia, os meios dominantes de informação e entretenimento são uma fonte profunda e muitas vezes não percebidas de pedagogia cultural: contribuem para nos ensinar como nos comportar e o que pensar e sentir, em que acredita, o que temer e desejar – e o que não. (KELLNER, 2001, p. 10)

Nos inspirando nas argumentações de Napolitano (2008), defendemos que essas fontes filmicas sejam utilizadas e analisadas para além de uma clara polarização entre “obra totalmente ficcional” e “representação histórica verídica”. A utilização das fontes cinematográficas como objetos

---

3 “Discursos”, como possibilita Michel Foucault, são mais que conectores linguísticos. São também, e principalmente, conjuntos de colocações e informações que buscam construir determinado conhecimento sobre tópicos específicos. Esses discursos são produzidos a partir de determinados contextos históricos específicos, podendo, portanto, serem reconstruídos e reformulados a partir das especificidades dos períodos. Para mais, Cf.: *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, de Michel Foucault (2014), e *Foucault: Power, Knowledge and Discourse*, de Stuart Hall (2001).

centrais na escrita do historiador deve, portanto, ser guiada pelo anseio em descobrir “o que um filme diz e como se diz?” (NAPOLITANO, 2008, p. 245).

Os estudos de gênero, mais especificamente os estudos sobre as masculinidades, também precisam ser apresentados para que a leitora e o leitor possam, minimamente, se aproximar das discussões que serão realizadas nas seções seguintes. Dialogando com as perspectivas e com as reflexões produzidas em *XY: Sobre a identidade masculina*, desenvolvido por Elisabeth Badinter (1993), este artigo se alinha a uma perspectiva teórica que não enxerga na masculinidade, naquilo que faz o macho da espécie humana um *homem*, uma ligação inata, natural e imutável aos aspectos biológicos e estritamente sexuais.

Assim como Badinter (1993) e outras teóricas que veremos a seguir, argumentamos que a masculinidade não é inata aos indivíduos possuidores dos cromossomas XY. O processo de “tornar-se homem” é, sobretudo, um caminho a ser percorrido e que, portanto, não está subscrito em uma naturalidade imutável e básica ao sexo masculino. Nesse sentido, admitindo-se que a masculinidade é um processo de construção ligado ao social, devemos falar em “masculinidades” e não somente em uma “masculinidade” pré-definida.

Ser homem se diz mais no imperativo do que no indicativo. A ordem “seja homem“, tão frequentemente ouvida, implica que isso não é tão evidente e que a virilidade não é, talvez, tão natural quanto se pretende. A exortação significa, na melhor das hipóteses, que a posse de um cromossomo Y ou de órgãos sexuais masculinos não basta para definir o macho humano. (BADINTER, 1993, p. 3)

Agora, ao pensarmos em masculinidades e não mais em uma só masculinidade universal, as contribuições de Connell (2005), em *Masculinities*, tornam-se essenciais para compreendermos os diálogos e os desencontros entre variadas masculinidades. Nesse sentido, a construção de masculinidades hegemônicas produz, também, masculinidades subalternas, inferiores à primeira. Portanto, a masculinidade latino-americana construída pelos discursos hollywoodianos, por exemplo, estabelece ideais daquilo que deveria ser o homem latino-americano, ao mesmo tempo em que estes homens são inferiores aos homens brancos e estadunidenses por não fazerem parte de uma região, de uma raça e de uma classe específica.

Reconhecer a diversidade nas masculinidades não é o suficiente. Nós temos que, também, reconhecer as relações entre diferentes tipos de masculinidades: relações de aliança, de dominação e de subordinação. Essas relações são construídas através de práticas que excluem e incluem, que intimidam, que exploram, e assim por diante. Existe uma política de gênero inscrita nas masculinidades. (CONNELL, 2005, p. 37, tradução nossa)<sup>4</sup>

---

4 No original: “To recognize diversity in masculinities is not enough. We must also recognize the *relations* between the different kinds of masculinity: relations of alliance, dominance and subordination. These relationships are constructed through practices that exclude and include, that intimidate, exploit, and so on. There is a gender politics within masculinity.” (CONNELL, 2005, p. 37).

## 2. O CONTEXTO DE PRODUÇÃO E A IDENTIDADE FEMININA EM LEGALLY BLONDE

Obra que se consagrou como um grande sucesso cinematográfico<sup>5</sup>, sendo assistido e mencionado até os dias atuais, *Legally Blonde* conta a história de Elle Woods (Reese Witherspoon), mulher branca, loira, rica e teoricamente fútil que, na intenção de reconquistar o amor de seu ex-namorado Warner Huntington (Matthew Davis), entra na universidade de direito de Harvard para se tornar uma “mulher digna de ser amada”. Como veremos ao longo da obra, entretanto, o filme questiona determinados estereótipos estabelecidos e constrói uma nova narrativa que se distancia de uma visão pejorativa sobre essas mulheres ricas, brancas e que gostam da moda.

Antes de se consagrar como uma advogada de sucesso, Elle Woods é produzida como peça central nesse processo de reflexão sobre tal identidade feminina. Já nos primeiros cinco minutos do filme, Elle, ainda antes de ser renegada por Warner mediante a justificativa de que ele precisaria se casar com “uma Jackie [Kennedy] e não uma Marilyn [Monroe]” (LEGALLY, 2001, min. 07:57, tradução nossa)<sup>6</sup>, se encontra com suas amigas (muito semelhantes à Elle) para comprar um vestido para a noite que ela acredita ser aquela em que será pedida em casamento<sup>7</sup>.

Avistada como uma suposta presa fácil, “[...] uma loira burra com o cartão do papai” (LEGALLY, 2001, min. 04:28, tradução nossa)<sup>8</sup>, Elle sofre uma tentativa de ser enganada pela vendedora da loja em que busca seu vestido perfeito. Na tentativa de vender um vestido acima do preço, a vendedora aborda Elle e é, entretanto, surpreendida pelos questionamentos realizados pela protagonista. Sem entender seus questionamentos, a vendedora simplesmente concorda, mas é surpreendida quando Elle desmente suas prévias afirmações e demonstra estar ciente das imagens que a rondam: ela sabe que é vista como uma loira burra que é fácil de ser enganada, mas essa visão não condiz com a realidade.

Assim, é necessário estarmos cientes de que Elle vai ser construída e representada não como essa clássica visão estereotipada que rebaixa as mulheres. Pelo contrário, Elle é uma mulher loira, rica, que gosta de moda e dos cuidados exteriores que, assim como qualquer outro indivíduo branco e homem que não se guia por “futilidades”, consegue adentrar os espaços intelectuais que a ela são renegados. Brincando com esses estereótipos, o filme constrói uma nova relação com essas mulheres<sup>9</sup>.

---

5 Sobre os números e as premiações de *Legally Blonde*, Cf.: <https://www.papodecinema.com.br/filmes/legalmente-loira/curiosidades/>. Acesso em: 7 out. 2021.

6 No original: “I need to marry a Jackie, not a Marilyn.” (LEGALLY, 2001, min. 07:57).

7 Cena disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=90eA4UPvPfA&ab\\_channel=ElleWoods](https://www.youtube.com/watch?v=90eA4UPvPfA&ab_channel=ElleWoods) Acesso em: 8 out. 2021.

8 No original: “[...] dumb blonde with Daddy’s plastic.” (LEGALLY, 2001, min. 04:28).

9 Apesar de estar muito associada a tudo aquilo que é tido como feminismo liberal, centrado na vida das mulheres brancas e ricas, as transformações trabalhadas nos discursos do filme devem ser analisadas e percebidas. Mesmo que

É justamente por seu caráter questionador, sarcástico e irônico sobre essa identidade feminina que *Legally Blonde* pode ser analisado como uma importante fonte histórica para a compreensão de como Hollywood constrói determinadas identidades femininas, e para compreender como a relação entre estadunidenses e latino-americanos é desenvolvida a partir do personagem de Enrique. Como argumenta Cecília Azevedo (2007), o início dos anos 2000, se assemelhando às décadas anteriores, é marcado por uma série de legislações e estratégias políticas que visam minar a integração dos povos latinos imigrantes ao território estadunidense<sup>10</sup>.

Para Luis Fernando Ayerbe (2001) em Estados Unidos e América Latina: a construção da hegemonia, a busca estadunidense pela hegemonia ocidental não cessa pós derrota da União Soviética e pós-guerra fria. Segundo Ayerbe (2001), foi necessário redirecionar os discursos midiáticos e políticos para a construção de uma nova oposição ao Estados Unidos da América, atentando-se para aqueles que poderiam representar “problemas” aos ideais estadunidenses.

A derrota do grande inimigo, no entanto, não foi apresentada, nem sequer pelos mais otimistas, como garantia de paz perpétua. A globalização da competição econômica, promotora de padrões de exclusão social que atravessam as fronteiras nacionais, e a concentração do desenvolvimento em áreas geográficas bem demarcadas, tornando cada vez mais explícitas as desigualdades regionais, poderão contribuir para gerar novas fontes de conflito entre os perdedores da ordem mundial em formação. (AYERBE, 2001, p. 17-18)

### 3. ENRIQUE, DAVID E WARNER: AS DIFERENTES MASCULINIDADES

Assim como no que diz respeito às identidades femininas, *Legally Blonde* se mostra ciente dos estereótipos e das principais características que constroem a imagem do homem por meio da, previamente mencionada, masculinidade hegemônica. Para compreender a masculinidade hegemônica estadunidense, devemos retomar as contribuições de Hernando Muñoz (2020) em *La importancia de los estudios de género como soporte al desarrollo de los estudios de masculinidades y el surgimiento de los estudios de masculinidad*.

Como argumenta Muñoz (2020), a modernidade e o renascimento são essenciais para a construção de uma suposta identidade universal do macho da espécie humana. Sustentado por discursos biológicos e, supostamente, reveladores da verdade natural, os homens são tidos como fortes, emocionalmente estáveis e dignos da racionalidade da civilização. Muito dependente dessas percepções, o *self-made man* estadunidense evoca, agora em novos contextos, uma imagem de

---

sofram inúmeras (e válidas) críticas, essa dissidência representativa não pode ser apagada da história e deve, portanto, ser reconhecida.

10 Dentre as diversas políticas e discursos estadunidenses, citamos, rapidamente, a *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), datada de 1986 e que visava frear os avanços e a chegada dos imigrantes latinos ilegais, bem como o *North American Free Trade Agreement* que, a partir de 1994, visava diminuir o desemprego no país mexicano e, conseqüentemente, diminuir o grande contingente de imigrantes que se direcionava ao Estados Unidos.

sucesso, uma capacidade de evolução meritocrática e uma imagem branca orgulhosa de seus trabalhos intelectuais.

[...] para compreender as masculinidades contemporâneas é necessário colocá-las dentro do contexto de uma estrutura social de gênero mais ampla, inserida dentro do projeto moderno, período compreendido desde o Renascimento, no século XV, até o mundo de hoje. [...] O processo de laicização do mundo ocidental, desde o Renascimento, possibilitou o desenvolvimento científico e, com isso, uma vinculação mais forte entre saber e poder por parte dos homens, pois agora eram eles quem podiam realizar a produção de conhecimento. Esta superioridade diferencia-se do medievo, porque nele as mulheres poderiam – através dos conventos, por exemplo – aceder ao conhecimento, caracterizando um sistema totalmente diferente das academias e universidades do mundo moderno, orientadas para os homens. (MUÑOZ, 2020. p. 90, tradução nossa)<sup>11</sup>

Um exemplo dessa masculinidade hegemônica que, como argumenta Connell e Messerschmidt (2013, p. 245), é caracterizado “como um padrão de práticas (*i.e.*, coisa feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse”, seria o personagem de Warner. Homem branco, heterossexual, rico, de família aristocrata e política, Warner seria aquele homem que, teoricamente, deveria ser desejado por todas as mulheres. Entretanto, como já sabemos, *Legally Blonde* não busca reproduzir os estereótipos de forma irracional.

Apesar dessas supostas características positivas, ele não é construído como um exemplo de homem a ser seguido. Warner é interesseiro, egoísta e superficial. Abandonando Elle por não ser “adequada” para a imagem que ele busca construir, Warner é tido como o homem que magoou Elle, nossa querida protagonista que prova ser capaz de tudo aquilo que ele achou que ela não seria capaz de ser: uma mulher inteligente, de respeito. Não é por acaso que, ao avistar Elle na universidade de Harvard, Warner se surpreende, porque aquele não seria o lugar para a antiga namorada.

Warner é, portanto, uma espécie de antagonista que, como os créditos finais do filme relatam, não consegue nenhum destaque profissional. Assim, o personagem de Warner é importante, pois coloca o ideal de masculinidade estadunidense em uma posição dúbia, cuja posição merece ser reavaliada. Contribuindo para o questionamento sobre as masculinidades ocidentais da virada do século, o personagem de David também possibilita densas reflexões.

---

11 No original: “para comprender las masculinidades contemporâneas es necesario ubicarlas dentro del contexto de una estructura social de género más amplia, inscrita dentro del proyecto moderno, periodo comprendido desde el Renacimiento, en el siglo XV, hasta el mundo de hoy. [...] El proceso de laicización del mundo occidental, desde el Renacimiento, posibilitó el desarrollo científico y, en esa vía, una vinculación más fuerte entre saber y poder por parte de los hombres, pues ahora eran ellos quienes podían acceder a la producción de conocimiento. Esta superioridad se resquebrajó en el medioevo, pues entonces las mujeres pudieron – a través de los conventos, por ejemplo – acceder al conocimiento, lo que supuso un sistema totalmente diferente al de las academias y las universidades del mundo moderno, orientadas solo a los hombres” (MUÑOZ, 2020, p. 90).

Construído como o típico nerd acadêmico, David é um rapaz tímido, antissocial e que possui dificuldades em desenvolver seus diálogos com os outros. Assim como Warner, David é rico, branco e inteligente, mas não segue os padrões de virilidade<sup>12</sup>. Entretanto, mesmo como exemplo de uma masculinidade dissidente, David é tido como amigo de Elle, como alguém gentil e importante, um indivíduo que merece compaixão e merece ser visto com outros olhos. A cena e o diálogo transcritos a seguir corroboram para que visualizemos as inquietações de *Legally Blonde*.

Após chegar no seu dormitório, depois de um exaustivo dia de trabalho, Elle Woods avista David conversando com duas garotas e, enquanto se dirige a seu quarto, escuta o seguinte diálogo:

David – E eu acredito que poderíamos sair qualquer dia desses.

Mulher – Não. Você é um nerdão, um idiota.

David – Como assim? Eu estou na faculdade de direito.

Mulher – Olha, eu não vou sair com você. Não consigo acreditar que você sequer teve coragem de pedir isso. Garotas como eu não saem com perdedores como você. Vamos embora daqui. (LEGALLY, 2001, min. 1:04:33, tradução nossa)<sup>13</sup>

Incomodada e visivelmente chateada com os julgamentos direcionados à David, julgamentos que denunciam o caráter dissidente dos atributos que constroem o personagem, Elle se direciona à David, ainda na presença das garotas, dá-lhe um tapa e insinua que o rapaz não retornou o contato com Elle após um encontro. Ainda confuso, David pede perdão sem nem sequer saber o motivo e, então, Elle questiona-o: “Perdão pelo quê? Por ter partido meu coração? Ou por ter me dado o melhor prazer que eu já tive e simplesmente tirá-lo de mim?” (LEGALLY, 2001, min. 1:05:08, tradução nossa)<sup>14</sup>. Em seguida, fingindo ter superado e desistido do rapaz, Elle se retira da cena com um sorriso de “missão cumprida”.

Segundos depois, a moça que até então havia negado os avanços de David, se mostra interessada no rapaz. É como se a virilidade de Warner (visível a partir dessas conquistas prévias), agora em David, fosse ambicionado pelas mulheres. Levando em conta a película como um todo e

---

12 Para além da força física, da racionalidade e do próprio órgão genital fálico, a virilidade muito dialoga com o processo de conquista de outras mulheres. Tido como o “garanhão“, um homem é mais homem que outro de acordo com seus sucessos sexuais (elaborados a partir de parâmetros quantitativos, diga-se de passagem). Para mais, Cf.: História da Virilidade – 3º Volume: A virilidade em crise? Século XX-XXI, volume dirigido por Jean-Jacques Courtine (2013).

13 No original: “[...] David – I was thinking maybe we could go out sometime.

Woman – No. You’re a dork.

David – I’m in... law school.

Woman – Look, I’m not gonna go out with you. I can’t believe you’d even ask. Girls like me don’t go out with losers like you. Let’s get out of here.” (LEGALLY, 2001, min. 1:04:33).

14 No original: “Sorry for what? For breaking my heart? Or for giving me the greatest pleasure I’ve ever know and then just taking it away?” (LEGALLY, 2001, min. 1:05:08).



não somente a cena em específico, argumentamos que o filme não busca incentivar ou reproduzir tais estereótipos (seja o dos homens ganhões que partem os corações das mulheres, seja o das mulheres que se atraem por esses homens). Como vimos, anteriormente, o ganhão que é Warner não é o mocinho da narrativa. E, além disso, os estereótipos sobre as mulheres são, em sua maioria, retomados para questioná-los, para serem motivos de risada e não para serem ideais femininos.

Essas reflexões, portanto, vão ao encontro do que acima foi mencionado: para além dos estereótipos sobre as feminilidades, *Legally Blonde* também está ciente de diferentes masculinidades e, ao contrário do que se espera, as masculinidades dissidentes e as feminilidades “fúteis” não são pejorativas. Nos resta, finalmente, analisarmos como as especificidades da masculinidade latino-americana são produzidas e representadas.

Tendo um papel teoricamente secundário, Enrique passa grande parte da película ausente da trama. Inicialmente introduzido como o “garoto da piscina”, Enrique será um personagem essencial para as reviravoltas no caso de Brooke Taylor (Ali Larter), primeiro caso em que Elle Woods trabalha. Sendo acusada de ter matado seu marido para herdar sua fortuna e concretizar seu suposto caso extraconjugal com Enrique, Brooke se constitui como uma mulher muito semelhante à Elle: branca, loira, rica e que prioriza questões estéticas.

Inicialmente, podemos perceber como o homem latino-americano, em certa medida, ainda está ligado ao trabalho manual e, especialmente, ao corpo como atributo primário de sua identidade<sup>15</sup>. Esse indivíduo, ao contrário da maioria dos outros homens brancos do filme como o Professor Callahan (Victor Garber), Emmett (Luke Wilson) e até mesmo Warner, não possui nenhuma ligação com o trabalho intelectual e não parece ser esse seu propósito. Retomando a discussão sobre o *self-made man* estadunidense, a racionalidade em contraposição ao trabalho manual deve ser tida como ponto importante na construção das narrativas.

[...] a principal maneira pela qual os homens buscavam demonstrar a sua aquisição bem sucedida de masculinidade era através da desvalorização de outras formas de masculinidade, posicionando o hegemônico por oposição ao subalterno, na criação do outro. [...] Na metade do século XIX, juntaram-se ao trabalhador uma série de “outros” cuja masculinidade era também percebida como problema. Ou bem era-se muito másculo – isto é, sexualmente voraz, bestialmente violento, incapaz de controlar desejos carnis -, ou então não se era “masculino o suficiente”, ou seja, indefeso, dependente, passivo, feminilizado. (KIMMEL, 1998, p. 113)

Enrique, esse personagem que até então é tido como mais um alívio sexual latino, é visto como um pedaço de carne que satisfaz os desejos alheios, esse homem que desenvolve relações

---

15 Segundo Charles Ramírez Berg (2002) em *Latino images in film: Stereotypes, subversion and resistance*, existem seis estereótipos recorrentes no cinema hollywoodiano e que remetem às identidades latino-americanas, sendo três deles direcionados aos homens latinos: o do bandido cruel, o do palhaço sem grande importância e o do *latin-lover* que, nas entrelinhas, serve apenas como objeto sexual por conta de uma suposta natureza passional, extremamente ligada aos prazeres da carne.

extraconjugais, entretanto, não possui o fim de sua história com essas perspectivas. Como bem percebemos em *Legally Blonde*, os estereótipos são, acima de tudo, questionados e não obrigatoriamente reforçados – ao menos alguns deles.

Após ter um *insight* significativo em uma das cenas mais importantes do filme<sup>16</sup>, Elle Woods chega à conclusão de que, ao contrário do que alegava a advogada de acusação, Enrique não poderia ser amante de Brooke. E não poderia ser porque Enrique, na verdade, é um homem latino-americano que não é heterossexual, mas sim um homem latino-americano gay. Para além de trazer novos rumos ao filme, essa informação traz novos rumos à identidade do homem latino-americano.

Segundo o imaginário popular, como bem aponta Berg (2002) e Richardson (2010), os homens e as mulheres latino-americanas são, naturalmente, seres *calientes*, sensuais e que evocam a imagem da mulher latina sedutora, ou do *latin-lover* que só existe como objeto sexual alheio<sup>17</sup>. Entretanto, ao ser apresentado como homossexual, o personagem de Enrique vai na contramão daquilo que se espera – e que vinha sido forçado até então para seu personagem: Enrique não é o amante latino-americano e, tampouco, é o reforço de que, naturalmente, os homens latinos são intrinsecamente ligados à paixão, ao corpo feminino e à heterossexualidade.

O distanciamento da naturalização com o corpo feminino e com a heterossexualidade é um componente importante porque, como argumenta Kimmel (1998), dentre as oposições da masculinidade estadunidense, aqueles extremamente emotivos que não conseguem lidar com seus desejos, sua sexualidade e com suas emoções – masculinidade atribuída constantemente aos sexuais homens latinos – são exemplos de masculinidades indesejadas.

#### 4. UM NOVO HOMEM LATINO-AMERICANO?

Como apresentado ao longo das discussões aqui tratadas, *Legally Blonde* se coloca como uma obra cinematográfica ciente das dinâmicas de gênero e, para além disso, questionadora de determinados aspectos das masculinidades e das feminilidades. Nesse sentido, ao contrário do que as políticas públicas e legislativas estadunidenses do início dos anos 2000 visam estabelecer, a comunidade latino-americana se encontra inserida já na sociedade estadunidenses. Essa inserção,

---

16 Não cabe aqui realizar uma descrição extensa da cena, mas ela está disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=I6uGIId-a758&t=1s&ab\\_channel=Movieclips](https://www.youtube.com/watch?v=I6uGIId-a758&t=1s&ab_channel=Movieclips) Acesso em: 8 out. 2021.

17 Historicizando o gênero e partindo da perspectiva de que as identidades são construídas, Matthew C. Gutmann (2007) em *The meanings of macho: being a Man in Mexico City* argumenta que as pluralidades das identidades masculinas e mexicanas são influenciadas por diversos fatores. Apesar de dialogarem com diversos processos globais e externos, é importante compreender a complexidade da construção destas identidades porque, segundo Gutmann (2007), as identidades mexicanas não são reféns das produções e dos discursos estadunidenses. Estas identidades são produzidas não só por influências externas, mas também por contextos locais e específicos que, não obrigatoriamente, se alinharão às percepções, às construções e aos discursos provenientes dos Estados Unidos da América.

entretanto, não questiona as desigualdades sociais que giram em torno dos campos de trabalho dos povos latino-americanos e os povos anglo-saxões<sup>18</sup>.

Porém, observamos o questionamento de variados estereótipos, sejam eles sobre as mulheres branca e ricas, seja sobre as masculinidades dissidentes que não se banham na virilidade e nos padrões hegemônicos do período. Inclusive, vemos um questionamento da identidade do homem latino-americano mediante a construção de um Enrique que, ao contrário da grande maioria das películas hollywoodianas, não vai sendo, somente, um *latin-lover*. Argumento, portanto, que a fabricação de um Enrique pré-revelação da homossexualidade, marcado por estereótipos como as roupas extravagantes, a suposta participação no falso caso de adultério de Brooke, etc., surge como uma espécie de sátira que não condiz com a realidade de Enrique. A imagem do *latin-lover*, dessa forma, foi imposta por terceiros.

Esse homem latino-americano, portanto, não mais está preso à heterossexualidade e, mesmo que o filme reproduza alguns estereótipos (sem muitos questionamentos visíveis) sobre a homossexualidade – como o gosto pela moda, o modo efeminado e os trejeitos tidos como menos “viris” –, essa nova forma de representar a identidade masculina pode ser visualizada como reflexo do grande número de imigrantes latinos em território estadunidense, contingente que, cada vez mais, reivindica novas representações e participações cinematográficas que deixem de estereotipar o indivíduo latino-americano.

Por fim, argumentamos que o cinema hollywoodiano, assim como Richardson (2010) e Berg (2002) argumentam, produz e reproduz muitos estereótipos negativos sobre diversas identidades *outras* que não se encontram no topo das hierarquias. Entretanto, existem também dissidências e resistências que não necessariamente reproduzem (por completo) os discursos majoritários. Isso não quer dizer, reiteramos, que as obras cinematográficas devem deixar de ser analisadas ou criticadas (seja por conta dos estereótipos sobre a homossexualidade, seja por conta da permanência da hierarquia entre trabalho manual e do intelectual, respectivamente, como intrínsecos às identidades latinas e nas anglo-saxônicas, seja por conta de novas produções identitárias que ainda assim mereçam ser criticadas).

Como argumenta Teresa de Lauretis (1987) em *A tecnologia do gênero*, o gênero é “produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana” (LAURETIS, 1987, p. 208) e nos resta, portanto, analisarmos como essa categoria vem sendo construída não somente a partir dos discursos majoritários e hegemônicos, mas também a partir das dissidências.

---

18 Em outras oportunidades, poderemos aprofundar as reflexões e as produções do homem latino-americano mediante o filme *Crazy/Beautiful* (*Gostosa Loucura*, John Stockwell, 2001), em que o personagem de Carlos Nuñez (Jay Hernandez) adentra, efetivamente, a sociedade estadunidense a partir dos estudos, da relação com Nicole Oakley (Kirsten Dunst) e através da aproximação dos ideais e desejos estadunidenses.

[...] os termos para uma construção diferente do gênero também existem, nas margens dos discursos hegemônicos. Propostos de fora do contrato social heterossexual, e inscritos em práticas micropolíticas, tais termos podem também contribuir para a construção do gênero e seus efeitos ocorrem ao nível “local“ de resistências, na subjetividade e na auto-representação [sic]. (LAURETIS, 1987, p. 228)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYERBE, Luis Fernando. *Estados Unidos e América Latina: a construção da hegemonia*. São Paulo: Unesp, 2002.
- BADINTER, Elisabeth. *XY: Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BERG, Charles Ramírez. *Latino images in film: stereotypes, subversion & resistance*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História da virilidade: A virilidade em crise? Século XX-XXI*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. v.3.
- CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Santa Catarina, v. 21, p. 241-282, 2013.
- CONNELL, Raewyn. *Masculinities*. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GUTMANN, Matthew. *The meanings of Macho: Being a man in Mexico city*. 10. ed. California: University of California Press: 2007.
- HALL, Stuart. Foucault: Power, Knowledge and Discourse. In: WETHERELL, Margaret; TAYLOR, Stephanie; YATES, Simeon. *Discourse Theory and Practice: a Reader*. London: Sage, 2001.
- KELLNER, Douglas. *A Cultura da mídia*. Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. São Paulo: EDUSC, 2001.
- KIMMEL, Michael. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 9, p. 103-117, 1998.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- LEGALLY Blonde. Direção de Robert Luketic. Estados Unidos: Type A Films, Marc Platt Productions, Metro-Goldwyn-Mayer, 2001. Disponível em: <https://www.strem.io/s/movie/legally-blonde-0250494>. Acesso em: 8 set. 2021.
- MUÑOZ, Hernando. La importancia de los estudios de género como soporte al desarrollo de los estudios de masculinidades y el surgimiento de los estudios de masculinidad. In: SEBASTIÁN, Madrid; VALDÉS, Teresa; CELEDÓN, Roberto (comp.). *Masculinidades en América Latina: Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. Santiago: Crea Equidad, 2020.
- NAPOLITANO, Marcos. Fontes audiovisuais: a história depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

RICHARDSON, Michael. *Otherness in Hollywood Cinema*. Nova York: The Continuum International, 2010.

SKIDMORE, Thomas. Os Estados Unidos e a América Latina: um Permanente mal-entendido? *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 447-463, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Tzvetan-Todorov-A-Conquista-da-America.pdf>. Acesso em: 7 out. 2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). *Identidade e diferença: perspectivas dos estudos culturais*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

# SOBRE AS EXPERIÊNCIAS QUE POSSIBILITARAM A DESCOBERTA DA VONTADE, SEGUNDO HANNAH ARENDT

LUCAS ANDRÉ MARQUES PEREIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Na obra *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt define a vontade como uma faculdade autônoma do espírito humano. A fim de justificar tal definição, a autora realiza um estudo histórico para desvelar quais experiências da humanidade tornaram possível a descoberta da vontade. Neste trabalho, nosso objetivo é reconstruir o conceito de vontade, segundo Arendt, e compreender quais foram essas experiências e como elas possibilitaram a descoberta da vontade enquanto uma faculdade autônoma do espírito.

**Palavras-chave:** Vontade; Liberdade; Vida Contemplativa; Autonomia; Ego Volitivo.

Este artigo se propõe a refletir sobre a seguinte questão: quais experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que são capazes de constituir volições, de acordo com Arendt? Para isso, teremos como base e ponto de partida a obra *A vida do espírito*, de Hannah Arendt, cuja autora disserta sobre a vontade e as demais atividades espirituais. Além disso, analisaremos alguns pensadores que a própria Arendt cita em sua obra, a fim de contextualizarmos os argumentos utilizados.

Para cumprir adequadamente a tarefa que temos em mãos, dividiremos nosso trabalho em três partes: (1) breve estudo sobre a primazia da aparência e a natureza fenomênica da realidade; seguido de uma análise da definição que Arendt dá à vida contemplativa; (2) exame sobre a noção de Vontade; (3) a elaboração da questão proposta: quais experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que são capazes de constituir volições?

Começemos, então. No capítulo 1 do livro *A Vida do Espírito*, em que Arendt estabelece uma relação de identidade entre *ser e aparecer*, uma vez que “Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (ARENDT, 2000, p. 17). Algo apenas é quando percebido por outro; o que significa que o singular, enquanto tal, não é:

O que usualmente chamamos ‘consciência’, o fato de que estou cômico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade. (ARENDT, 2000, p. 17)

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil.

O *Cogito* cartesiano<sup>2</sup>, por exemplo, não poderia ser, pelo simples fato de que o *Cogito* nunca aparece; eu penso, sim, mas disso não se segue que eu sou, consoante Arendt.

Nesse sentido, a própria vida teria a sua perfeição e completude na aparição plena. Cada vida individual “é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas” (ARENDR, 2000, p. 19); e assim permanece, numa espécie de epifania, por algum tempo. Então, começa um movimento contrário, descendente, o qual culmina no completo desaparecimento.

A perspectiva do espectador é essencial para compreendermos a noção de realidade fenomenológica por trás do pensamento arendtiano; e, nesse contexto, a relação de identidade entre ser e aparecer nada tem de aleatório. De fato, essa escolha da autora – a utilização da aparição como critério único para definir o ser – seria, como ela mesma diz, “inteiramente arbitrária se a realidade não fosse, antes de tudo, de uma natureza fenomênica.” (ARENDR, 2000, p. 19). Temos em Arendt, portanto, a primazia da aparência; o que nos permite afirmar que o seu pensamento, em certo sentido, parte de princípios fenomenológicos<sup>3</sup>.

Compreender a natureza fenomênica da realidade é um passo muito importante para estudarmos a vida contemplativa, pois, desse modo, podemos delimitar aquilo que a vida contemplativa *não é*: aparência, ser, labor, trabalho, ação etc. Estes termos referem-se principalmente à vida ativa<sup>4</sup>, a qual é distinta da vida do espírito, contemplativa. As atividades espirituais são definidas, basicamente, por sua *invisibilidade*<sup>5</sup>.

Utilizando a perspectiva do espectador como critério, é possível dividir as atividades humanas em graus de manifestação, e poderíamos aplicar essa noção tanto às atividades do espírito quanto da vida ativa. Labor e trabalho não precisam aparecer, mas não são invisíveis, pois podem adquirir algum grau de manifestação. A ação, por outro lado, deve aparecer para existir, uma vez que sempre busca o maior grau de manifestação: o maior número possível de espectadores. Por último temos o espírito, que nunca aparece e, portanto, suas atividades normalmente não atingem nenhum grau de manifestação. Em outras palavras, podemos chamar as atividades espirituais de invisíveis:

---

2 “o *Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores” (ARENDR, 2000, p. 17).

3 Afirmar que existem princípios filosóficos fenomenológicos no pensamento de Arendt não significa dizer que ela se utiliza dos mesmos princípios e conceitos que outros autores da fenomenologia. Com efeito, Arendt parece possuir um tipo próprio de fenomenologia.

4 Hannah Arendt realiza um estudo extensivo sobre a vida ativa na obra *A Condição Humana*.

5 A fim de estabelecer um contraste preliminar entre as vidas ativa e contemplativa, definimos aqui a vida contemplativa por sua característica mais notável: a invisibilidade. Mas é importante saber que certas atividades do espírito podem sim aparecer, como o julgar, por exemplo. A vontade, por outro lado, apesar de não aparecer diretamente, pode manifestar-se por meio da ação. O que significa que, apesar da distinção inicial que fizemos, existem sim intersecções.



Se seguíssemos o costume linguístico grego segundo o qual os ‘heróis’, os homens que agem no sentido mais elevado, eram chamados de *andres epiphaneis*, homens completamente manifestos e altamente visíveis, deveríamos chamar os pensadores de homens, por definição e por profissão, não-visíveis. (ARENDR, 2000, p. 57)

E quais são, exatamente, as atividades que pertencem à vida contemplativa? Para Arendt, existem três: o Pensamento, a Vontade e o Julgar; e nenhuma delas é derivada da outra. O que nos leva a pensar é simplesmente um impulso interno da própria razão; o que nos leva a querer não é *nem a razão nem o desejo*<sup>6</sup>, mas a própria vontade; e o que nos leva a julgar é também a própria faculdade de julgar. Dessa maneira, cada uma das atividades da vida espiritual mantém a sua autonomia.

Não há hierarquia entre as atividades do espírito. Não há um “monismo” que defina a faculdade soberana. As faculdades do espírito, assim como os indivíduos e as aparências, são plurais. Ser autônomo significa não ser condicionado e, assim, as faculdades espirituais *não são determinadas* por nada que seja externo a elas:

A autonomia das atividades espirituais, além disso, implica também que essas atividades não são condicionadas; nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente. Pois a ‘tranquilidade desapassionada’ da alma não é, propriamente falando, uma condição; a mera tranquilidade não apenas jamais produz a atividade espiritual, a premência de pensar, como também a ‘necessidade da razão’, na maior parte das vezes, silencia as paixões, e não o contrário. É certo que os objetos do meu pensar, querer ou julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo; mas eles *como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela minha vida no mundo*. (ARENDR, 2000, p. 56, grifo nosso)

A noção de ausência de condicionamento e de necessidade é de extrema relevância para estudarmos a vida do espírito (e sobretudo a Vontade, como veremos posteriormente). Com efeito, embora sejamos existencialmente condicionados, as atividades espirituais nos permitem, ainda que temporariamente, transcender essas condições. Trata-se da capacidade de *retirar-se* do mundo. Bem entendido, retirar-se do mundo não implica a existência de um *lugar* para a vida interior. Como vimos, a realidade é a aparição; e as atividades do espírito são invisíveis, o que as aproxima de uma espécie de não-ser. É verdade que as atividades espirituais ocorrem sempre por meio de uma retirada do mundo das aparências, mas essa retirada se dá apenas espiritualmente; e tais atividades desaparecem no instante em que as suas operações cessam: “tão logo o mundo real volte a se impor” (ARENDR, 2000, p. 59), é como se elas deixassem de existir; e não faria sentido falarmos aqui de uma existência em potencial. Para Arendt, as atividades do espírito existem apenas enquanto estamos conscientes delas.

---

6 Veremos o quanto a autonomia da vontade em relação à razão e ao desejo é importante quando discutirmos a noção aristotélica de *proairesis*.

Quando nos retiramos do mundo, o que estamos fazendo, na verdade, é nos retirar do mundo que está *presente* para os sentidos. “A re-presentation, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito” (ARENDDT, 2000, p. 60), e esse dom é o que chamamos, conforme Arendt, de imaginação. Tais imagens não se manifestam para os sentidos; não obstante, elas se manifestam para o espírito.

Retirar-se do mundo é necessário para que as faculdades do espírito ocorram. Para realizarmos a vontade, por exemplo, devemos nos retirar da imediaticidade do desejo, que “sem refletir e sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado; pois a vontade não se ocupa de objetos, *mas de projetos*, como por exemplo, com a futura disponibilidade de um objeto que ela pode ou não desejar no presente” (ARENDDT, 2000, p. 60).

Voltemos então a nossa atenção para a faculdade da Vontade, a fim de tratá-la com mais profundidade. Quando estamos falando sobre o querer, estamos nos referindo ao ego volitivo (*willing ego*); é sempre desse modo que Arendt se refere ao “eu” que quer. As vontades do ego volitivo são, como já dissemos, autônomas. A Vontade depende apenas de si mesma e, assim como as demais atividades do espírito, não é determinada por nada: a única causa determinante da *Vontade* é a própria *Vontade*. Desse modo, o ego volitivo não deve satisfações nem à razão tampouco ao desejo. O ego pensante (relacionado ao *Pensamento*), por outro lado, também não determina o ego volitivo. De fato, é um mesmo espírito que pensa e que quer, mas uma atividade não influencia a outra. Não faz sentido falar de uma vontade determinada ou coagida, pois a Vontade possui uma “conexão inevitável com a Liberdade” (ARENDDT, 2000, p. 190). Como explica Arendt:

Ou bem a vontade é um órgão da livre espontaneidade que interrompe cada cadeia causal da motivação que a prende(ria)<sup>7</sup>, ou bem ela nada mais é que uma ilusão. Com relação ao desejo, por um lado, e à razão, por outro, a vontade age como ‘uma espécie de *coup d’état*’, como disse Bergson. (ARENDDT, 2000, p. 161, parênteses nosso)

Um outro ponto importante para entendermos a Vontade de Arendt é considerar que a autora vê essa faculdade como a “fonte da ação” (ARENDDT, 2000, p. 191), ou seja, é por meio dela que todo homem, um recém-chegado ao mundo, pode começar algo novo, imprevisível. Com efeito, a Vontade que Arendt defende é uma vontade não apenas livre e autônoma, mas também uma vontade que é o “órgão espiritual para o futuro” (ARENDDT, 2000, p. 197). Ora, isso significa que a Vontade, além de interromper as cadeias causais que deveriam prendê-la, também começa uma cadeia causal

---

<sup>7</sup> Na tradução que estamos utilizando neste trabalho, temos a seguinte frase: “cada cadeia causal da motivação que a prende”. Contudo a conjugação do verbo “prender” no presente do indicativo nos leva a entender que a cadeia causal de motivação seria realmente capaz de prender a vontade livre, o que é impossível. Tendo isso em vista, propomos a alteração para o futuro do pretérito do indicativo: “prenderia”. Embora não seja perfeita, essa tradução parece estar coerente com o original em inglês: “The will is either an organ of free spontaneity that interrupts all causal chains of motivation that would bind it or it is nothing but an illusion”. Bem entendido, apenas estamos propondo essa alteração, porque se trata de um ponto relevante para o nosso tema.

inteiramente nova, na qual a própria Vontade é a causa inicial. Esse ponto é bastante relevante uma vez que Arendt concebe duas maneiras distintas de tratar a faculdade da vontade:

Em minha discussão sobre a Vontade, mencionei repetidas vezes duas maneiras completamente diferentes de se entender esta faculdade: como uma faculdade de escolha entre objetos ou metas, o *liberum arbitrium*, que atua como árbitro entre fins dados e delibera livremente sobre os meios para alcançá-los; e, por outro lado, como nossa ‘faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo’. (ARENDR, 2000, p. 305)

Como já sugerimos, das duas Vontades explicadas no trecho acima, é a segunda que Arendt defende. A Vontade do livre-arbítrio, apesar de livre em sua capacidade de escolha, tem possibilidades limitadas. Tal Vontade jamais seria capaz de começar algo realmente novo e imprevisível. Em outras palavras, o conceito de livre-arbítrio não serve para criar uma noção de vontade enquanto fonte da ação.

De qualquer forma, é importante entendermos que esses dois tipos de vontade livre, embora distintos, negam a lei da causalidade, já que interrompem “cada cadeia causal da motivação” que os prenderiam, caso não fossem *livres e autônomas*. Essa negação da causalidade é um dos fatores que levaram filósofos como Espinosa a recusarem a noção de uma vontade livre. Temos neste ponto um conflito filosófico antigo: *o conflito entre necessidade e contingência*. Nas palavras de Arendt:

Pouca coisa é mais contingente do que atos voluntários, os quais – pressupondo-se uma vontade livre – *poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer*. Uma vontade que não é livre é uma contradição em termos – a não ser que se entenda a faculdade da volição como um órgão executivo, meramente auxiliar para o que quer que o desejo ou a razão tenham proposto. (ARENDR, 2000, p. 197, grifo nosso)

A autora repete inúmeras vezes que a pedra de toque de qualquer ato livre é a consciência que temos de que *poderíamos ter deixado de fazê-lo*. Ora, por trás dessa afirmação há a negação da lei da causalidade e, portanto, da necessidade. Atos livres não podem, por definição, ser necessários. A necessidade de um ato indica que *não poderia haver uma alternativa*. Se a causa é dada, o efeito correspondente deve necessariamente ocorrer. É precisamente nisso que se baseia a lei da causalidade, bem como o terceiro axioma da parte I da *Ética* de Espinosa: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” (ESPINOSA, 2018, p. 47).

Bem entendido, em Espinosa a vontade existe, mas ela não é livre; o que para Arendt é uma contradição em termos. A vontade espinosana nada mais seria, de acordo com a perspectiva arendtiana, do que um órgão executivo determinado pelo desejo. De fato, quando levamos a sério a lei da causalidade, tal como faz Espinosa, não temos como fugir da determinação. No fundo, o “milagre” da vontade livre é sua capacidade de se indeterminar, ou seja, de deslocar-se para fora da cadeia de causas que deveria determiná-la.

Citamos Espinosa neste momento do nosso trabalho, pois Arendt também realiza esse mesmo movimento em sua obra. Ela conhecia muito bem os argumentos espinosanos, assim como o conflito

entre necessidade e contingência. Em suas obras, Arendt realiza um estudo excepcional sobre a história da filosofia e é com base nisso que ela é capaz de delimitar precisamente o ponto no qual as suas proposições se inserem. Ademais, é por conta desse estudo que ela afirma que existe, até a era moderna, um preconceito “contra a contingência, a particularidade e a Vontade – e a predominância correspondente da necessidade, da universalidade e do Intelecto” (ARENDDT, 2000, p. 210). Conforme Arendt, a predominância do intelecto é o principal motivo pelo qual a vontade livre foi tão duramente criticada por alguns filósofos. A aderência à lei da causalidade, por exemplo, pode muito bem ser um efeito – e talvez até mesmo uma imposição – da soberania do intelecto. Inclusive Descartes, que defendia o livre-arbítrio, jamais falou do pensamento

como algo que é pressuposto sem uma prova, como um mero dado da consciência. O que, então, concede ao *cogito me cogitare* ascendência sobre o ‘*volo me velle*’ – mesmo em Descartes, que era um ‘voluntarista’? (ARENDDT, 2000, p. 211)

Para Arendt, a suspeita é inevitável: “Será que ‘aprazia’ menos aos pensadores profissionais, ao basearem suas especulações na experiência do ego pensante, a liberdade do que a necessidade?” (ARENDDT, 2000, p. 211) É verdade que Descartes defende em sua Quarta Meditação a existência de uma vontade infinita, “que consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer” (DESCARTES, 1991, p. 200), uma vez que não sentimos nenhuma força externa que nos determine; contudo é significativo que a noção de vontade apareça apenas na meditação quarta, ao passo que a identificação entre ser e pensar se dá logo na meditação segunda. De fato, temos nessa identificação a primeira verdade adquirida no processo meditativo cartesiano; e é a partir dessa verdade que as demais serão descobertas.

Podemos observar aqui como os princípios filosóficos afetam as conclusões extraídas posteriormente; e não é à toa que tratamos da noção de realidade fenomênica da Arendt no início deste trabalho. A identificação entre ser e aparecer possibilita Arendt a considerar a preferência pelo ego pensante, em detrimento do ego volitivo, como algo completamente arbitrário. Explicamos: as atividades do espírito configuram como um *não-ser*, isto é, não possuem nenhum grau de realidade ou manifestação, o que significa que, entre elas, estão todas em uma posição de igualdade; além disso, são autônomas. Desse modo, nada nos leva a preferir o ego pensante; pois, diferentemente do que ocorre nas Meditações, Arendt não precisa do Pensamento para descobrir a Vontade. A autora alerta diversas vezes para o perigo que há em confundir as atividades. Pelo fato de serem autônomas, nenhuma delas seria capaz de determinar a outra. Ora, nada disso ocorre em Descartes. O princípio filosófico desse autor é justamente o oposto: há uma identificação entre pensar e ser, como já dissemos; então é bastante compreensível que Descartes tenha seguido o caminho que seguiu em suas Meditações. Contudo há um preço a se pagar: no artigo 145 de *As Paixões da Alma*, Descartes se vê obrigado a conciliar a Vontade com a providência divina (DESCARTES, 1991, p. 129), a qual Arendt considera ser completamente incompatível com a vontade livre, uma vez que leva novamente à ideia de necessidade.

A fim de defender a vontade livre, Arendt segue um caminho bastante distinto de Descartes. A autora parece encontrar em Bergson um aliado mais compatível:

[...] Do ponto de vista da memória, isto é, olhando-se retrospectivamente, um ato levado a cabo de forma livre perde seu ar de contingência sob o impacto de ser, agora, um fato realizado, de ter se tornado parte inseparável da realidade em que vivemos. O impacto da realidade é esmagador a ponto de sermos incapazes de ‘removê-la do pensamento’; o ato agora aparece para nós com aspecto de necessidade [...]. Nas palavras do próprio Bergson: ‘Pela simples razão de ser factual, a realidade lança a sua sombra atrás de si em um passado infinitamente distante; assim, parece ter existido em estado de potencialidade anteriormente à sua própria realização.’ [...] Visto por este ângulo, que é o ângulo do ego volitivo, não é a liberdade, mas a necessidade que parece ser uma ilusão da consciência. (ARENDR, 2000, p. 209-210)

Esse *insight* de Bergson é bastante plausível, segundo Arendt; e embora a autora não afirme com todas as letras que a necessidade é apenas uma ilusão da consciência, podemos inferir que é com isso em mente que ela afirma a contingência dos atos voluntários: nos atos da Vontade, pelo menos, não pode haver necessidade. Com efeito, para que a vontade seja livre e capaz de criar algo novo, a realidade não pode existir em estado de potencialidade. Se tudo é necessário e predeterminado por Deus – como quer a noção de providência divina –, então começar algo realmente novo é impossível.

Neste momento, podemos finalmente passar para o ponto principal do nosso trabalho. Em outras palavras, podemos responder à seguinte questão, feita por Arendt no início do capítulo 2, do segundo volume de *A Vida do Espírito*: “que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições?” O motivo que nos levou a fazer essa reconstrução do pensamento de Arendt antes de elaborar a questão consiste simplesmente no fato de que a noção de Vontade da autora é um tanto específica e, portanto, deve ser bem desenvolvida antes que se possa estudar quais experiências deram origem a sua descoberta.

Para Arendt, podemos datar a descoberta da Vontade, e tal feito ocorre apenas no primeiro século da era cristã. De fato, a descoberta da Vontade, enquanto faculdade autônoma, coincide com uma outra descoberta: a “*interioridade*” humana. Foram as experiências desse “homem interior” e seus conflitos dentro de si que deram origem à Vontade. Tais experiências são, na realidade, um tipo de experiência religiosa. É a experiência da obediência cristã, ou, para sermos mais exatos, o “*eu-queiro-e-não-posso*” (ARENDR, 2000, p. 237). Arendt afirma isso com base no apóstolo Paulo e suas epístolas, contudo, antes de observarmos os comentários de Arendt sobre Paulo, devemos entender por qual motivo Arendt acredita que essas descobertas simplesmente não ocorreram na antiguidade grega.

A questão principal parece ser o fato de que os filósofos da Grécia Antiga nunca mencionam a noção de liberdade, “a própria expressão está ausente”, como diz Gilson (2006, p. 371). Temos em Aristóteles, é verdade, a noção de *proairesis*, que seria a precursora da Vontade, segundo a

perspectiva de Arendt<sup>8</sup>; mas mesmo a *proairesis* não pode ser caracterizada como uma faculdade autônoma e capaz de criar algo novo; e isso carece de algumas explicações.

De acordo com Arendt, o que levou Aristóteles a definir *proairesis* foi o conflito entre razão e desejo. O desejo é o impulso inicial que leva a razão a fazer um cálculo baseado em propósitos, planejamentos futuros. Contudo sem a *proairesis* – a escolha – teríamos que afirmar que existe uma obrigação, um constrangimento nas ações do homem, quando na verdade a ação deveria ser intencional. Sendo assim, a *proairesis* parece surgir na filosofia aristotélica, a fim de fazer uma certa mediação entre razão e desejo. Por meio dessa faculdade intermediária, podemos afirmar que o homem não age por contradição, mas por preferência ou deliberação:

É na *Ética a Eudêmio* que Aristóteles explica de uma maneira mais concreta por que achou necessário inserir uma nova faculdade em meio à velha dicotomia, resolvendo, assim, a antiga disputa entre a razão e o desejo. Ele dá o exemplo da incontinência: todos os homens concordam que a incontinência é algo ruim e que não se deve desejar [...]. Se um homem segue seus desejos, cego para as consequências futuras, cultivando, então, a incontinência, é como se ‘o mesmo homem devesse agir, a um só tempo, voluntária [isto é, intencional] e involuntariamente [isto é, contrariamente às suas intenções]’, e isso, observa Aristóteles, ‘é impossível.’ A *proairesis* é a saída para a contradição. Se razão e desejo permanecessem, sem uma mediação, em seu antagonismo natural e bruto, teríamos de concluir que o homem, assediado pelos impulsos conflitantes de ambas as faculdades, ‘obriga-se a afastar-se de seu desejo’ quando permanece moderado; e ‘obriga-se a afastar-se de sua razão’ quando o desejo o domina. (ARENDR, 2000, p. 231)

A escolha (*proairesis*) se dá sempre por conta de um jogo entre razão e desejo, e não poderia existir sem os dois. Em outras palavras, a *proairesis* não é uma faculdade autônoma. Jamais a escolha poderia se dar sem o conhecimento, por um lado, e o apetite que se fixa em um dos objetos possíveis, por outro (GILSON, 2006, p. 370). Aristóteles criou a noção de *proairesis* para resolver um conflito de natureza filosófica – a contradição gerada pelo conflito entre razão e desejo. O resultado é que essa faculdade abre um espaço bastante limitado para liberdade. De fato, o máximo que a *proairesis* pode fazer é deliberar “sobre os meios” (ARENDR, 2000, p. 232), os quais são previamente dados, uma vez que já existem em potencial. Essa potencialidade, como vimos, é um problema bastante sério, pois ela impede o começo de algo realmente novo e, portanto, impede a vontade enquanto órgão para o futuro. Bem entendido, poderíamos dizer que, apesar da falta do termo na Grécia Antiga, existe sim uma espécie de liberdade nessa escolha que é a *proairesis* – e não é sem motivo que os autores medievais traduziam a *proairesis* como *liberum arbitrium* que, por sua vez, costuma ser traduzido

---

8 É importante dizer que, ao longo de todo esse trabalho, o que temos em mente é sempre a interpretação da Arendt sobre a história da filosofia. Não se trata aqui de buscar a verdade (caso isso seja possível) da filosofia de Aristóteles, Espinosa, Descartes e etc., mas de fazermos um esforço para entender como a própria Arendt interpreta a história da filosofia, bem como a história da Vontade.

como “livre escolha” –, todavia, isso não significa que essa faculdade atinge um estatuto de autonomia ou independência.

A falta de autonomia da *proairesis* faz com que Arendt veja essa noção apenas como uma precursora da Vontade, ou seja, como uma noção digna de nota, mas que ainda não atingiu o ponto desejado. E, seguindo a linha de raciocínio proposta por Arendt, nem poderia ter atingido, uma vez que a descoberta da interioridade do homem ainda não havia sido plenamente realizada. Para isso, foi necessária a *experiência da obediência cristã*, como já mencionamos.

Voltemos novamente nossa atenção para Paulo. A fim de entendermos o motivo pelo qual Arendt vê nas epístolas de Paulo a descoberta dessa interioridade, devemos analisar quais são as questões tratadas pelo apóstolo. Em primeiro lugar, temos a ideia de que é a própria ordem da lei que desperta o pecado. A lei possibilita a imputabilidade pelo pecado, mas, por falar em tom de ordem, é também a lei que desperta as paixões e nos leva a pecar. O resultado é que o fiel se vê em uma posição de eterna miséria, uma vez que esse conflito não pode ser solucionado, a não ser pela graça: “Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço” (BÍBLIA, Epístola aos Romanos, 7, 15).

Dessa maneira, a lei é como uma maldição que cai sobre todos os fiéis, uma maldição que obrigaria Paulo a realizar uma mudança de foco: “a ênfase muda inteiramente do fazer para o crer, do homem exterior que vive no mundo das aparências [...] para uma interioridade [...]” (ARENDR, 2000, p. 236). Não basta mais fazer o bem, deve-se *querer* fazer o bem, mesmo levando em consideração a maldição da lei. “Que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra – este é o tema de que Paulo trata na Epístola aos Romanos” (ARENDR, 2000, p. 236). Posso querer o bem, mas nada me garante que eu serei capaz de fazê-lo, pois a carne, isto é, o corpo, me impede. Ao deslocar o foco para a *interioridade*, para um “não quererás”, o que o apóstolo descobriu, segundo Arendt, foi uma faculdade de escolha indeterminada capaz de não querer o pecado, apesar da natureza carnal do homem; pois

seja o que for que eu acabe fazendo de fato, posso responder: quero ou não quero. O próprio mandamento, o ‘tu deves’, coloca-me diante de uma escolha entre o ‘eu quero’ e o ‘eu não quero’, ou seja, em termos teológicos, entre a obediência e a desobediência (ARENDR, 2000, p. 237).

Com efeito, se a vontade não pudesse dizer “não”, então não seria uma vontade e é por esse motivo que a experiência religiosa descrita por Paulo é tão relevante para a descoberta da Vontade.

Em outras palavras, essa experiência leva à descoberta simultânea de uma interioridade e de uma capacidade de escolha que simplesmente não existiam na *proairesis* de Aristóteles. A questão aqui não se baseia mais em escolher entre possibilidades dadas, mas sim na capacidade de “concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência” (ARENDR, 2000, p. 236); *sem qualquer tipo de determinação externa*. É possível, inclusive, querer uma coisa e fazer outra; o que não faria sentido sem a descoberta de uma espécie de interioridade, um “homem

interior” (lembramos que tal interioridade não se trata de um lugar, mas de uma retirada temporária do mundo que se apresenta para os sentidos).

Nas reflexões de Paulo temos, portanto, as primeiras experiências que levaram os homens a descobrir a Vontade, enquanto faculdade autônoma. Bem entendido, não temos em Paulo a faculdade da Vontade formalmente estabelecida por meio de um discurso conceitual, uma vez que o apóstolo não tinha essa pretensão. Não obstante, é com base nas epístolas paulinas que Santo Agostinho, poucos séculos depois de Paulo, vai formular a sua noção de vontade cindida, nas *Confissões*. De fato, embora Arendt considere que foi Agostinho o primeiro filósofo da Vontade, ela se esforça para demonstrar que os fatores que possibilitaram essa formulação filosófica já estavam contidos no primeiro século da era cristã, na experiência da obediência da lei.

Dessa maneira, concluímos as tarefas propostas para este trabalho. Para isso, tivemos que reconstruir alguns fragmentos do pensamento de Arendt, a fim de delimitar de forma precisa o que a autora compreendia por Vontade, e por qual motivo a experiência que levou à descoberta dessa faculdade só pôde existir no início da era cristã. Temos ciência de que essa reconstrução está longe de ser perfeita, mas acreditamos que os pontos principais para o entendimento do nosso tema foram devidamente tratados.



## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

BÍBLIA. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/7>. Acesso em: 27 jul. 2021.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DESCARTES, René. *Meditações*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2018.

GILSON. Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

# PROCESSO DEMOCRÁTICO NA VENEZUELA E AS TENTATIVAS DE VIOLAÇÃO DE SUA SOBERANIA

MARCOS JESUS SANTANNA<sup>1</sup>

**Resumo:** As décadas entre 1960 e 1970 se caracterizaram por grande crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), mas nos anos 1980 e 1990 a crise dos países latinos e a oscilação do preço do barril de petróleo culminou em desemprego, inflação e aumento da desigualdade social. A eleição de Hugo Chávez ocorreu em 1998 após um período de grande revolta popular que questionava as ações neoliberais dos governos anteriores que acentuavam a desigualdade social. O alinhamento da Colômbia com os Estados Unidos criou uma estratégia de ocupação do território colombiano pelo exército estadunidense num plano para proteger a região andina do avanço da esquerda. O Plano Colômbia se deu para ameaçar a soberania do estado venezuelano, articulando tentativas de golpes de estado e produzindo artimanhas para desestabilizar os governos de Hugo Chávez e Nicolás Maduro.

**Palavras-chave:** Venezuela; Processo Democrático; Soberania; Golpes; Estados Unidos.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo pretende elucidar as fases de democratização da República Bolivariana da Venezuela que resultaram em violações de tratados e acordos internacionais que tratam da soberania e do direito de autodefesa dos Estados. A conjuntura político-econômica atual se explica pelo processo que ocorreu desde o fim da ditadura nos anos 1950 e a criação do acordo de cunho liberal que consolidou a democracia no país durante décadas, sendo assim, serão expostas as fases da guinada da economia venezuelana, acompanhando o crescimento econômico que viveu grande parte da América Latina entre os anos 1960 e 1970 e a derrocada da economia quase que exclusivamente petroleira, por conta das oscilações do preço do barril do petróleo. Será analisada, além disso, a conjuntura que fez com que a população venezuelana elegeisse democraticamente um presidente de esquerda. Este artigo se justifica pela possibilidade iminente de golpe de estado que vive a Venezuela. Um possível êxito na guinada à esquerda de Hugo Chávez e seus aliados obrigou os Estados Unidos e a Europa a imporem sanções econômicas e tentativas sequenciais de violação da soberania popular e territorial do país.

---

<sup>1</sup> Graduado em Relações Internacionais no ano de 2022 pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Osasco, SP, Brasil.

## 2. PROCESSO DE DEMOCRATIZAÇÃO E CRISE DO CAPITALISMO NA VENEZUELA

Após o fim da ditadura de Marco Pérez Jiménez (1950-1958), a Venezuela viveu um período democrático com a eleição de Rómulo Betancourt e que levou a uma união entre os partidos para um acordo pela democracia, já que o regime ditatorial havia obrigado muitos dos políticos dessas legendas ao exílio durante anos. Estava entendido naquele momento que apenas um acordo nacional levaria a uma estabilidade política ao país, no entanto, esse acordo se deu com a exclusão do Partido Comunista, já que se tratava de um pacto de cunho liberal e com interesses estadunidenses na economia do país, mais especificamente no petróleo. Este acordo denominado de Pacto de Punto Fijo, instituído em 1958, perdurou até 1998 com a eleição de Hugo Chávez.

En enero de 1958, el Pacto de Punto Fijo, firmado entre los representantes de los más importantes partidos políticos de Venezuela, sentó las bases para el más prolongado período de gobiernos civiles y de elección popular en la historia contemporánea de ese país (RIVERA, 2005, p. 255)

Entre as décadas de 1960 e 1970, o país viveu um período de grande crescimento econômico, mas assim como grande parte dos países da América Latina houve muita oscilação quanto à inflação, desemprego e desvalorização da moeda, além da desigualdade social que assolava o país e cresceu ainda mais na década de 1980.

Muito por conta da entrada do país na Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP) em 1960, a Venezuela se viu obrigada a adotar um modelo protecionista, que levou a um investimento em moradia, saúde e educação, mas que não surtiu efeito significativo na distribuição de renda do país, por conta do modelo político liberal que a Venezuela adotava. Curiosamente, nesse período, o país foi um centro imigratório, recebendo imigrantes da Colômbia, América Central, Equador e até de países da Europa, como a Espanha e Portugal.

Pode-se afirmar que a economia venezuelana voltada ao petróleo levou a uma dependência acentuada dessa indústria, por isso, sujeitava-se à oscilação do preço do barril e ciclos de crises constantes. De fato, o petróleo gerou muitos lucros à Venezuela, o que fez do país o maior Produto Interno Bruto (PIB) per capita da América Latina: “*Hacia 1960, el PIB per cápita de Venezuela era el más alto de América Latina; en 1988 llegó a los US\$ 4,544*”. (BATALLA, 2004, p. 3). Mas não houve o estabelecimento de um planejamento econômico ao país, sendo assim, houve um atraso na industrialização muito por conta da capacidade de importação devido à valorização de sua moeda.

O petróleo foi responsável, ainda, pelo atraso no processo de industrialização da Venezuela em comparação com os demais países sul-americanos. Isso porque a inserção internacional da Venezuela, mediada pelo petróleo, manteve um nível elevado de receitas para financiar as demandas crescentes por importações. (MOREIRA, 2018, p. 45)

Não havia uma estratégia desenvolvimentista, já que a maior fonte de capitais para o país girava em torno do petróleo. Não houve um processo de industrialização maciça e isso se reflete

atualmente, uma vez que a ausência das indústrias gera uma dependência do setor comercial, mas como o setor manufatureiro se encontra escasso no país, grande parte da população se vê obrigada a comercializar produtos de baixo valor, como alimentos, roupas e calçados. Para se ter uma ideia, até a agricultura foi afetada, passando a ser responsável por apenas 6% do PIB em 1999.

Otro resultado de la expansión de la economía petrolera fue la pérdida de importancia de la agricultura que pasó de una participación del 50% en el PIB en 1960 a una del 6% en 1999. En consecuencia, Venezuela se transformó en el único país latinoamericano importador de alimentos. (BATALLA, 2004, p. 4)

A partir de 1958 até os anos 1990, dois partidos se revezaram no poder pelo acordo do Punto Fijo, tratava-se da Acción Democrática (AD) e o Comité de Organización Política Electoral Independiente (Copei). No entanto, com a crise que assolou grande parte da América Latina nos anos 1980, esse acordo começou a ser questionado pelos movimentos sociais e pelos partidos de esquerda. O ponto de discussão não era a continuidade da democracia pelo voto, mas o ciclo de governos da AD e da Copei que mantinham uma inclinação à direita e era muito próxima aos interesses da Europa e dos Estados Unidos, o que culminou numa adversidade em relação aos programas sociais e distribuição de renda. Esse alinhamento aos Estados Unidos nem sempre foi automático, como no governo de Carlos Andrés Pérez (1974-1979).

Em 1988, Carlos Andrés Pérez venceu as eleições pela segunda vez e iniciou um programa neoliberal no país, que abriu espaço para reformas e concedeu autonomia ao Banco Central, o resultado foi um conjunto de protestos que acabaram em mortes e perseguições, como no ocorrido em 1989 e que ficou conhecido por “caracazo”.

Caracas fue escenario de una de las más violentas, tras el anuncio del aumento de la gasolina y el incremento de los costes del transporte público. El 27 de febrero de 1989, trabajadores y ciudadanos se manifestaron por las consecuencias derivadas de este paquete. Se inician protestas y focos espontáneos de violencia que incluían quema de basura, cauchos, obstaculización de calles y principales avenidas, saqueos de tiendas, supermercados y centros comerciales en una especie de furia colectiva. (CARRILLO, 2007, p. 247-248)

Meses depois do “caracazo” em setembro de 1989, a Venezuela entrou no Movimento dos Países Não Alinhados. Já nos anos 1990, sob influência do Consenso de Washington, Pérez instituiu uma agenda para tentar alavancar a economia do país: “Nos anos noventa, sob forte influência do Consenso de Washington, o país adotou uma agenda de abertura e liberalização da economia, cuja essência foi a desvinculação entre a estatal petroléira PDVSA e o Estado.” (CARMO, 2007, p. 76), o que aprofundou ainda mais a crise econômica e social. A situação de Pérez no governo ficou quase insustentável ao ponto de uma tentativa de golpe ter ocorrido em fevereiro de 1992 pelo tenente-coronel Hugo Chávez, apesar dessa tentativa ter fracassado, as acusações de corrupção acabaram culminando no seu afastamento do cargo pelo Congresso venezuelano em 1993.

As instituições democráticas venezuelanas oriundas do Pacto de Punto Fijo nunca mais se refariam dos efeitos desestabilizadores do Caracaço. Na seqüência, um grupo de oficiais, liderados pelo então tenente-coronel Hugo Chávez Frias, aprofundaria a crise política venezuelana, protagonizando uma tentativa de golpe em fevereiro de 1992. Encerrando o drama da tragédia democrática venezuelana do período, a instituição presidencial ficou profundamente desmoralizada quando o então presidente Carlos Andrés Pérez é afastado do governo, em 1993, sob a acusação de corrupção. (VILLA, 2005a, p. 156-157)

Em 1993, Rafael Caldera venceu as eleições após abandonar seu partido, a Copei. Caldera ingressou num novo partido político, o Convergencia, após ter conseguido apoio do Movimiento al Socialismo (MAS) e da Causa Radical (Causa R). Caldera conseguiu o prestígio de parte da esquerda por ter discursado em 1992 legitimando a tentativa de golpe de Chávez, tanto que Caldera concedeu indulto a Chávez num dos primeiros atos do governo. Seu mandato ficou conhecido por medidas populares, como o congelamento de preços, da taxa de câmbio e o fim das privatizações. No entanto, essas medidas geraram uma grande crise econômica e por fim, Caldera fez um acordo com o Fundo Monetário Internacional (FMI), adquirindo empréstimos e aumentando a dívida externa, o que gerou o descontentamento dos movimentos sociais.

Em discurso no Congresso em 1992, deu legitimidade à tentativa de golpe de Hugo Chávez. Uma das primeiras atitudes do segundo governo de Rafael Caldera foi indultar Hugo Chávez e os participantes dos dois golpes de 1992. Eleito com apenas 30% dos votos, o governo de Rafael Caldera (1994-1999) teve grande dificuldade para executar seu programa de governo, que incluía reverter algumas privatizações do governo anterior. Sem conseguir angariar muitos apoios e constringido pela instabilidade econômica, Caldera re-pactua com a AD e retoma, com o nome de “Agenda Venezuela”, o programa de reformas de Carlos Andrés Pérez. (CARMO, 2007, p. 85)

### 3. A CHEGADA DA ESQUERDA AO PODER E O RISCO DA PERDA DA SOBERANIA

Diante dos fatores apresentados, a eleição de Hugo Chávez em 1998 se explica pela necessidade de mudanças que a população venezuelana exigia. Chávez chegou ao poder e instituiu reformas políticas e econômicas, dentre elas estavam a criação da República Bolivariana da Venezuela; a reeleição e aumento do mandato para seis anos; a lei de Terras, que pôs fim ao latifúndio; dentre outras. Muitas dessas mudanças ocorreram pela promulgação de uma nova Constituição, substituindo a de 1961, isso possibilitou a realização de reformas, que foram essenciais para reestruturação política do país.

Em comparação com a Constituição de 1961, a nova Carta ampliou e fortaleceu os poderes do presidente da república, que passou a ter um mandato de seis anos, com possibilidade de reeleição por um período adicional (na Constituição de 1961, o mandato era de cinco anos, sem reeleição). O chefe de Estado e de governo teria, portanto, um horizonte de poder de doze anos, em comparação com os cinco anos previstos anteriormente. (MOREIRA, 2018, p. 59)

Foi nesse contexto de medidas que visavam dirimir a desigualdade social no país, que Hugo Chávez foi perdendo apoio da classe média, da igreja e da imprensa, mas principalmente dos empresários e banqueiros. Com o cenário de opositores evidenciado, uma tentativa de golpe de estado ocorreu em 11 de abril de 2002 com participação de altos representantes da marinha e do exército. O golpe falhou, no entanto, os Estados Unidos e Espanha chegaram a reconhecer o governo golpista de Pedro Carmona. Já os países latino-americanos condenaram a tentativa de golpe, além disso, a Venezuela estreitou relações com Cuba, Iraque e Líbia, o que provocou irritação nos governos colombiano e estadunidense.

Chávez, cujo mandato de presidente da República foi ampliado para 6 anos e confirmado através de novas eleições realizadas em 2000, modificou não apenas as diretrizes econômicas como reorientou a política exterior da Venezuela, estreitando relações com Cuba, com a qual firmou um acordo para a venda de 53.000 barris diários de petróleo a preços de mercado, bem como com o Iraque e a Líbia, vistos como inimigos dos EUA. (BANDEIRA, 2003, p. 1-2)

No mesmo ano que Hugo Chávez foi eleito, assumiu a presidência da Colômbia o membro do Partido Conservador Colombiano, Andrés Pastrana. A Colômbia vivia tempos dolorosos por conta da atuação de diversos grupos organizados de tráfico de drogas que levou a uma violência assustadora e provocou debates políticos sobre a solução desse problema que assolava o país, no entanto, o que mais preocupava o governo e a opinião pública era o grupo de inspiração comunista, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC). Pastrana pretendia dialogar com os líderes das FARC, mas envolvendo a abertura da mediação para a comunidade internacional e os Estados Unidos.

A aproximação tentada por Pastrana durante sua campanha eleitoral com membros do Secretariado das Farcs objetivava retomar as conversações de pacificação rompidas durante o governo Gaviria a partir das incursões armadas do exército nacional na região de Uribe-Meta. O resultado dos primeiros encontros permitiu que, no final de 1998, ambas as partes, governo e guerrilha, definissem um local de encontro para conversação em uma área logo denominada de “zona de despejo”, na região de Meta, sem a presença do exército nacional e da polícia. (VILLA, 2005b, p. 1)

De fato, a tentativa de diálogo foi um passo importante no estabelecimento da paz na região, mas a forma como se tentou introduzir essas conversações se evidenciou como ineficaz em diversos aspectos. Alguns consideram que essa falha ocorreu por conta da retórica que o governo Pastrana e Washington utilizaram para tratar as FARC, considerando-a como organização criminosa e indigna de figurar como campo político vigente na Colômbia, mas atrelado a isso houve também um fracasso na recuperação econômica, o que fez com que as FARC ganhassem ainda mais força nesse período.

No nível doméstico, não obteve tanto sucesso, em parte devido ao fracasso do processo de pacificação interna junto aos grupos guerrilheiros, sobretudo as Farcs (às quais, inclusive,

chegou a conceder uma zona desmilitarizada equivalente a 40% do território nacional). (VILLA, 2005b, p. 1)

Esse período relatado é importante para se entender o risco que a Venezuela vivia pela ameaça que o plano político-econômico colombiano se propunha, pois é nessa conjuntura que o Plano Colômbia foi criado. Com a prerrogativa de uma possível luta contra o narcotráfico, o governo colombiano cedeu parte de seu território para o exército estadunidense agir na região, colocando não apenas a soberania do estado colombiano à prova, mas abrindo espaço para possíveis ataques e violações da soberania nos países vizinhos.

O Plano Colômbia destinava-se a ser um “plano para a paz, prosperidade e fortalecimento do Estado”, destinando cerca de 76% de seus recursos provenientes de crédito externo ao investimento social, e o restante direcionado ao combate ao narcotráfico como uma das prioridades do governo. Inicialmente, a iniciativa norte-americana foi projetada como um mecanismo militar de combate à produção e ao tráfico de drogas ilegais na Colômbia e em outros países da região andina. (VILLA 2005b, p. 1)

Por conta do fracasso nas negociações com as FARC, Álvaro Uribe foi eleito em 2002 com um discurso de oposição à Pastrana, no entanto, Uribe era ainda mais conservador que seu antecessor e a aproximação com as FARC foi interrompida. A real aproximação que ocorreu no período foi com o plano de dominação andina orquestrado pelos Estados Unidos e o governo de George Bush.

O Plano Colômbia se colocou como um investimento em programas sociais e combate ao narcotráfico, mas estava travestido, pois se tratava de um mecanismo militar para interesses políticos e ideológicos na região andina. A eleição de Hugo Chávez e o fracasso no golpe de 2002 levava ainda mais desconfianças sobre a real intenção estadunidense no combate às drogas e à pacificação da região. Entretanto, o discurso midiático e a pressão dos grandes empresários transformaram a Colômbia numa área militar anti-Venezuela, inclusive fornecendo equipamentos de segurança e treinamento militar ao exército colombiano.

O processo de paz, a economia, o desenvolvimento social e a luta contra o narcotráfico foram algumas das razões que motivaram a confecção do Plano. Porém, vale ressaltar que, apesar de o Plano ter sido apresentado pelo chefe de Estado colombiano, os Estados Unidos interferiram na elaboração do mesmo. (OLIVEIRA, 2010, p. 15)

Quando o Plano Colômbia se consolidou e as tropas estadunidenses já estavam presentes dentro de seu território, as zonas de ocupação se encontravam em lugares estratégicos e fizeram com que as FARC se deslocassem para próximo da fronteira com a Venezuela.

O aprofundamento do Plano Colômbia e de sua vertente militar sob o governo Uribe deslocou as guerrilhas para as zonas de fronteira e os spillovers decorrentes seriam uma realidade que traria instabilidade para diferentes vizinhos deste país. (CALDERÓN, 2013, p. 1)

Esses deslocamentos de grupos de guerrilheiros e traficantes para a fronteira da Colômbia e Venezuela levaram um status violento a essas localidades, pois a sobrevivência dos narcotraficantes e membros das FARC depende em grande proporção do contrabando de drogas e tráfico de armas. A guerra por território muitas vezes transpassa a fronteira e o narcotráfico apenas ganha mais força pela falta de diálogo do governo colombiano com esses grupos, mas também há que se recordar que existe financiamento de campanhas políticas em ambos os países por esses grupos.

Os Departamentos colombianos fronteiriços com a Venezuela constituem um palco de atuação de paramilitares, guerrilheiros e narcotraficantes, envolvidos em atividades como o contrabando de gasolina e outras mercadorias, o tráfico de armas e a produção e comércio de drogas. Esses grupos protagonizam disputas por territórios, por domínio de zonas de cultivo de coca e de produção de cocaína, pelo controle de rotas dos tráficos de drogas e de armas, combustíveis e outros. Seja qual for o tipo de confrontação, as consequências sobre as populações locais são recorrentes, com inúmeras violações de direitos humanos e deslocamentos forçados de populações. (SANTOS, 2010, p. 30-31)

As atuações do governo Chávez e Uribe eram completamente distintas quanto ao tratamento contra o narcotráfico e guerrilha. A Venezuela sempre divergiu da estratégia colombiana de militarizar o país com tropas estadunidenses, pois o resultado seria o aumento da criminalidade e o deslocamento da população vulnerável dessas localidades, acarretando o aumento da pobreza para essas populações. A Colômbia sempre acusou a Venezuela de ser uma parceira das FARC e fomentar a presença desse grupo em seu território, além de criticar a falta de apoio do governo venezuelano para com os Estados Unidos, já que na visão colombiana essa seria a única maneira de acabar com o narcotráfico na região. É evidente que a Venezuela, tanto nos governos Chávez quanto no governo de Nicolás Maduro jamais aceitariam tal proposta de alinhamento aos Estados Unidos, e nem a nova constituição permitiria essa aproximação, pois a estrutura fundiária do país está contrária ao viés estadunidense. Em decorrência dessas discordâncias, houve vários conflitos fronteiriços entre os países que resultaram na discussão da perda da soberania territorial.

Um ocorreu em março de 2008, quando a Força Aérea colombiana bombardeou um acampamento das FARC em território equatoriano e exibiu dados supostamente retirados dos computadores do executado Raúl Reyes, o “número 2” da guerrilha, evidenciando supostos vínculos entre a Venezuela e o grupo armado. Outro episódio ocorreu em julho de 2009, após o governo colombiano denunciar um suposto desvio de armas venezuelanas, compradas da Suécia em 1998, para as FARC. O episódio mais recente envolvendo os dois países ocorreu em julho de 2010, quando o governo de Álvaro Uribe, em fim de mandato, apresentou denúncias a OEA, exibindo fotos, vídeos e testemunhos, de que as FARC e o ELN mantêm algo em torno de 20 a 39 acampamentos com aproximadamente 1500 guerrilheiros dentro do território venezuelano. A resposta do governo venezuelano foi a ruptura das relações diplomáticas com a Colômbia. (SANTOS, 2010, p. 32)

O interesse estadunidense na economia venezuelana pode explicar a aproximação militar na região. As seguidas sanções econômicas estabelecidas pelo governo dos Estados Unidos à Venezuela



têm revelado um desejo de intervenção no país. Isso não seria novidade, já que países como Iraque e Afeganistão já foram invadidos pelo exército estadunidense. A soberania desses países foi violada a partir de uma estratégia do governo de George Bush para justificar essas empreitadas. O conceito de estados falidos, fracos e colapsados explicam a necessidade de uma intervenção no âmbito internacional, pois se trataria de países passíveis de ingerência. Mais especificamente, a tentativa do governo dos Estados Unidos seria enquadrar a Venezuela num status de Estado fraco, uma vez que seria uma zona de conflitos entre guerrilhas e com alta taxa de violência. No entanto, essa definição é passível de qualquer interpretação injustificada, que transformaria o país numa área de controle estadunidense, o que acarretaria num domínio do comércio petrolífero.

No espectro de falência, existem três diferentes níveis de Estado, o fraco, o falido e o colapsado. Estados fracos geralmente são a casa de conflitos entre facções, que ainda não estão em sua fase violenta extrema; índices de crimes urbanos são altos. (SIQUEIRA, 2019, p. 21)

Outro fator que pode ser considerado é uma nova ordem internacional de intervenção, que surgiu após o fim da União Soviética. Numa justificativa de um possível ataque terrorista, combate ao narcotráfico e ao comércio de armas, um ataque prévio se justificaria por se tratar de uma conjuntura de autodefesa e não de violação da soberania. Trata-se de um discurso abusivo e que não respeita os tratados e acordos internacionais, que se sustenta por conta do discurso da paz democrática. O conceito de segurança ficaria à mercê de fatores como os conflitos interestatais, desmatamentos, epidemias e pobreza extrema, o que deixaria a Venezuela como um possível alvo de desrespeito à sua soberania territorial. Para corroborar com o argumento estadunidense, Fukuyama relata o seguinte excerto:

Weak governance undermines the principle of sovereignty on which the post-Westphalian international order has been built. It does so because the problems that weak states generate for themselves and for others vastly increase the likelihood that someone else in the international system will seek to intervene in their affairs against their wishes to forcibly fix the problem. (FUKUYAMA, 2014, p. 96)

#### 4. ELEIÇÃO DE NICOLÁS MADURO E A CONJUNTURA ATUAL

A chegada de Nicolás Maduro ao poder em 2013 não mudou o viés político do país, já que Maduro era vice-presidente de Hugo Chávez e seu grande aliado. As eleições de Chávez e Maduro ocorreram por meio do voto em eleições livres e democráticas, no entanto, a reeleição de Maduro em 2018 é altamente contestada pela oposição e pela comunidade internacional, apesar de não haver provas contundentes dos fatos.

O autor deste artigo esteve na Venezuela em dezembro de 2018, onde cruzou todo o país de ônibus, de Santa Elena de Uiarén até Caracas e de Caracas até Guarero, para posteriormente atravessar a fronteira com a Colômbia. Em conversas com a população, em sua grande maioria de classe baixa, a percepção era de que o apoio à reeleição de Maduro era baixíssimo, no entanto, não havia um apoio

maciço aos candidatos da oposição, que eram vistos como políticos profissionais e sem interesse em governar para a população mais pobre. Com esse parâmetro pessoal, é presumível que houvesse interferência no resultado da eleição.

Curiosamente, o maior entrave para a aceitação do governo de Maduro era a presença constante da Guardia Nacional, um dos braços da Força Armada Nacional Bolivariana. As insistentes *blitzen* no cotidiano do povo venezuelano e os diversos casos de corrupção e violência por parte da Guardia fizeram com que a população se voltasse contra o governo, já que com Chávez e Maduro, o país ficou ainda mais militarizado e dependente do apoio das classes militares para o prosseguimento do mandato.

Em janeiro de 2019, Juan Guaidó se declarou presidente da Venezuela por ser presidente da Assembleia Nacional, mas em janeiro de 2019, o Supremo Tribunal de Justiça da Venezuela invalidou a declaração. Apesar disso, Estados Unidos, Colômbia, Brasil e diversos países do mundo reconhecem Guaidó como presidente da Venezuela, violando a soberania popular do país.

No dia 3 de maio de 2020, a Venezuela declarou que interceptou uma tentativa de mercenários invadirem o país para tentarem um golpe contra Maduro. O governo venezuelano alegou que os Estados Unidos estavam envolvidos no plano e que um dos presos era um ex-militar das Forças Armadas Americana, Jordan Goudrou; um outro membro dos mercenários seria o narcoterrorista Roberto Colina, que morreu no confronto e era apoiador de Juan Guaidó. A interceptação teria ocorrido no mar, onde embarcações teriam sido abordadas gerando um confronto armado, que culminou na morte de oito invasores e a prisão de outros dezesseis. A ação foi denominada pelos presos como Operação Gedeón.

No dia 3 de maio de 2020, cinquenta homens embarcaram em dois barcos na Colômbia. Mas antes de chegarem à costa de Macuto na Venezuela, o grupo foi interceptado pelas forças de segurança do país. No mesmo dia, o ministro do interior venezuelano Nestor Reverol confirmou uma tentativa de invasão por homens em lanchas de alta-velocidade no norte do estado de La Guaira. Na operação oito militantes foram mortos e dois capturados. Um dos detidos, o estadunidense Luke Denman, entregou o objetivo do plano: chegar ao aeroporto internacional Simón Bolívar em Maiquetia, perto da capital Caracas, e controlá-lo até Maduro ser enviado aos Estados Unidos. O governo da Venezuela disse que o grupo fez uma incursão marinha feita por mercenários terroristas através da Colômbia. Na televisão foi mostrado a captura das armas, documentos peruanos e uniformes com a bandeira dos Estados Unidos. Ao total foram 34 detidos envolvidos na operação, incluindo dois estadunidenses. (MOURA, 2020, p. 464-465)

Dias depois, militares venezuelanos encontraram três embarcações à deriva no rio Orinoco. Os barcos estariam equipados com metralhadoras e munições, mas a embarcação abandonada teria sido levada pelas correntes fluviais. Além disso, o governo venezuelano transmitiu um vídeo pela televisão estatal, em que um ex-soldado estadunidense confessou que foi enviado para treinar soldados venezuelanos para ocupar o aeroporto de Caracas e capturar Maduro.

In a statement, the defence ministry said the boats were equipped with machine guns and ammunition, but had no crew, adding they were discovered as part of a nationwide operation to guarantee Venezuela's "freedom and sovereignty". On Wednesday, Venezuelan state television broadcast an interrogation video of a former US soldier, in which he said a Florida security firm had hired him to train dissident Venezuelan troops in Colombia for an operation to seize control of Caracas' airport and capture Maduro. (VENEZUELA..., 2020)

A Venezuela não tem ficado calada em relação às tentativas de violações de sua soberania. Entre maio e junho de 2020, houve um grande fluxo de militares estadunidenses adentrando o território colombiano. Algumas fontes relatam até 800 deles, mas o governo de Donald Trump e de Iván Duque Márquez reiteraram que esses soldados estão na Colômbia apenas para o combate ao narcotráfico, no entanto, a probabilidade de um cerco à Venezuela é a hipótese mais provável para essa nova empreitada militar no país.

The exact number of US military personnel in the country is uncertain, which further raises suspicions about the case. Some sources say there are more than 800 Americans, while others say they are between 50 and 60 military personnel. According to American diplomats, military personnel are arriving in Colombia to carry out joint operations to combat drug trafficking. Apparently, these operations would aim to carry out a siege against Venezuela and Nicolás Maduro, who, according to Donald Trump, has links with drug trafficking in the region. (LEIROZ, 2020)

A Venezuela tem angariado apoio de países como Rússia e China na salvaguarda de sua soberania. As críticas do governo russo se dão pela militarização do país vizinho, a Colômbia, que seria uma via alternativa para um atentado ao governo de Maduro. A Rússia argumenta que o diálogo deve prevalecer entre o governo venezuelano e a oposição e que os ataques apenas aumentam o conflito na região.

A desavergonhada política de Washington, que aponta para a criação anticonstitucional de estruturas governamentais alternativas da Venezuela, é um atentado aberto contra a soberania venezuelana, afirmou o Ministério das Relações Exteriores da Rússia em comunicado. (RÚSSIA..., 2020)

Em agosto de 2020, em uma conversa de Maduro com o ministro da cultura, foi proposta a compra de mísseis do Irã por conta da alta tecnologia militar do país. Ivan Duque, presidente da Colômbia, acusou a Venezuela de ter comprado esses mísseis, mas o Irã negou. Juan Guaidó também acusou o Irã de enviar mísseis à Venezuela via embarcações. Curiosamente o governo venezuelano não negou o fato, o que estaria evidenciado uma estratégia de demonstração de seu poderio armamentista.

O presidente da Venezuela, Nicolás Maduro, afirmou durante uma entrevista com o ministro de Cultura, Ernesto Villegas, que seria uma "boa ideia" avaliar a tecnologia militar do Irã para defender o país de ameaças imperialistas. O assunto foi debatido depois da polêmica difundida pelo presidente colombiano, Iván Duque, de que o governo bolivariano teria

comprado mísseis de médio e longo alcance do Irã para dotar o Exército de Libertação Nacional (ELN), guerrilha colombiana. (MELLO, 2020)

## 5. CONCLUSÃO

Os interesses estadunidenses na dominação da região andina e a riqueza em petróleo e recursos naturais que a Venezuela obtém transformou a Colômbia numa zona militar ocupada pelo exército dos Estados Unidos. Esse estratagema de um discurso de combate ao narcotráfico e às guerrilhas que trariam violência para a região, somente leva ao aumento do conflito e às ondas migratórias, tão criticadas pela imprensa e pela comunidade internacional.

A falta de diálogo com os grupos guerrilheiros por parte dos governos da Colômbia e Estados Unidos corrobora com um afastamento do processo de paz, que seguramente traria a diminuição ou o fim dos conflitos na região. Esse processo apenas escancara o objetivo espúrio de golpe de estado perpetrado pelos Estados Unidos e coloca os tratados internacionais em segundo plano por conta de uma estratégia de controle econômico e lucro expressivo dos grandes empresários sem qualquer preocupação com a diminuição da extrema pobreza da população venezuelana e colombiana.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. Os EUA e a crise na Venezuela. *Revista Espaço Acadêmico*, Marília, v. 2, n. 20, p. 1-14, 2003.
- BATALLA, Isabel Clemente; FERRO, Lilia. *El golpe de Estado en Venezuela de abril de 2002 y su proyección internacional*. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, p. 3-4, 2004.
- CALDERÓN, Emilse. As implicações teórico-práticas da externalização da segurança interna: o caso dos países sul-americanos fronteiriços da Colômbia. *Relações Internacionais*, Curitiba, n. 40, p. 51-66, 2013.
- CARMO, Corival Alves. *Confrontando o subdesenvolvimento e a dependência: a Venezuela de Hugo Chávez*. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.
- CARRILLO, Claudia. El Caracazo: exhumación y lucha por la búsqueda de la justicia. In: PÉRES-SALES, Pau, GARCÍA, Susana Navarro (org.). *Resistencias contra el olvido: Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- RÚSSIA acusa EUA de atentar contra soberania da Venezuela. *Exame*, São Paulo, 11 jan. 2019.
- FUKUYAMA, Francis. *State-building: governance and world order in the 21st century*. Ithaca: Cornell University Press. 2014.
- LEIROZ, Lucas. Us plans to invade Venezuela through Colombia. *Brics Information Portal*.
- MELLO, Michelle de. Maduro afirmou que seria ‘boa ideia’ para defesa da Venezuela comprar mísseis do Irã. *Brasil de Fato*. São Paulo, 24 ago. 2020.
- MOREIRA, Gabriel Boff. *A política regional da Venezuela entre 1999 e 2012: petróleo, integração e relações com o Brasil*. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.
- MOURA, Maria Paula Baêso. Operação Gedeón: o uso de companhias militares privadas na Venezuela. *REBELA – Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 464-465, 2020.
- OLIVEIRA, Santos Alexandre Hamilton; ARRUDA, Portilho Maria Andreia. Segurança Internacional, Narcotráfico e Cooperação: O Acordo Bilateral entre EUA e Colômbia. *Asociación Latinoamericana de Ciencia Política*, Buenos Aires, n. 5, p. 15, 2010.
- RIVERA, Diana Marcela; CRUZ, Atehortúa León Adolfo. Venezuela antes de Chávez: auge y derrumbe del sistema de ‘punto fijo’. *Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, n. 32, p. 255, 2005.
- SANTOS, Marcelo. Colômbia: o conflito interno e as fronteiras com o Equador e a Venezuela. *Meridiano 47*, Brasília, v. 11, n. 122, p. 30-31, 2010.
- SIQUEIRA, Amanda Poton Cavati de Siqueira. *Uma Análise Crítica da Teoria de Estados Falidos*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

VENEZUELA seizes empty colombian combat boats days after failed invasion plot. *The Guardian*, London, 10 maio. 2020.

VILLA, Rafael Duarte. Venezuela: mudanças políticas na era Chávez. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 19, p. 156-157, 2005a.

VILLA, Rafael Duarte, OSTOS, Maria del Pilar. As relações Colômbia, países vizinhos e Estados Unidos: visões em torno da agenda de segurança. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, DF, v. 48, n. 2, p. 1-25, 2005b.

# OPERAÇÃO CHACINA: ROTULAÇÕES DA CHACINA DE JACAREZINHO EM SITES DE NOTÍCIAS SELECIONADOS<sup>1</sup>

BEATRIZ ARAÚJO DA SILVA<sup>2</sup>, MARCOS GARCIA FRACARO<sup>3</sup>

**Resumo:** Este trabalho resulta da coleta de materiais jornalísticos acerca da chacina policial ocorrida na favela do Jacarezinho em 6 de maio de 2021, buscando analisá-los qualitativamente à luz do interacionismo simbólico e do *labelling approach*. Sendo este um dos casos mais violentos da história do Rio de Janeiro e que tomou as manchetes em todo país nos principais jornais e demais meios de comunicação, buscamos desnudar os discursos e categorizações que se deram no entorno do fato ocorrido e dos agentes sociais. A partir deste estudo, revelam-se as disputas de narrativas e rotulações em torno da qualificação dos envolvidos e das definições da situação, o que permite então esmiuçar as construções simbólicas em torno de atores e grupos sociais tidos como desviantes por diferentes mídias informativas, bem como sua comparação.

**Palavras-chave:** Interacionismo simbólico; Teoria da rotulação; Sociologia do desvio; Mídia; Chacina do Jacarezinho.

## 1. INTRODUÇÃO

A chacina/“operação” da Polícia Civil na favela do Jacarezinho, no município do Rio de Janeiro (RJ), ocorrida no dia 6 de maio de 2021, acarretou na morte de 28 pessoas, movimentando as mídias informativas e redes sociais. Na comunicação midiática de fatos como esse, são comuns as disputas de narrativas de categorização do ocorrido e dos sujeitos ali envolvidos em torno de possíveis classificações. É possível antecipar, por exemplo, prováveis definições da ocorrência como “chacina” e como “operação policial”; definições dos mortos como “criminosos” e como “vítimas”; e definição dos agentes policiais como “heróis” e como “assassinos”. Tudo isso reflete as diferentes opiniões rotuladoras por parte dos meios de comunicação, bem como as desigualdades de tratamento que cercam e atravessam as vidas e corpos em questão.

Neste breve artigo reunimos material jornalístico representativo dessa disputa de narrativas e o analisamos teoricamente enquanto um conflito entre os diferentes discursos de qualificação dos envolvidos e formas de definição da situação. A partir da veiculação de um mesmo fato ocorrido no

---

1 Gostaríamos de agradecer nosso amigo e camarada Romulo Cassi pela leitura e contribuições. Muito obrigada por nos unir neste trio, estar sempre disponível e disposto ao fazer crítico científico.

2 Graduanda em Ciências Sociais pela USP. Contato: bea3araujo@usp.br.

3 Graduando em Ciências Sociais pela USP. Contato: univ\_garcia@usp.br.

Jacarezinho, observamos diferentes interações sociais que concorrem para a construção coletiva de determinados significados quanto aos diversos atores envolvidos. Mais especificamente, nos valemos da teoria do interacionismo simbólico para enquadrar notícias de jornais acerca daquela situação conflitiva do Jacarezinho como integrantes de um processo de construção simbólica de rótulos do fato e dos diferentes sujeitos nele envolvidos – tanto os “agentes policiais” como as “vítimas da ação policial”.

Tal objeto de análise se faz pertinente para a Sociologia em um primeiro momento sob um aspecto mais geral, e, em seguida, no que tange à abordagem desse tema de forma específica. Sob o aspecto geral, partimos da premissa de que qualquer contribuição para a compreensão dos flagelos sociais da violência urbana é de fundamental importância no que concerne à implementação de políticas públicas no interesse da coletividade. A partir disso, é possível que a sociologia contribua cientificamente para esse interesse, realizando pesquisas e ultrapassando estigmas que moldam a compreensão geral da sociedade e seus imaginários. Agora, perante o aspecto específico do tema anunciado acima, compreendemos que a construção simbólica a partir do embate de narrativas, cujo palco é a sociedade civil, pode ser relevante para o interesse sociológico na compreensão dos fenômenos sociais. Além disso, os discursos explícitos são materiais férteis para se compreender as organizações lógicas de grupos sociais em questão.

Em termos mais amplos de método, nos serviremos do interacionismo simbólico, mais especificamente, da sua aplicação à criminologia na forma do enfoque no etiquetamento. Em termos mais estritos de metodologia de pesquisa, nos valemos da seleção de notícias, pinçadas dentre sites de mídias informativas de circulação nacional e de diferentes abordagens discursivas, que tratam especificamente da chacina do Jacarezinho. De posse desse material e fazendo uso do método anunciado, será possível ter uma dimensão das construções simbólicas operadas pelos jornais de grande repercussão no país. Ainda, por fim, será possível comparar as rotulações vindas de cada uma das fontes jornalísticas, ideologicamente mais alinhadas com uma abordagem discursiva mais progressista e outra mais conservadora, sendo a primeira alinhada com movimentos sociais de direitos humanos e voltadas para os setores da sociedade civil impactados pelas ações e a segunda, aquelas que adotam o discurso das instituições de Estado como a polícia civil e da classe dominante.

## 2. DESENVOLVIMENTO

A história da sociologia contemporânea é composta por diversas correntes de pensamento (LALLEMENT, 2008). Com maior enfoque no sistema, emergem teorias da ordem social – como o culturalismo; o funcionalismo; e o estruturalismo – e do conflito – como as (neo)marxistas; e do conflito e historicidade. Sendo assim, direcionando para os atores sociais, originam-se teorias, como, as do intercâmbio social; da etnometodologia; e, especialmente importante para os fins deste trabalho, do interacionismo simbólico.



## I.

Tendo o interacionismo simbólico como nosso norteador, algumas conceituações preliminares serão necessárias, entre elas: (1) das premissas da teoria mobilizada; (2) dos conceitos de interação social simbólica; (3) da estrutura social. Para tanto, nos valem das palavras de Herbert Blumer. Quanto às premissas do interacionismo simbólico, diz o autor:

A primeira estabelece que os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que este lhes oferece [...] A segunda premissa consiste no fato de que os significados de tais elementos serem provenientes da ou provocados pela interação social que se mantém com as demais pessoas. A terceira premissa reza que tais significados são manipulados por um processo interpretativo utilizado pela pessoa ao se relacionar com os elementos com que entra em contato (BLUMER, 1980, p. 119)

Quanto à construção de significado e interação social, diz que se trata de:

[...] um processo que forma o comportamento, ao invés de equivaler simplesmente a um meio ou contexto para a expressão ou liberação da conduta humana. Em outras palavras, os homens, ao interagirem uns com os outros, devem considerar o que cada um faz ou está para fazer; são obrigados a dirigir seu próprio comportamento ou manipular as situações em função de tais observações [...]. De uma forma ou de outra, deve-se adaptar a própria linha de atividade aos atos do outro. Estes não devem ser esquecidos e considerados como mera arena para a expressão do que se está disposto ou propenso a realizar. (BLUMER, 1980, p. 125)

Isso é o mesmo que dizer que os humanos tomam uns aos outros como objetos e os indicam a si mesmos, atribuindo-lhes significado e formando sua ação e comportamento baseados na interação social significativa, ou seja, a construção de significados é compartilhada e se dá na ação social, seguindo as premissas postas acima.

Quanto à estrutura social, Blumer sugere que: “Primeiro, do ponto de vista da interação simbólica, a organização de uma sociedade humana é a moldura dentro da qual a ação social ocorre, e não o determinante dessa ação.” (2018, p. 291). Assim, as unidades atuantes são consideradas em primeiro plano, e é por meio de seus processos de interpretação e manifestação que se dá a sorte das instituições (BLUMER, 1980, p. 136).

## II.

Dessa forma, para o interacionismo simbólico, os significados não podem ser localizados intrinsecamente nem nos objetos empíricos, tampouco nos sujeitos isolados. Pelo contrário, eles se originam dos processos de interação social entre sujeitos dentro de molduras estruturais, em que se atribuem sentidos compartilhados que orientam as ações em conformidade à interpretação desses mesmos sentidos.

Logo, é possível aplicar esse mesmo método para o estudo do desvio (em sentido mais amplo) e do crime (em sentido mais estrito). Pois, se os objetos não possuem significado intrínseco, então

também não é possível classificar um comportamento como desviante ou criminoso por si só. Somente a partir da consideração das ações uns dos outros é que os atores atribuem significado aos comportamentos e podem rotulá-lo como desviante ou criminoso.

Assim, o interacionismo simbólico é uma das três direções da sociologia contemporânea – junto das direções da fenomenologia e etnometodologia; e da sociologia do conflito – que contribuíram para a fundação do chamado *labeling approach* (BARATTA, 2013, p. 92), isto é, para a teoria da “reação social” ou “do controle social”, também denominada como “enfoque do etiquetamento”. A partir dessa mudança de paradigma, a sociologia já não precisa se limitar ao estudo do comportamento desviante como se ele existisse antes mesmo da reação social. Pelo contrário, o estudo pode focar na compreensão dos processos, por parte das agências de controle social, de etiquetar determinadas ações como “ações criminosas” e determinadas pessoas como “pessoas criminosas” (BECKER, 2008, p. 15-30). Howard Becker, um dos expoentes deste novo enfoque, explica sua diferença em relação a outras concepções sociológicas de desvio:

*Grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como outsiders. Desse ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal. (BECKER, 2008, p. 21-22)*

Em sentido análogo, Juarez Cirino dos Santos resume as características gerais da abordagem da rotulação:

*Em síntese, o *labeling approach* mostra que a criminalidade não é um dado ontológico preconstituído, mas realidade social construída pelo sistema de justiça criminal através de definições legais e da reação social: o rótulo de criminoso é um status social atribuído a pessoas selecionadas pelo sistema penal. Os conceitos desse paradigma marcam a linguagem da criminologia contemporânea: a) comportamento criminoso é comportamento rotulado como criminoso; b) o papel da estigmatização penal aparece na produção do status social de criminoso: a relação do desvio primário, que produz mudanças na identidade social do sujeito, com o desvio secundário, definido como efeito do desvio primário; c) a rejeição da função corretiva da pena criminal, que consolida a identidade criminosa e introduz o condenado em carreira desviante etc. Assim, a teoria do *labeling approach* é a primeira ruptura radical com a criminologia positivista, destacando os processos de etiquetamento (Becker), de estigmatização (Goffman) e de estereótipo (Chapman). (CIRINO DOS SANTOS, 2021, p. 180-181).*

Neste nosso estudo, porém, não examinamos as rotulações oficiais das agências de controle (polícias, sistema de justiça criminal etc.), mas, como os diversos embates narrativos de rotulação por parte das mídias informativas são qualificantes da categoria “desviante” por meio do etiquetamento, sendo tais mídias representadas neste trabalho por quatro sites de notícias de circulação nacional. Essa peculiaridade, no entanto, não deve prejudicar a aplicação do método à pesquisa. Embora não

integrem formalmente o sistema de justiça criminal, as mídias informativas também constituem um tipo de reação social ao desvio e, em razão disso, corroboram para sua construção, inclusive sob influência das rotulações feitas pelas agências de controle oficiais.

### III.

Como material de pesquisa foram selecionadas e analisadas todas as notícias publicadas no período de uma semana, partindo do dia da ocorrência do fato, referentes à operação que resultou na chacina do Jacarezinho, em 06 de maio de 2021 em quatro mídias on-line de circulação nacional que assumem aspecto de portais de notícias: *Brasil de Fato*, *CartaCapital*, *Jovem Pan* e *R7*. Buscamos condicionar a seleção dessas mídias informativas a dois aspectos: abrangência e caráter ideológico da abordagem discursiva. Vale ressaltar que a categoria de análise “abrangência” se baseia primordialmente na circulação nacional dessas mídias informativas e na disponibilização gratuita de todas as suas matérias na plataforma digital, sendo, portanto, um marco importante para uma análise de mídias de impacto na construção simbólica perante a sociedade. Já o segundo, se deu pela hipótese levantada pelos próprios pesquisadores de que, com diferentes linhas ideológicas as rotulações seriam tipificadas por uma abordagem discursiva que chamamos de *conservadora*, no sentido que adota o tom institucional das agências de controle, e outra chamada *progressista*, com seu discurso baseado nas organizações da sociedade civil e de direitos humanos, dando maior visibilidade aos impactos das ações decorrentes do fato. Cada notícia foi referenciada com base nas iniciais de cada portal seguido de um número, sendo que as referências completas podem ser conferidas em uma tabela disponível ao final deste artigo. Para facilitar a compreensão durante a leitura e, conforme mencionado anteriormente, usaremos siglas com as iniciais dos jornais junto do número das notícias analisadas.

Em relação ao site de notícias da rádio *Jovem Pan*, foram encontradas 14 notícias. Vale destacar que todas elas se referiam à situação conflitiva como “operação” ou “ação” (JP: 1 a 14) da polícia civil. Em alguns casos, especialmente nas primeiras notícias, também se referiam à mesma situação como “confronto com traficantes” (JP: 3) ou “entre polícia e traficantes” (JP: 2, 3 e 7). Em raras ocasiões, com uso de citação, referiram-se à situação como “chacina” (JP: 2 e 13). Por vezes, a situação foi adjetivada como “a mais letal” (JP: 11, 13 e 14) de toda a história das forças de segurança do estado. Quanto às pessoas mortas, frequentemente foram referidas simplesmente como “mortos” e “pessoas” que morreram (JP: 2 a 14). Também em grande parte das notícias foram referidas como “suspeitos” e “suspeitos atingidos” (JP: 2, 3, 7, 8, 9, 13 e 14). Em menos ocasiões, foram referidas como “supostos bandidos” (JP: 11), mas também como simplesmente “atingidos” (JP: 2) e “vítimas” (JP: 6, 11, 13 e 14). Em algumas poucas ocasiões, com uso de citação indireta, referiram-se aos mortos como “suspeitos [que alegadamente] foram executados” (JP: 7, 8 e 9). Notável, ainda, a distinção reiterada dos mortos entre “um policial civil e 24 suspeitos” (JP: 3) ou, após a retificação do número de mortos, “27 suspeitos e um policial civil” (JP: 9, 13 e 14). Em uma ocasião, a distinção foi referida como sendo a morte de “27 civis e de um policial” (JP: 10). Por fim, quanto aos agentes da polícia, encontram-se algumas poucas referências, como “200 agentes que participaram da operação” (JP:

14). De modo mais frequente, a alusão aos agentes policiais é feita de modo mais despersonalizado e institucional, seja por referência à “Polícia” ou à própria “operação/ação” (JP: 1 a 14) policial.

Em relação ao site da revista *CartaCapital*, foram encontradas cinco notícias, sendo duas entrevistas, das quais nos debruçamos especialmente na introdução editorial. Em todas as notícias, a situação conflitiva foi referida negativamente, seja como “massacre” (CC: 1 e 3), seja como “chacina” (CC: 2 a 6), ou ainda “operação mortífera” (CC: 6), embora também como “operação” (CC: 1 a 6) e “ação” (CC: 1 a 6) da polícia civil. Frequentemente, a situação foi qualificada como “sangrenta” (CC: 1), ou a “mais sangrenta da história do Rio de Janeiro” (CC: 1), ou a “mais letal” (CC: 2, 4 e 5), ou ainda “uma das mais aterrorizantes” (CC: 3). Notável, que uma das notícias traga o próprio conceito de chacina, conforme utilizado pela plataforma Fogo Cruzado<sup>4</sup>: “considera-se como chacina a ação que provoca a morte de pelo menos três civis” (CC: 5), por outro lado, ainda relata a denúncia da plataforma de que o Instituto de Segurança Pública não define tal termo: “o Instituto de Segurança Pública, entidade que produz dados sobre ocorrências criminais no Rio de Janeiro, não define o conceito da palavra chacina, tampouco indicadores sobre o tema”.

Quanto às pessoas mortas, frequentemente, foram referidas apenas como “mortos” e “pessoas” que perderam a vida (CC: 1 a 6). Mas também referidas como “vítimas da chacina” (CC: 2). Quando houve distinção era entre: “25 pessoas, entre elas um policial” (CC: 1 e 2). Em citação indireta de representantes da polícia, registraram que: “só ocorreu a execução do policial [...] os outros 24 mortos eram criminosos” (CC: 6). Por fim, além da alusão à “polícia” (CC: 1; 3 a 5), os agentes policiais também foram referidos como “200 homens” (CC: 5) que foram empregados na ocasião. Notável, por fim, a referência a “mortes cometidas por policiais” em citação indireta de um entrevistado (CC: 4) e “prática de execução sumária em grande escala” em sua citação direta (CC: 4).

No portal de notícias R7, foram encontradas 12 reportagens sobre o fato. Dentre elas, duas são em vídeo (R7: 11 e 12) e as outras em texto (R7: 1 a 10). O conflito foi descrito como “operação” em praticamente todas (R7: 1 a 3 e 5 a 12), somente em uma delas, a qual retratou o protesto dos moradores contra a violência policial, o fato ganhou o nome de “massacre” (R7: 4) por uma das pessoas entrevistadas no ato. Os sujeitos que morreram ganharam a qualidade de “criminosos” e “suspeitos”, com a única exceção dada ao policial morto, no qual foi utilizada a palavra “vítima” e seu nome para se referir a ele (R7: 1 a 3 e 5 a 12). Na justificativa da ação da polícia contra aquelas pessoas, foi dito que seriam “suspeitas” de atuarem no “tráfico” (R7: 1 a 3 e 5 a 12) e de participarem de “quadrilha” e “roubos” (R7: 1 a 3). Já o “trabalho [da polícia] não pode parar”, deve “proteger a sociedade” como “autoridade de segurança” (R7: 1 a 3). Em uma das reportagens feitas em vídeo (R7: 11), o apresentador do Jornal Balanço Geral RJ, ao mostrar imagens exclusivas gravadas por um drone no acontecimento, chama de “meninos” os homens moradores da favela que estavam no

---

4 Plataforma digital colaborativa que registra dados de violência armada nas regiões das cidades do Rio de Janeiro e Recife.

confronto e dispara “o policial vai esperar o bandido atirar primeiro? Ah, gente! Pelo amor de Deus, né?! O policial atirou primeiro? Graças a Deus! O policial é treinado pra isso” (1 ‘35’’).

No portal de notícias do jornal *Brasil de Fato*, foram analisadas 14 notícias. No que tange ao conflito, há a rotulação de onze casos como “operação” ou “ação” (BF: 1 a 3, 5 a 9, 11,12 e 14). Outras dez vezes a tipificação é “chacina” (BF: 1 a 5, 7 a 8, 10, 13 e 14). Chamamos atenção para esta palavra, pois ela coordena a linha principal de interpretação do editorial sobre os fatos: desde a primeira até a última notícia, a narrativa explicita o conflito “operação” x “chacina” nas fotografias das manifestações do dia 08 de maio de 2021.

Figura 1



Fonte: Parizotti, Roberto. Fotos Públicas

Os falecidos no confronto são frequentemente citados simplesmente como “mortos” (BF: 1, 3, 6, 9, 11, 12 e 14); de modo recorrente, por sete vezes, como “vítimas” (BF: 1, 4, 6, 7, 8, 11, 14); quatro vezes como “pessoas” (BF: 2, 5, 7, 8); duas vezes como “bandidos” (BF: 10 e 12) ao citar as falas de Hamilton Mourão. Destacamos ainda que, citando o vice-presidente, foram referidos como “traficantes” uma única vez (BF: 11); citando a fala do presidente Jair Bolsonaro, como “supostos criminosos” uma única vez (BF: 4), em um contexto de crítica negativa à ação policial. E, por fim, quanto aos agentes policiais, eles são identificados como “polícia” ou “polícia civil” em dez vezes (BF: 1 a 5, 7, 8, 9 e 11 a 14). Em tom menos institucional e mais personalizado, são referidos como “agentes” ou “policiais” (BF: 1,8). Ainda, citando as falas da ex presidenta Dilma Rousseff os agentes são postos uma vez como “responsáveis pelo crime” (BF: 10) ou mesmo uma polícia agindo como “grupo de extermínio” (BF: 12) segundo o Geni (Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos da UFF).

### 3. CONCLUSÃO

Baseados em nossa análise, observamos, em primeiro lugar, o uso de uma maioria de palavras-chave para mencionar a situação como “operação” e “ação”, “massacre” e “chacina”; e aos diversos atores como “mortos”, “vítimas”, “traficantes”, “supostos bandidos”, “suspeitos”, “pessoas”, “policiais” e “agentes”. Ao analisar o uso dessas palavras no conjunto de cada um dos meios de

comunicação, observa-se que não há uma simples descrição objetiva de fatos com significados intrínsecos, assim como o senso comum está acostumado a enxergar discursos jornalísticos midiáticos como neutros tendo objetivo de expor acontecimentos, mas há uma verdadeira construção simbólica acerca dos fatos a partir das construções dos discursos presentes, que fortificam interações sociais.

Ainda, a despeito de uma suposta imparcialidade da imprensa, a construção de narrativas em torno dos mesmos fatos revelou-se conflitiva. Nos extremos, enquanto o *Brasil de Fato* partiu para uma construção em torno da palavra “chacina”, interpretando a realidade a partir da ótica das “vítimas”, o portal *R7* partiu para uma construção da “operação” e “suspeitos”/“bandidos” adotando a ótica das instituições oficiais de polícia. É fato notável que “chacina” tenha aparecido uma única vez no portal *R7* citando um manifestante, enquanto o *Brasil de Fato* tenha utilizado largamente essa mesma palavra. Ao mesmo tempo, o *Brasil de Fato* confrontou diretamente as falas de Dilma Rousseff e Hamilton Mourão, invertendo nesse contexto os criminosos da ação, pois a primeira diz que os “responsáveis pelo crime” (policiais) devem ser punidos, enquanto o segundo coloca os mortos como “bandidos”.

É a partir desse embate claro e direto e dessa inversão de quem seria o *outsider*, conforme cada narrativa, que concluímos que os jornais não apenas rotulam, como determinam isso consoante grupos da sociedade civil ou instituições oficiais que estão ligadas a visões políticas mais progressistas ou conservadoras e segundo as quais é possível traçar uma linha distintiva. Isso pode ser explicado a partir do interacionismo simbólico segundo a existência de diversos universos de interpretação e de sentido atribuídos por indivíduos e grupos humanos, configurando, na prática, a segunda e a terceira premissas postas por Blumer (1980) e seu reflexo na orientação jornalística ao construir significados diferentes sobre um mesmo fato.

Com base no levantamento de dados, fazendo uso do método do interacionismo simbólico e de sua aplicação à criminologia na forma do *labeling approach*, concluímos que as diferentes mídias informativas incorrem em diferentes tentativas de rotulação e construção de significado acerca da situação e dos sujeitos envolvidos. Confirmando nossas hipóteses iniciais, encontramos diferentes sentidos de rotulações conforme as diferentes linhas ideológicas editoriais, bem como os diferentes grupos sociais representados, isto é, por um lado as instituições de Estado e por outro a população impactada na sociedade civil. Assim, de um lado, os portais da rádio *Jovem Pan* e *R7* seguem, majoritariamente, uma linha que retrata as pessoas que morreram como *desviantes* e, no mesmo sentido, constroem a situação da chacina, como prática oficial regular feita por agentes policiais normais. Por outro lado, os sites do jornal *Brasil de Fato* e da revista *CartaCapital* seguem, majoritariamente, uma linha que retrata como *desviantes*, não aqueles que foram assassinados, mas sim os agentes do Estado, os policiais e as políticas públicas orientadas pelo Governo Federal.

#### TABELA COM AS NOTÍCIAS

Mídia informativa	Manchete	Data de publicação	URL reduzida
-------------------	----------	--------------------	--------------

Brasil de Fato (BF)	OPERAÇÃO no Jacarezinho foi a segunda maior chacina da história do RJ diz ong fogo cruzado	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3jOQpf2">https://bit.ly/3jOQpf2</a>
	JANDIRA Feghali cobra governador do RJ por execuções sumárias no Jacarezinho	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3BwoRRE">https://bit.ly/3BwoRRE</a>
	FREIXO classifica como insanidade operação no Jacarezinho e aciona procuradoria	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3bpPihh">https://bit.ly/3bpPihh</a>
	PARA especialistas número de vítimas policiais e civis prova que houve chacina no RJ	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3pSKXMk">https://bit.ly/3pSKXMk</a>
	MINISTRO Fachin do STF vê indícios de execução arbitrária no Jacarezinho no RJ	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/31gh7Hg">https://bit.ly/31gh7Hg</a>
	MINISTÉRIO Público tem as mãos sujas de sangue do jacarezinho afirma criminalista	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3GzeTTn">https://bit.ly/3GzeTTn</a>
	MORADORES do Jacarezinho realizam protesto após massacre na favela carioca	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3pRW6gf">https://bit.ly/3pRW6gf</a>
	MANIFESTANTES protestam contra operação no jacarezinho no Masp em São Paulo	São Paulo 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3msNkmM">https://bit.ly/3msNkmM</a>
	ONU cobra respostas quanto a operação que matou 29 no jacarezinho no Rio de Janeiro	São Paulo 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3GC4MNF">https://bit.ly/3GC4MNF</a>
	MOURÃO revela sua verdadeira índole ao cancelar extermínio da população diz Dilma	São Paulo 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3BomLn2">https://bit.ly/3BomLn2</a>
	BOLSONARO parabeniza ação policial que terminou com 28 mortos no jacarezinho	São Paulo 10/05/2021	<a href="https://bit.ly/3mvyAUo">https://bit.ly/3mvyAUo</a>
	O QUE se sabe sobre a operação no Jacarezinho que matou 28 pessoas	São Paulo 10/05/2021	<a href="https://bit.ly/3Cx4Z27">https://bit.ly/3Cx4Z27</a>
	COALIZÃO negra por direitos exige justiça para vítimas do Jacarezinho em mobilização	São Paulo 12/05/2021	<a href="https://bit.ly/3w0UQZb">https://bit.ly/3w0UQZb</a>
	CHACINA no Jacarezinho: “Impacto na comunidade é incalculável” avalia liderança	São Paulo 13/05/2021	<a href="https://bit.ly/3w12eUg">https://bit.ly/3w12eUg</a>
	ONU pede investigação independente após sangrenta operação policial no RJ	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3vYZRS0">https://bit.ly/3vYZRS0</a>
	‘TUDO bandido’, diz Mourão sobre vítimas da chacina no Rio	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3EwiiRi">https://bit.ly/3EwiiRi</a>

Carta Capital (CC)	‘RIO não tem política de segurança, mas duas polícias que fazem o que bem entendem’	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3BvFBj1">https://bit.ly/3BvFBj1</a>
	ARQUIVAMENTO é padrão nas investigações de mortes por policiais, alerta especialista	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/2XZQsgB">https://bit.ly/2XZQsgB</a>
	RIO de Janeiro registra uma chacina por semana, diz Fogo Cruzado	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/316mSXM">https://bit.ly/316mSXM</a>
	POLÍCIA Civil defende operação que deixou 25 mortos no Jacarezinho	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3moRzzH">https://bit.ly/3moRzzH</a>
Jovem Pan (JP)	OPERAÇÃO no Jacarezinho tem tiroteio e passageiros são baleados em metrô do Rio	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/2ZE3VLY">https://bit.ly/2ZE3VLY</a>
	CONFRONTO entre polícia e traficantes deixa ao menos 25 mortos no Rio de Janeiro	São Paulo 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3jQDkIG">https://bit.ly/3jQDkIG</a>
	POLÍCIA Civil critica ‘ativismo judicial’ e diz que operação no Rio foi ‘legítima do início ao fim’	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3Bu2QD6">https://bit.ly/3Bu2QD6</a>
	ONU pede investigação independente sobre operação policial que deixou 25 mortos no Jacarezinho	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/31idG2L">https://bit.ly/31idG2L</a>
	PGR pede esclarecimentos ao governo do Rio de Janeiro após operação no Jacarezinho	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/2Y513qE">https://bit.ly/2Y513qE</a>
	SOBE para 28 o número de mortos durante operação da polícia no Jacarezinho	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3Evn9ID">https://bit.ly/3Evn9ID</a>
	POLÍCIA volta atrás e diz que 28 pessoas morreram em operação no Jacarezinho	São Paulo 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3pOhkvu">https://bit.ly/3pOhkvu</a>
	POLÍCIA Civil divulga nomes dos 28 mortos na operação em Jacarezinho	São Paulo 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3mtNYAA">https://bit.ly/3mtNYAA</a>
	PSB pede que Fachin intime governador do Rio por operação no Jacarezinho	São Paulo 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3CwK53c">https://bit.ly/3CwK53c</a>
	BOLSONARO parabeniza polícia após operação com 28 mortos no Jacarezinho	São Paulo 09/05/2021	<a href="https://bit.ly/2ZGLwhi">https://bit.ly/2ZGLwhi</a>
	LISTA detalhada de mortos no Jacarezinho deve sair nesta segunda-feira	São Paulo 10/05/2021	<a href="https://bit.ly/3ByuX46">https://bit.ly/3ByuX46</a>
	MINISTÉRIO de Damares apaga nota em que lamentava as mortes no Jacarezinho	São Paulo 10/05/2021	<a href="https://bit.ly/31aVKa9">https://bit.ly/31aVKa9</a>
	PARENTES de mortos na favela do Jacarezinho temem retaliação	São Paulo 11/05/2021	<a href="https://bit.ly/3bFLKId">https://bit.ly/3bFLKId</a>



	MINISTÉRIO Público cria força-tarefa para investigar mortes em operação no Jacarezinho	São Paulo 12/05/2021	<a href="https://bit.ly/3w0aFPJ">https://bit.ly/3w0aFPJ</a>
R7 (R7)	OPERAÇÃO no Jacarezinho tem ao menos 22 mortos, diz Polícia do Rio	Rio de Janeiro 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3vZHPyW">https://bit.ly/3vZHPyW</a>
	SOBE para 25 o número de mortos durante operação no Jacarezinho	Rio de Janeiro 06/05/2021	<a href="https://bit.ly/3EskKbi">https://bit.ly/3EskKbi</a>
	FACHIN analisará petição no Jacarezinho (RJ)	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3CunVPd">https://bit.ly/3CunVPd</a>
	MORADORES do Jacarezinho protestam contra violência policial	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3GEDo1t">https://bit.ly/3GEDo1t</a>
	UM dia após a ação, sobe para 28 o número de mortos no Jacarezinho	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3nIGWXV">https://bit.ly/3nIGWXV</a>
	POLÍCIA diz ter identificado 18 de 24 mortos em operação no Jacarezinho	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3pPbKsP">https://bit.ly/3pPbKsP</a>
	POLICIAL morto no Jacarezinho é enterrado nesta sexta	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/2Zvfch3">https://bit.ly/2Zvfch3</a>
	FACHIN pede a Aras apuração de ‘execução arbitrária’ no Jacarezinho	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3CwKYZA">https://bit.ly/3CwKYZA</a>
	POLÍCIA diz ter identificado os 28 mortos em Jacarezinho, no Rio de Janeiro	Rio de Janeiro 07/05/2021	<a href="https://bit.ly/3BsbaDh">https://bit.ly/3BsbaDh</a>
	RIO: Sobe para 29 o número de mortos em operação no Jacarezinho	Rio de Janeiro 08/05/2021	<a href="https://bit.ly/3Gvox9L">https://bit.ly/3Gvox9L</a>
	IMAGENS exclusivas mostram fuga de criminosos durante ação no Jacarezinho	Rio de Janeiro 10/05/2021	<a href="https://bit.ly/3nLXf6g">https://bit.ly/3nLXf6g</a>
	ROBERTO Cabrino mostra os dois lados da operação do Jacarezinho	Rio de Janeiro 11/05/2021	<a href="https://bit.ly/3CyGDp0">https://bit.ly/3CyGDp0</a>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: Introdução à sociologia do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLUMER, Herbert. Sociedade como interação simbólica. *Plural*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 282-293, 2018.

BLUMER, Herbert. A natureza do interacionismo simbólico. In: MORTENSEN, David. *Teoria da comunicação: textos básicos*. São Paulo: Mosaico, 1980.

CIRINO DOS SANTOS, Juarez. *Criminologia: contribuição para crítica da economia da punição*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

LALLEMENT, Michel. *História das Ideias Sociológicas: De Parsons aos contemporâneos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. v.2.

# A LÓGICA DO SENSÍVEL: A OPERAÇÃO DO PENSAMENTO SELVAGEM EM LÉVI-STRAUSS

MARIA ISABEL VEGA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho apresenta a lógica do sensível e demonstra como opera o pensamento selvagem de acordo com Lévi-Strauss. Para isso, o texto revisa capítulos de duas obras do antropólogo — *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem* —, abordando sobretudo o conceito de pensamento selvagem, um método de operar o pensamento através daquilo que é sensível, se caracterizando como uma “ciência do concreto”, além de discutir o totemismo, fenômeno utilizado pelos povos primitivos por propor uma operação lógica que os permite compreender o universo à sua volta.

**Palavras-chave:** Lógica do Sensível; Pensamento Selvagem; Totemismo

Em 1962, Lévi-Strauss publicou dois livros acerca dos processos e operações do pensamento humano aos quais nossa discussão gira em torno: *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*. Nessas obras, o antropólogo desenvolve o estudo sobre as formas e a lógica do pensamento selvagem a partir da análise de etnografias e pesquisas realizadas por outros autores, contrariando em suas conclusões a ideia preconceituosa de que o pensamento dos povos *primitivos* seria inferior ao desenvolvimento dos *civilizados*. Sendo assim, explicaremos neste texto o que é a lógica do sensível e demonstraremos como opera o pensamento selvagem conforme Lévi-Strauss.

Na obra *Totemismo hoje*, o autor trata de um fenômeno muito discutido na até então e o qual considera ilusório: o pretense totemismo. Esse fenômeno costumava ser entendido como um método de nomeação e classificação de clãs e tribos *selvagens* a partir de espécies animais ou vegetais escolhidas apenas por apresentarem propriedades úteis a tais povos. Essa interpretação muda após a análise realizada por Lévi-Strauss, a qual julga que o totemismo não existe efetivamente da maneira retratada por aqueles que o estudaram, como Frazer, Boas e outros antropólogos. Segundo o autor, além de não existir uma definição concreta de totemismo, este pode ser considerado “uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde na realidade” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 21), ou seja, é uma ilusão proveniente de certos modos de reflexão que decorrem da tentativa ocidental de classificar e interpretar o pensamento selvagem. Como veremos adiante, Lévi-Strauss argumenta que o uso do mundo animal e vegetal pelos povos *primitivos* é realizado por propor uma operação lógica, um método de pensamento. Assim, o autor constrói o campo das possíveis relações presentes nesse fenômeno ilusório, colocadas entre a série *natural*, composta por categorias, e a série *cultural*, que apreende grupos e pessoas. Isso posto,

---

1 Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP).

podemos entender que o totemismo trata da relação metafórica entre os dois sistemas, natural e cultural, baseando-se na distinção e semelhança, seja entre espécies, como no primeiro, ou entre grupos, como no segundo.

Em vista disso, o antropólogo afasta-se da interpretação utilitarista do totemismo na qual acreditava-se que as espécies animais e vegetais eram designadas a determinados significados por serem ou não comestíveis. Assim, ele critica as teorias funcionalistas baseadas na utilidade do totem, como a primeira teoria de Radcliffe-Brown ou a de Malinowski, nas quais os elementos se tornavam totêmicos por serem “bons para comer” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.68). Para o nosso autor, tal escolha era realizada pela disponibilidade das espécies e pelo conhecimento adquirido através do contato entre os selvagens e estas, ou seja, mediante aquilo que lhes era sensível. O antropólogo também analisa interpretações de estudiosos como Firth e Fortes, por considerá-las mais satisfatórias do que as citadas acima. Esses dois autores acreditavam que a conexão entre totem e homem era fundada na percepção de semelhança entre ambos, entretanto, Lévi-Strauss propõe o contrário, isto é, que as *diferenças* entre eles se assemelham: os homens diferem uns dos outros da mesma forma que os animais diferem entre si. Aqui temos o argumento central do autor, expresso através do jogo de oposições, assim, o totemismo pode ser apreendido como um modo particular de correlações e oposições.

Para explicar esses encadeamentos lógicos do pensamento totêmico, Lévi-Strauss (1975) apresenta o exemplo dos gêmeos na cultura Nuer, relatado por Evans-Pritchard (1940), no qual os irmãos gêmeos são considerados *pássaros*. Esse raciocínio se constrói da seguinte maneira: os gêmeos, manifestando o poder espiritual, são “filhos de deus”, conseqüentemente, são do céu, a morada divina; assim, os gêmeos são “pessoas do alto” e se opõem às “pessoas de baixo”, ou seja, as pessoas comuns; os pássaros também são “do alto”, assemelhando-se aos gêmeos, porém, estes continuam humanos, sendo concomitantemente “de baixo”. Pássaros podem voar mais alto ou mais baixo, sendo assim classificados; dessa forma, os gêmeos são como os pássaros “de baixo”, isto é, pássaros terrestres, e, por isso, são chamados pelos nomes de aves como a galinha de angola e o francolim. Esse exemplo demonstra a interpretação de Lévi-Strauss de que as relações entre os humanos e as espécies totêmicas animais ou vegetais são de ordem metafórica, nas quais a oposição e a correlação produzem integração e tais espécies são escolhidas por serem “boas para pensar” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.94), por proporem uma lógica de pensamento que ajuda os *selvagens* a compreender o mundo ao seu redor, a natureza e a sociedade em que vivem.

O antropólogo também busca outras teorias para comprovar sua ideia referente ao funcionamento interno do totemismo, como a do filósofo Bergson e a segunda teoria de Radcliffe-Brown. Bergson apreende que as relações totêmicas são marcadas pelo *contínuo* e *descontínuo*, similarmente, Radcliffe-Brown observa no totemismo uma tentativa de conciliação entre *oposição* e *interação*. Desse modo, podemos perceber a aproximação de tais teorias com a ideia apresentada pelo autor em estudo, o que nos permite entender a originalidade do pensamento primitivo, apontada por Lévi-Strauss (1981) em *Mito e Significado*, de desempenhar o papel do pensamento conceitual

(científico) ao utilizar uma espécie animal ou vegetal para compreender um fenômeno, como o caso dos gêmeos Nuer.

Da mesma forma que em *Totemismo hoje*, no primeiro capítulo de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (2008) critica a análise utilitarista das classificações do pensamento primitivo e distingue métodos de produzir ciência. Assim, o primeiro argumento do autor gira em torno da rejeição da indigência do pensamento selvagem e do preconceito ocidental contra esses povos, visto que o pensamento primitivo, assim como toda forma de pensamento, tem sua base na *ordem*, isto é, há uma estrutura do pensamento e a produção de uma ordem. Em vista disso, pode-se compreender que o pensamento selvagem constitui uma *maneira de operar o pensamento*, capaz de ser encontrada, inclusive, entre nós.

O segundo argumento do autor demonstra, a partir de relatos de Handy e Pukui (1958) e Conklin (1954), o vasto e detalhado conhecimento dos povos *selvagens* sobre a biodiversidade à sua volta, com inúmeras classificações de espécies de plantas e animais, de modo que, para Lévi-Strauss (2008), assim como as sociedades modernas, tais povos são movidos pela ânsia de conhecimento objetivo, ou seja, pelo desejo de conhecer, por puro interesse intelectual, além do afeto e engajamento com o ambiente que também os conduz a essa forma de pensamento. Assim, Lévi-Strauss rompe com a ideia de que o conhecimento primitivo, desenvolvido de maneira sistemática e científica, devia-se apenas à sua utilidade, conforme diziam as teorias vistas anteriormente. Portanto, de acordo com nosso autor, a capacidade de classificação é uma característica do *pensamento humano*, de modo que a ciência moderna e os povos *selvagens*, agindo por meios intelectuais, teriam o mesmo método de observação empírica da natureza, a partir do qual iniciam seus sistemas de classificação, e o mesmo tipo de acervo, isto é, a experiência humana, diferenciando-se apenas nas operações e interesses do conhecimento, pois o objetivo dos *selvagens* é obter uma compreensão geral do universo, enquanto a ciência se preocupa com fenômenos específicos e os divide em diversas partes para investigá-los. Sendo assim, para Lévi-Strauss (2008), as espécies animais e vegetais não são conhecidas pelos *selvagens* por serem úteis, mas são úteis por serem conhecidas.

O autor também propõe a análise do pensamento mágico, pois considera magia e ciência formas de conhecimento diferentes em seus resultados, mas não em suas operações mentais. Dessa forma, o autor apreende dois modos de pensamento científico que se diferem na estratégia ao abordar a natureza: o primeiro é marcado pela percepção e imaginação, operando a partir do sensível, caracterizando a *ciência do concreto*, o pensamento mítico; o segundo se designa pelo afastamento entre natureza e operação científica, ou seja, é um conhecimento distanciado, deslocado, representando a *ciência moderna*. O antropólogo demonstra essa ideia a partir da oposição entre *bricoleur* e engenheiro, utilizando o primeiro como representante da ciência do concreto por trabalhar com as mãos, representando um conhecimento prático, o modo de pensar o mundo com as mãos e pelo “fazer”, da mesma forma que os *selvagens*, e por usar seu acervo de experiências anteriores, sendo cada componente representante das relações concretas e virtuais, assim como no pensamento primitivo os elementos se situam entre perceptos e conceitos. Em contrapartida, o engenheiro utiliza um conjunto finito de elementos pré-determinados para seu projeto, ou seja, opera através dos

conceitos, limitados, construindo seu conhecimento a partir das abstrações da natureza. Lévi-Strauss, por se aproximar da linguística, ressalta a existência de um intermediário entre o percepto e o conceito: o signo, pois este estabelece um laço entre a imagem ou percepto (significante) e o conceito (significado). Assim, é possível inferir que o pensamento selvagem opera através de signos, enquanto o pensamento científico moderno opera através de conceitos. Dessa forma, a diferença entre o pensamento mítico, representado pelo *bricoleur*, e a ciência moderna, representada pelo engenheiro, é que o primeiro elabora a estrutura a partir dos fatos e da organização do acervo de experiências anteriores, enquanto a segunda cria seus meios, resultados e fatos a partir da estrutura.

Outro ponto intermediário que o Lévi-Strauss (2008) propõe entre ciência e *bricolage* (pensamento mítico) é a arte, visto que esta exerce a capacidade de reproduzir uma totalidade, funcionando como uma metáfora, assim como o *bricoleur* e o totemismo, enquanto a ciência opera através da metonímia, substituindo um ser por outro ser. Assim, a arte parece se aproximar do pensamento selvagem à medida em que parte de um conjunto de objetos e fatos para descobrir uma estrutura, enquanto o mito, aproximando-se da ciência, utiliza a estrutura para produzir um objeto que ofereça a construção do conjunto de fatos.

Sendo assim, com base nas análises aqui discutidas, podemos concluir que, para Lévi-Strauss, a lógica do sensível é o conhecimento prático adquirido através de perceptos e daquilo que é concreto, ou seja, que se pode sentir, por isso o autor se refere a esse conhecimento como “ciência do concreto”. Por conseguinte, o pensamento selvagem e seus fenômenos, como o pretense totemismo, é expresso através dessa lógica e opera por meio de signos, metáforas, classificações, pares de oposição e pela observação empírica da natureza. Tal método de pensamento não é inferior ou menos desenvolvido do que o conhecimento moderno ocidental, mas apenas opera de forma diferente ao buscar resultados díspares e se concretizar de modo distinto àquele almejado pela ciência moderna, visto que o pensamento selvagem elabora a estrutura a partir dos fatos e a ciência cria seus fatos a partir da estrutura, como foi demonstrado. Essa análise do autor foi definitivamente essencial para a transformação do pensamento científico e antropológico sobre os povos considerados primitivos, pois possibilitou um entendimento de similitude entre modernos e *selvagens* quanto à produção de uma ordem do pensamento e à operação lógica de observação da natureza a partir da relação de oposição e semelhança, mostrando, assim, a capacidade lógica dos humanos como um todo e rompendo com preconceitos que, após seus estudos e abordagem, podem ser considerados incabíveis. Finalizemos, então, com a seguinte reflexão do antropólogo, expressa em *Mito e Significado*, que sintetiza a ideia internalizada nas análises aqui esclarecidas: “a mente humana, apesar das diferenças culturais entre as diversas frações da humanidade, é em toda a parte uma e a mesma coisa, com as mesmas capacidades” (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 30 e 31).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONKLIN, H. C. The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World. Doctoral Dissert., Yale. 1954 (microfilm).

HANDY, E. S. Craighill and PUKUI, M. KAWENA: The Polynesian Family System in Ka'U, Hawai'I. The Polynesian Society. Wellington, N. Z. 1958.

LÉVI-STRAUSS. *Mito e Significado*. Edições 70. Lisboa. 1981. cap. 1 e 2.

LÉVI-STRAUSS. *O pensamento selvagem*. Editora Papirus. Campinas, SP. 2008. cap. 1

LÉVI-STRAUSS. *Totemismo hoje*. Editora Vozes LTDA. Petrópolis, RJ. 1975. Introdução, caps.1, 3, 4 e 5.

# AUTODETERMINAÇÃO E LIBERDADE: SOBRE AS FERRAMENTAS DE EMANCIPAÇÃO DOS POVOS NEGROS DA DOMINAÇÃO COLONIAL

NATÁLIA GALVÃO AZEVEDO SILVA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa discutir uma das formas de dominação colonial executadas pelos povos advindos do continente europeu sobre os povos de África: a dominação cultural. Na introdução, acompanharemos algumas das estratégias de coerção cultural e histórica que o imperialismo capitalista colonial exerceu sobre África, em seguida, no primeiro tópico, acompanharemos a reflexão da filósofa indiana Gayatri Spivak quanto à construção das subjetividades subalternas<sup>2</sup>. Já no segundo tópico, daremos destaque à importância de se produzir uma epistemologia africana, sendo essa uma das principais ferramentas de autodeterminação. No tópico final, destacaremos algumas das marcas iniciais do protagonismo negro no que tange à sua participação no contexto artístico, cultural, político e intelectual de sua história.

**Palavras-chave:** África; Dominação colonial; Sujeito Subalterno; Emancipação; Identidade.

## 1. INTRODUÇÃO

A Conferência de Berlim<sup>3</sup> (1884-1885) foi um marco no que diz respeito aos rumos que tomaria o continente africano. Modificações culturais, geográficas, sociais, econômicas e outras – efeitos das decisões tomadas na Conferência – reverberam até hoje em África. A divisão dos territórios africanos entre as potências europeias se sucedeu de maneira arbitrária, sendo ausente qualquer tipo de respeito às características etnoculturais dos povos africanos. Assim, conforme ocorria a ocidentalização de África, a colonização assolou as estruturas locais, e a dominação cultural se tornou um grande impedimento à autodeterminação e independência dos povos africanos.

---

1 Mestranda em Filosofia Africana e Licencianda em Filosofia no departamento de filosofia da USP. À época do envio do artigo, a autora ainda não tinha ingressado no mestrado.

2 Os termos “subalternidade” e “subalterno” se referem ao conceito utilizado por Gayatri Spivak em seu livro *Pode o subalterno falar?*. O conceito é utilizado para caracterizar aquele que carece de possibilidades de autorrepresentação; é aquele que, durante sua trajetória, não protagoniza sua própria história, e mais, vê-se em uma ordem política cristalizada, em que a subversão desta se torna uma tarefa árdua. As dinâmicas de construção do status de objeto do subalterno são formadas “[através] de modos específicos de exclusão, de representação política legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.

3 A Conferência de Berlim, realizada entre 1884 e 1885, reuniu 14 potências do século XIX para debater a ocupação do continente africano.



O escritor Edward Said, em seu livro *Imperialismo e Cultura*, sinaliza um dos instrumentos mais simbólicos da dominação colonial: a cultura. Said destaca que a produção da literatura colonial imprimia universalidade às narrativas dos europeus. Dessa forma, a literatura tornou-se um meio de afirmação da identidade do europeu e de estigmatização dos povos africanos, de forma que suas narrativas postulavam características superiores dos colonizadores em relação às dos colonizados. Assim, a construção da posição de *subalternos* dos povos africanos se instalou tanto na *mentalidade* desses europeus que não estavam em África quanto nas mentes dos próprios africanos, mesmo que não pelos mesmos meios. Esse *modus operandi* exprime o modelo geral de cultura imperial, fundamentado em dois pontos: dominação global e sistema classificatório racial. Dentro disso, há elementos importantes que dizem respeito à construção da cultura no geral. Por exemplo, a exposição daquilo que há de melhor em cada sociedade colonial e a neutralização completa daquilo que há de negativo nela. Outro elemento importante é o caráter combativo da cultura, por causa de sua carga política e ideológica, capaz de criar um sentimento de pertencimento na civilização.

Nesse contexto, cabe retomar brevemente a definição de cultura, no que diz respeito à sua finalidade. Um dos principais nomes do movimento da *Négritude*, Aimé Césaire, considera que a cultura é o esforço de toda a coletividade humana para se dotar da riqueza de uma *personalidade* (SANCHES, 2011). Todavia, quando temos um cenário no qual o regime político-social acaba por amputar a possibilidade de autodeterminação de um povo, ele mata também o seu poder criador (SANCHES, 2011).

Não bastasse essa amputação cultural, houve o desenvolvimento de ideologias sistêmicas relacionadas, principalmente, a questões de raça. A *manipulação das mentes*, como foi sinalizado, teve um papel importante na fundamentação da dominação colonial. Há considerações, por exemplo, que têm como principal ponto a colocação de que África era um continente sem história. Essa afirmativa foi propagada pelo filósofo alemão Friedrich Hegel na primeira metade do século XIX, que declarava a inexistência da História na África Subsaariana, ou de sua insignificância para a humanidade (OLIVA, 2003). Outro exemplo que reflete esse imaginário cheio de estigmas e estereótipos, e que exprime claramente a ideologia racial, é encontrado em um tratado intitulado *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, da metade do século XVIII, do filósofo prussiano Immanuel Kant:

Os negros da África, por natureza, não têm nenhum sentimento que se eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia quem quer que seja a citar um único exemplo de um negro demonstrando talento e afirma que dentre as centenas de milhares de negros que são transportados de seus países para outros, mesmo dentre um grande número deles que foram libertados, ele nunca encontrou um só que, seja em arte, seja nas ciências, ou em qualquer outra louvável qualidade, tenha tido um papel importante, enquanto que dentre os brancos, constantemente ele constata que, mesmo se nascidos das camadas mais baixas do povo, estes sempre se elevam socialmente, graças a seus dons superiores, merecendo a consideração de todos. Tanta é a diferença essencial entre estas duas raças; ela parece também tão grande no que concerne às capacidades quanto segundo a cor. A religião fetichista, largamente difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria que se enraíza tanto na puerilidade

quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, um chifre de uma vaca, um búzio, ou qualquer outra coisa ordinária, desde o instante em que esta coisa seja consagrada por certas palavras, é um objeto de veneração e invocada em juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à maneira negra, e tão tagarelas que é preciso dispersá-los a golpes de porrete. (KANT, 1980)

Foram discursos como os de Hume, Kant e Hegel que pintaram, por séculos, uma imagem negativa de África, acabando por servir como justificativa tanto para o tráfico negreiro europeu quanto para a violência simbólica que o substituiria depois. Assim, nessa cosmologia baseada fundamentalmente na ideologia da diferença, o homem europeu e branco se apresenta como superior, como um ser universal. É essa leitura que permite Edward Said considerar que o Ocidente inventa o Oriente, ao projetar sobre ele suas próprias questões.

Essas marcas que o imperialismo capitalista colonial deixou nos povos africanos são ressaltadas por vários autores pan-africanistas. Como o conceito de *dupla consciência*, ressaltado por Senghor, Aimé Césaire e Du Bois, que diz respeito à assimilação forçada dos africanos aos elementos europeus, gerando, portanto, um apagamento das diferenças e a desconstrução de uma identidade própria do negro:

É uma sensação estranha, esta dupla consciência, esta sensação de se estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista e piedade. Sente-se sempre esta dualidade - um Americano, um Negro; duas almas, dois pensamentos, dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz. (SANCHES, 2011)

Assim, a perda da autonomia, da identidade e da liberdade, além do sentimento de inferioridade, são decorrentes não só, mas principalmente, desse processo de *sepultamento de sua originalidade cultural*:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008)

De forma que:

Usar roupas europeias ou trapos da última moda, adotar coisas usadas pelos europeus, suas formas exteriores de civilidade, florear a linguagem nativa com expressões europeias, usar frases pomposas falando ou escrevendo em uma língua europeia, tudo [isso é] calculado para obter um sentimento de igualdade com o europeu e seu modo de existência. (FANON, 2008)

Apresentadas, brevemente, algumas colocações importantes que antecedem os movimentos relacionados à emancipação dos negros, serão pincelados agora alguns pontos importantes para se discutir a emancipação, a autodeterminação e outros elementos concernentes à libertação psíquica,

geográfica e, principalmente, cultural que fizeram parte da produção intelectual de pan-africanistas entre os séculos XIX e XX.

O subitem que sucede a introdução nos trará um conceito que será bastante utilizado no decorrer deste artigo, que é o conceito de *subalternidade*. Como já colocado, o avanço imperialista sobre os continentes africanos foi extremamente nocivo, dessa maneira, a partir desse domínio territorial, por parte dos europeus, a legitimidade do narrar ficou exclusivamente com esses, e, portanto, a lógica Ocidental se instaurou como hegemônica. Assim sendo, tudo que se apresentava como divergente dessa lógica foi violentado de todas as formas possíveis – culturais, políticas, artísticas, históricas, intelectuais, religiosas etc. O indivíduo colonizado teve a sua existência marginalizada, ou seja, teve sua existência subordinada ao sujeito europeu, o que se justifica, justamente, pelo projeto colonial predatório – cujas ferramentas já foram salientadas anteriormente – que dominou África. Portanto, o indivíduo africano se torna um *sujeito subalterno*.

## 2. PODE O SUBALTERNO FALAR?

Gayatri Spivak, filósofa feminista de origem indiana, em seu ensaio *Pode o subalterno falar?*, explora questões concernentes à construção da subjetividade do indivíduo em uma sociedade que não está no centro do capitalismo global. Spivak faz colocações relacionadas à questão das *subjetividades subalternas* e apresenta indagações referentes à ideia de um *sujeito transparente*, além de denunciar que não apenas a afirmação de uma identidade, mas também o apagamento de qualquer ideia de identidade do sujeito, pode levar ao apagamento das diferenças como constitutivas dos sujeitos concretos. Assim, esse sujeito se torna um “Outro do Outro”, isto é, se ausenta da dialética do “Eu e do Outro”, como afirma o filósofo Lewis R. Gordon no prefácio do livro de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*:

[...] Fanon argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e como a violenta histórica do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. (Lewis R. Gordon - prefácio - *Pele Negra, Máscaras Brancas*), 2008)

Nesse sentido, observa-se nos escritos dos pan-africanistas, como nos de Marcus Garvey, uma grande ênfase na necessidade de o negro desenvolver o seu senso de dignidade, autorrespeito e orgulho racial. A partir do desenvolvimento desse *novo negro*<sup>4</sup>, isto é, desse sujeito liberto das amarras psíquicas que resgata sua dignidade humana, desse sujeito autônomo e que produz conhecimento, há o início de um novo ser social, independente e autoconsciente, que se insere, aos poucos, nessa dialética.

---

4 Conceito utilizado por Alain Locke em seu livro *The New Negro: An Interpretation*.

### 3. AUTODETERMINAÇÃO E INDEPENDÊNCIA

Yinka Shonibare é um artista anglo-nigeriano que explora, através da pintura, escultura, fotografia, filme e instalação, questões raciais, de classe e outros pontos acerca da construção da identidade cultural no que diz respeito à inter-relação entre África e Europa. Sua instalação *Scramble for Africa* remete a um acontecimento já ressaltado neste artigo: a Conferência de Berlim. Shonibare, ao produzir essa obra, se coloca na posição de um indivíduo negro que olha para o passado de seu continente e faz declarações significativas através de sua arte. Assim como Yinka, a escritora Chimamanda Ngozi, em seus livros, nos oferece um prato cheio de reflexões direcionadas ao questionamento de papéis de gênero e considerações, como em seu livro *Hibisco Roxo*, direcionadas à violência causada pela dominação colonialista. A literatura de Chimamanda é importantíssima para que possamos entender a estratégia do imperialismo e sua sustentação através da política racial – ainda que seus romances não operem como representações fiéis dos fatos.

No que diz respeito a essa produção teórico-intelectual sobre acontecimentos em África, o filósofo africano Hountondji, em seu texto “Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos”, expõe colocações concernentes à autonomia de produção de conhecimento. Os africanos, segundo Hountondji, devem explorar por conta própria o ambiente em que vivem ou que viveram, testar suas potencialidades e escrever a partir das necessidades dos africanos, como é feito na obra de Yinka e Chimamanda. Dessa forma, faz-se importante esse:

[...] processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permite responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. (HOUNTONDJI, 2008)

Hountondji, dessa forma, revela-nos a importância de se realizar uma *epistemologia africana*. Assim, além de propor o desenvolvimento de um sistema de pensamento filosófico endógeno, Hountondji revela a necessidade de “conhecer-se a si mesmo para transformar” (HOUNTONDJI, 2008). Além dessa questão concernente à produção de conhecimentos próprios de África, há uma necessidade de romper com a epistemologia dominante, isto é, a epistemologia ocidental, que criou uma série de imagens e representações negativas dos povos africanos. Há, por essas vias, a pretensão de afirmar categoricamente os fundamentos dos discursos de invenção de África e do negro, fazendo uma síntese crítica da questão complexa sobre o conhecimento e o poder do Ocidente, que, ao longo da história, professou seu pensamento como absoluto. (HERNANDEZ, 2008; MUDIMBE, 1998; RAMOSE, 2011).

Essa busca por desenvolver uma epistemologia africana vai ao encontro das palavras do líder sul-africano antiapartheid Steve Biko: de que o desejo do negro é explorar por conta própria o ambiente em que vive e testar suas potencialidades. Na coletânea de textos de Biko (1990) intitulada *I write what I like*, ele nos introduz sua concepção de *consciência negra*. Nas palavras do professor Silvio de Almeida, a *consciência negra*, para o ativista e escritor, é:

[...] basicamente uma nova forma de inscrição da condição de ser negro no mundo [...] é entender que muito do que pensamos e a forma com que agimos é resultado de séculos de uma violência naturalizada, e uma mudança depende de transformações políticas efetivas. (ALMEIDA, 2020)

Assim, a conquista da *consciência negra* está relacionada à conquista da liberdade dos negros, isto é, de sua emancipação geral. Movimentos como *Harlem Renaissance* e *Négritude* tiveram destaque na conquista da liberdade e da dignidade humana do negro. Houve um desenvolvimento, por esses movimentos, de alternativas propositivas. No Harlem, por exemplo, houve uma preocupação em ressaltar a importância do negro e sua colaboração na música e na literatura, questões relacionadas à criatividade cultural, ao poder criativo.

Houve, dentro desses movimentos, debates e ações relacionadas ao orgulho racial, à *reafricanização* das mentes, à autonomia das ideias e à união dos povos negros. Todos esses pan-africanistas sabiam da importância da mudança do olhar do negro sobre ele mesmo, isto é, de se despedir de valores e ideias pré-concebidos e começar a definir a si:

Através da renovação deste respeito de si mesmo e da autonomia, a vida da comunidade negra deverá entrar numa nova fase dinâmica, compensando com a vivacidade qualquer pressão que possa vir das condições externas. As massas migrantes, transferindo-se do campo para a cidade, concentram num salto a experiência de gerações. Mas, mais importante que isto, o mesmo acontece no plano espiritual, nas atitudes de vida e de autoexpressão do jovem Negro, na sua poesia, na sua arte, na sua educação e na sua nova aparência, com a vantagem adicional, claro, da elegância e da certeza acrescida de saber o que está em jogo. (SANCHES, 2011)

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se almejou neste artigo foi, em um primeiro momento, esboçar um breve mosaico da dominação colonial exercida sobre África, suas principais ferramentas e como isso levou à perda de autonomia e de independência dos povos negros. Os pensadores africanos ressaltados neste artigo nos ajudam a pensar que não basta sonhar com um mundo melhor, se isso não nos despertar determinação para agir, seja intelectualmente, criativamente, na prática política ou em qualquer outra esfera. A atuação se faz necessária, pois há demandas na questão da formação de uma identidade coletiva dos povos negros, e, como foi mostrado brevemente em um segundo momento, houve – e ainda há – esforços dessa natureza por parte da comunidade negra, esforços no sentido de se mobilizar e se unir para reconquistar aquilo que lhes foi tirado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. São Paulo: Ática, 1990

CÉSAIRE, Aimée. *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mário de Andrade. Trad Noémia de Souza. Lisboa: Livraria Sá da Costa Ed., 1978 (1ª ed. Présence Africaine, 1956)

ELLIOT, David. Yinka Shonibare's theatre of the world. *Art & Australia*.vol. 46 n. 2. Summer 2008.p. 304-313.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008

GARVEY, Marcus. *A Estrela Preta*. Trad Sista Nanda e Sista Luísa. EU&EU Ed., 2013.

HEGEL, (GWF). *La raison dans l'histoire*. Paris: Christian Bourgois, 1991.

HERNANDEZ, Leila M. G. Leite. *A África na Sala de Aula: visita à história Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOUNTONDI Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, p. 80.

KANT, Emmanuel. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. in Œuvres philosophiques, Paris:Gallimard/Nrf, vol. I, 1980.

GORDON, Lewis. *Pele negra, máscaras brancas (prefácio)*. Salvador: Ed. UFBA, 2008

MUDIMBE, V.Y. *A invenção da África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento*. Edições Pedagogo LDA, 2013.

OLIVA, Anderson. A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudo Afro-asiaticos*. v. 25, n. 3.2003.

RAMOSE, M. B. Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio Filosóficos*. Volume IV - Outubro/2011.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. S.P.: Cia. Das Letras, 1995.

SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Viagens da teoria antes do pós-colonial. In: *Malhas que os impérios tecem - Textos anticoloniais*. Contextos pós-coloniais. PT: Edições 70, 2011

# A ESTÉTICA DA HIPERMASCULINIDADE: UMA ALTERNATIVA DE MASCULINIDADE PELA ARTE DE TOM OF FINLAND

PAULO DEL BIANCO GIUFFRIDA<sup>1</sup>

**Resumo:** Tom of Finland foi um artista homoerótico que, através de suas obras, impactou fortemente na mudança de representação do homem homossexual, que, no início do século XX, era tido como externo ao gênero masculino, sendo levado ao estado de não pertencimento, nem homem e tampouco mulher. Este artigo propõe uma análise das obras de Tom com intuito de compreender a estética da hipermasculinidade formulada a partir de sua arte, expondo como fato uma incessante política de afirmação da existência homossexual como também masculina e máscula.

**Palavras-chave:** Tom of Finland, Arte, Hipermasculinidade, Homossexualidade.

## 1. INTRODUÇÃO

Corpos esculpidos, pelos aparados, cabelo curto, rosto amigável e sem medo, é assim que Tom of Finland descreve os personagens de suas obras, homens masculinos que buscam outros homens, têm orgulho de quem são e estão sempre abertos ao prazer. Foi em 1968, um ano antes de Stonewall<sup>2</sup>, que Tom publicou a primeira de uma série de histórias em quadrinhos que exibiam o protagonista Kake<sup>3</sup>, um homem ideal aos padrões estéticos de seu autor, que transmitia segurança e felicidade, tanto para o observador quanto para seus parceiros. Com o desenvolver de sua arte e o aumento de sua influência, os desenhos de Touko Valio Laaksonen, nome real do artista, passaram a inspirar e alterar a perspectiva acerca do que é ser homossexual dentro da própria comunidade gay. Essa

---

1 Graduado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC) e membro da coordenação de Pós Graduação Educação em Direitos Humanos - EDH/UFABC. E-mail: paulodelbiancogiuffrida@gmail.com.

2 A Revolta de Stonewall foi um levante de pessoas que, futuramente, viriam a se organizar em torno da sigla LGBTQIA+. Este evento ocorreu após uma batida policial no bar *Stonewall Inn*, em Nova Iorque, no dia 28 de junho de 1969. Os policiais pretendiam, com base nas Leis de Sodomia, prender pessoas que fossem tidas como desviantes e pervertidas, porém, cansado dessas agressões, o público do estabelecimento reagiu violentamente. Como consequência desta revolta, ocorreu a organização desses indivíduos em torno da Frente de Libertação Gay, embrião da comunidade LGBTQIA+ e, um ano após o acontecimento, essas mesmas pessoas saíram em marcha na primeira Parada do Orgulho, tornando o 28 de junho uma data histórica de celebração da diversidade. Peter Fry e Edward Macrae (1985) descrevem ainda que Stonewall é, para o movimento LGBTQIA+, “algo parecido com a tomada da Bastilha para a Revolução Francesa”.

3 O nome Kake, em finlandês, é pronunciado como “Cocky”, em alusão a palavra “cock”, que significa pênis.

mudança é descrita por Martti Lahti (2008) como responsável por influenciar grande número de pessoas que adaptaram seus corpos e gestos, além de vestuários, àqueles apresentados pelos homens musculosos das obras de Touko. No decorrer do tempo, o emprego do termo *Tom's man* passou a ser utilizado para descrever esses sujeitos, que se vestiam e se comportavam como Kake e outros personagens representados pelo desenhista. Tal alteração estética propiciada pelo autor, que será melhor desenvolvida à frente, expõe como modelo um indivíduo hipermusculoso, semelhante às antigas estátuas gregas e alto em estatura, que utiliza roupas apertadas e geralmente trabalhadas em couro. Essa aparência retratada diverge do pensamento comum da época sobre o homossexual. A respeito disso, Lahti argumenta que “os desenhos do Tom lutam contra a pressuposição cultural heterossexual de que homens gays são ‘maricas’, ‘medrosos’, ‘efeminados’ e ‘não-masculinos’” (LAHTI, 2008, p. 193, tradução minha)<sup>4</sup>. Tal embate entre os feitos desejados pelo artista e os pressupostos culturalmente pelo senso comum demonstra não apenas uma colisão do aspecto físico pré-entendido entre as partes, mas uma divergência dos papéis sociais esperados e apresentados a partir das aparências dos sujeitos. Nesse sentido, a arte de Tom institui, gerando uma estética hipermasculina, um novo referencial, uma outra forma de ser e se apresentar perante o mundo. A beleza da hipermasculinidade, configurada na persona de Kake, possui aspectos delimitados, peitos, braços e pernas fartas, o maxilar quadrado, lábios espessos, um bigode e cabelo bem aparado e comumente sem barba. Esse é o protagonista que, percorrendo diversos cenários, recebe olhares cuidadosos de outros homens que identificam nele uma linguagem de atração física.

Partindo da análise dos elementos supracitados, este artigo pretende compreender como foi formado o ideal físico estético hipermasculino gay nas obras de Tom of Finland, utilizando o 22º volume da série Kake, com objetivo de formular, dentro de uma perspectiva histórico-teórica, uma estética da hipermasculinidade que advém dos quadros do artista. Como hipótese para esse estudo, será utilizado um panorama de diálogo entre a feminilidade e masculinidade proposta por Amílcar Torrão Filho, que tem por entendimento da masculinidade um conjunto de limites que definem o que é ou não ser homem, como não chorar, não mostrar fraqueza e outros discursos de gênero constituidores do entendimento social heteronormativo e binário do que pertence ao universo dos homens. Nessa publicação, Torrão Filho aponta os receios da masculinidade perante a feminilidade e escreve que “[a] maior ansiedade com relação à homossexualidade, para os homens, está nesta identificação com o feminino, com o ser dominado por outro homem como se fora uma mulher” (TORRÃO FILHO, 2005, p. 144). A hipermasculinidade de Tom pode representar uma resposta positiva a essa submissão do ser masculino a outra pessoa do mesmo gênero, sendo uma forma de resistência que leva o homossexual ao extremo oposto estético do senso comum exposto por Lahti (2008), no qual homens gays são “mulherzinhas”, pensamento este que explicita uma misoginia pulsante.

---

4 No original: “Tom’s drawings fight the heterosexual cultural assumption that gay men are “sissies,” “pansies,” effeminate, and nonmasculine” (LAHTI, 2008, p. 193).



Esse pensamento, do homossexual como menos homem em razão de sua expressão estética, se traduz de modo com que o gay deve ser o exemplo estético de masculinidade e virilidade para se reafirmar como ser masculino. Em concordância, Peter Fry (1982) compreende uma divisão dentro do grupo homossexual, diferenciando os “machos”, ativos e masculinos, e as “bixas”, passivas e femininas. Por esse ângulo, a formulação de uma nova vista sobre os trabalhos de Touko tem como intuito dialogar com uma extensa literatura acadêmica sobre masculinidade que expõe as consequências dessa visão divisória de “machos” e “bixas” dentro e fora da comunidade LGBTQIA+<sup>5</sup>, que impacta cotidianamente nos pressupostos sobre tal minoria. Portanto, visamos expor e analisar as vias pelas quais Tom transforma a representação do corpo gay como objeto político e de afirmação da identidade e existência desse grupo. Além disso, é necessário lembrar que as discussões sobre hipermasculinidade ocorrem em diversos meios e não se restringem ao meio da sexualidade.

Este estudo pretende se pautar em dois eixos principais: um é histórico, voltado à contextualização dos eventos e marcos que influenciaram a cultura gay e afetaram o artista em questão, além de expor as visões acerca do que era ser homossexual antes e após a obra de Tom; o outro, teórico, tratando de prover o aporte para a formulação da estética da hipermasculinidade. É essencial clarificar que este artigo visa um enfoque sobre o impacto de Tom of Finland na estética homossexual e compreende que a influência exercida por seu trabalho ultrapassa a comunidade gay, atingindo também a bissexualidade e partes da heterossexualidade, além de grupos como a comunidade *Leather*<sup>6</sup>.

## 2. A VIDA, OS IMPACTOS E AS INFLUÊNCIAS HISTÓRICAS DE TOM OF FINLAND

Touko Valio Laaksonen (1920-1991) foi um artista nascido em Kaarina, cidade do sul da Finlândia, que foi amplamente conhecido dentro da comunidade LGBTQIA+ ao longo do século XX. Em 1939, Tom mudou-se de Kaarina para a capital do país, Helsinque, buscando adentrar nos estudos de marketing, mas, em 1940, já iniciada a Segunda Guerra Mundial, ele se viu forçado a parar sua vida acadêmica para servir ao exército. Nesse período, devido a uma convivência cotidiana com soldados e trabalhadores do porto, Touko aprofundou e estabeleceu sua visão sobre a erotização de

---

5 A sigla LGBTQIA+ é utilizada para referenciar a união de vários grupos minoritários e deve ser entendida como um termo mutável. No início da carreira de Tom, não havia uma unificação dessas mesmas minorias, portanto, até a Revolução de Stonewall, era inexistente um termo que se referia a esses grupos como um conjunto. Este entende que a mutabilidade da sigla – que passou por nomes como Frente de Libertação Gay, Comunidade de Gays, Lésbicas e Simpatizantes (GLS), Comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transsexuais (LGBT) e, atualmente, pode ser referida como Comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queers, Intessexuais, Assexuais e outros (LGBTQIA+) – faz parte do desenvolvimento da comunidade, sendo assim, será utilizado o termo LGBTQIA+ ao longo de todo este artigo devido à terminologia atual englobar as antecessoras.

6 A comunidade *leather* diz respeito ao amplo segmento de pessoas que, independentemente da sexualidade ou do gênero, se identifica com o visual, a cultura e o estilo de vida que as roupas de couro podem proporcionar.

marinheiros e policiais, que futuramente viria a se tornar uma marca registrada em seus desenhos. Como descrito por F. Valentine Hooven (2020), foi através de envolvimento direto com alguns soldados que Tom passou a exercer parte de sua sexualidade, ainda que em segredo<sup>7</sup>. Dessas experiências, Touko manteve diversos aspectos estéticos que moldaram os homens representados em seus quadros, tais como as botas de couro, o porte físico e as vestimentas dos militares.

Foi somente em 1956 que Tom enviou seus trabalhos eróticos para a revista norte-americana *Physique Pictorial*, seu primeiro espaço de publicação. Esse era um meio que publicava fotos e imagens de homens compatíveis com o ideal estético masculino viril, como *bodybuilders* e *blue collar men*<sup>8</sup>. Durante a década de 1960, Tom se deparou com a necessidade de um protagonista para suas histórias em quadrinhos, e assim surge *Take*, o homem ideal. Aqui, as obras passam a adotar um visual físico exacerbadamente musculoso e, como consequência, algumas partes do corpo masculino são retratadas hiperbolicamente, tornando a sexualização do homem ainda mais apelativa (HOOVEN, 2020).

Como apontado por Parazi (2006), após uma experiência frustrada pelo roubo de diversos trabalhos seus em sua primeira exposição de arte em Hamburgo no ano de 1969, foi apenas em 1978 que Tom aceitou participar de uma segunda apresentação, desta vez nos Estados Unidos, para onde se mudou em 1979. É com a influência estadunidense que a sua arte muda em alguns aspectos, como no caso dos soldados, anteriormente retratados aos moldes de seus parceiros na guerra, e que passam a ser substituídos pelos policiais tipicamente norte-americanos. O surgimento de motocicletas e dos *cowboys* segue essa perspectiva e podem ser vistos em *Highway Patrol* e *Take in the Wild West*, obras de 1980 e 1982, respectivamente. Com a viagem à América, Tom passa a compreender a magnitude e o impacto de suas obras, como é explicado no documentário *Daddy and the Muscle Academy de Phjola* (1991), e percebe que sua arte é conectada por uma “rede invisível de contatos entre homossexuais”<sup>9</sup>. *Take* e outros quadros seus estavam presentes nos bares frequentados pelo público homossexual e eram amplamente pirateados e reproduzidos.

Com o início da epidemia de aids durante a década de 1980, o artista manteve suas publicações dentro de certos parâmetros, seus desenhos continuaram a representar homens felizes e saudáveis, expressando abertamente suas sexualidades. As obras de Tom atingem, nesse período, uma complexidade peculiar. Durante toda sua vida, o exercício de uma sexualidade não heteronormativa

---

7 A homossexualidade, na Finlândia, era criminalizada até 1971, segundo o relatório “State-Sponsored Homophobia 2020: Global Legislation Overview Update”, ILGA, 2020.

8 O termo *blue collar men* refere-se aqui aos trabalhadores braçais, tais como da indústria e construção civil.

9 As “redes de contato invisíveis” aqui citadas referem-se aos locais e estabelecimentos frequentados pela comunidade LGBTQIA+ que, salvo exceções, não eram visualizados ou conhecidos por um grande número de pessoas cisgêneras e heterossexuais, estando assim, portanto, invisíveis a esses indivíduos.

foi tido como impróprio e punível das mais diversas formas<sup>10</sup> e, com a expansão do HIV, a homofobia ganha um novo respiro. Nesse momento, a arte homoerótica em questão é capaz de ser interpretada com um pensamento saudosista por parte da comunidade gay, como um desejo de retorno ao período em que o ato sexual entre homens não representasse medo, mas fosse causa de alegria, tal como nos desenhos em questão<sup>11</sup>. Após uma vida de ousadia e coragem, Tom faleceu no dia 7 de novembro de 1991, aos 71 anos, devido a complicações causadas por um enfisema pulmonar, entretanto, seu legado se mantém preservado na Tom of Finland Foundation, uma organização criada em 1984 cujo objetivo é preservar o trabalho de Tom e celebrar a diversidade.

Segundo Hooven (2020), o impacto das obras de Tom não foi algo impensado e despreocupado. Grandes eventos de massiva repercussão na comunidade LGBTQIA+ ocorreram enquanto ele produzia seus “dirty drawings”<sup>12</sup>, desde o envio de homossexuais aos campos de concentração, nas décadas de 1930 e 1940, passando pela Revolta de Stonewall, em 1969, até a epidemia de aids, nos anos 1980; e os desenhos de Tom trabalhavam ativamente para mudar o referencial estético gay. A produção homoerótica dessas obras tem caráter crítico e desafiador, uma vez que, com elas, é questionado o estereótipo do homossexual como um terceiro gênero, entre o feminino e o masculino, não pertencendo verdadeiramente a nenhum deles (POHJOLA, 1991). Figuras que poderiam ser associadas a esse pensamento do gay como entre gêneros podem ser encontradas em filmes como *Different from the Others* (1919) e *O Terceiro Sexo* (1957). Nessas cinematografias, a figura do homossexual é apresentada com traços femininos e geralmente mais delicados do que os demais homens. Sobre isso, Lahti argumenta que “[n]ossa cultura ainda é caracterizada por discursos que renegam o homossexual masculino ao terceiro gênero, nem feminino e nem masculino, e assim nos marcam como uma masculinidade falha” (LAHTI, 2008, p. 193, tradução minha)<sup>13</sup>. O ponto a ser tratado aqui diz respeito a como Tom of Finland rompe essa teoria ao apresentar o homossexual, tanto como ativo ou como passivo, como hipermasculino. É necessário ressaltar que a influência de Tom para mudar o ideal gay não era única. Sobre isto, Vicente Parizi (2006) afirma que não apenas Tom trabalhava os signos da hipermasculinidade, do couro e dos uniformes. George Quaintance (1902-1957), por exemplo, era um artista americano que abordava referenciais do masculino e do homoerótico tal qual Tom, criticando assim a “masculinidade falha”

---

10 Punições físicas – como castração química, tortura, prisões e penas de morte – foram formas de condenação para pessoas da comunidade LGBTQIA+, as quais eram praticadas enquanto Tom estava vivo.

11 Nos anos 1980 e 1990, a aids era retratada como “câncer gay” para o que seria o “pecado da homossexualidade”.

12 “Dirty drawings”, ou “desenhos sujos”, era a forma pela qual Tom of Finland se referia às suas obras.

13 No original: “Our culture is still characterized by discourses that relegate male homosexuality to third gender, which is neither femininity nor masculinity, and thus marks a “failed” masculinity” (LAHTI, 2008, p. 193)

renegada ao homossexual. O ponto de divergência entre eles é a valorização extrema, por Tom, do órgão sexual masculino e o como o contato visual entre os homens é realizado<sup>14</sup> (POHJOLA, 1991).

Sobre essa representação e, adentrando ainda mais no aspecto erótico dos quadros de Tom, é importante atentar para objetivos do erotismo na arte, como já afirmado, lembrando que não foi mera coincidência que tais desenhos tenham impactado fortemente à comunidade gay. Como descrito pelo filósofo Arthur Danto, a arte do erotismo impacta o espectador de modo a causar uma reflexão sobre “sua personalidade inibida, ou então sobre sua vida emocionalmente empobrecida” (DANTO, 2015, p. 65). Dentro da comunidade homossexual, esse empobrecimento era fruto das formas de repressão à não heterossexualidade, o que produzia um grupo social marginalizado e emocionalmente fragilizado. Danto ainda prossegue afirmando, sobre o erotismo, que:

O encanto numa obra de arte, exatamente como na vida, constitui uma maneira de nos fazer sentir enternecidos e protetores em relação àquilo que o possui. Em função de exemplos desse tipo, a estética pode explicar por ela mesma por que, afinal, temos arte: nós a temos a fim de que nossos sentimentos sejam atraídos para aquilo de que ela trata. (2015, p. 65-66)

A arte de Tom é, nesse contexto, defensora de uma estética homossexual única porque retrata e designa aquilo que é desejado pelos gays, suas vontades ligam-se a homens seguros de si e saudáveis, que expressam abertamente carinho e ternura para com outros homens, que retribuem esses cuidados. Alguns elementos, como o cenário das imagens de Tom, que geralmente são espaços abertos que consistem de parques e florestas, são essenciais para a livre expressão da homoafetividade representada. É necessário atentar que, historicamente, a comunidade LGBTQIA+ é renegada ao sorrateiro, à noite e às baladas como meio de socialização e, não por acaso, Stonewall, marco do ponto de virada da resistência LGBTQIA+, era um bar principalmente noturno. A homossexualidade e a transsexualidade, assim como o crossdressing e outras diversas formas de expressão, foram tidas como sodomitas e desviantes, e caminharam historicamente no meio do ilegal<sup>15</sup>. Foi apenas após a década de 1960, com o levante das minorias nos Estados Unidos contra as Leis de Sodomia<sup>16</sup>, que essa realidade começou a ser alterada. O papel da homoerotização, tal qual representada por Tom, é fundamental para compreender o que instigou a alteração das leis de criminalização da homossexualidade, pois os desenhos em grafite dele propuseram a possibilidade da livre expressão homoafetiva sem retaliação, um desejo longínquo dos LGBTQIA+.

---

14 No documentário *Daddy and the Muscle Academy*, Tom, ao se referir às obras de Quaintance, ressalta o fato dos personagens lá representados não trocarem contatos visuais diretos mesmo durante extrema intimidade.

15 Após a Revolta de Stonewall, a comunidade LGBTQIA+ começa a mudar esta situação agindo de forma a eleger políticos pertencentes a ela, além de atuar para denunciar a violência contra seus membros.

16 As Leis de Sodomia eram um conjunto de leis existentes nos Estados Unidos que visavam a proibição de atos não heteronormativos, punindo e legitimando as formas de expressão da cultura LGBTQIA+.

O fato de Tom of Finland somente ter feito uma exposição de arte na América em 1978, no final de sua vida, é reflexo direto de dois aspectos: primeiro, o fato de a arte homoerótica ser censurada, com o apoio do Estado, quando não se limitava a circular dentro da “rede invisível de contatos entre homossexuais”<sup>17</sup>; e, em segundo lugar, após Stonewall, a resiliência da comunidade LGBTQIA+ desejava se ver representada (POHJOLA, 1991).

### 3. A ESTÉTICA DA HIPERMASCULINIDADE: IDENTIDADE E AFIRMAÇÃO

Como exposto por Ronaldo Trindade (2004), é através das carícias e dos carinhos entre homens hipermasculinos e superavantajados que Tom cria um modelo de homossexual. Neles, o artista capta e expõe elementos do sensível, como os músculos e o pênis de seus personagens, através da representação corporal hiperbólica. Nesta seção, serão explorados os percursos realizados pelo desenhista que possibilitaram a uma arte, ausente de texto<sup>18</sup>, dialogar com os desejos e anseios de um amplo número de pessoas. Para tal, será analisada a obra *Highway Patrol*, da série *Kake*<sup>19</sup>, publicada em 1980 e que mostra o protagonista se relacionando com dois policiais estadunidenses.

Como já explicitado, os *Tom's man* são homens que se vestem e se comportam em consonância com a representação masculina das obras de Tom, e alguns dos elementos mais evidentes nessa estética é o uso de longas botas de couro preto<sup>20</sup> – uma constante em quase todos os seus trabalhos –, um conjunto de jaqueta e calça, além de um chapéu pequeno – todos esses elementos de mesmo material e coloração das botas. Embora possa haver algumas mudanças de vestuário, como o uso de uniformes militares e calças jeans, a imagem mais associada tanto ao *Kake* quanto ao *Touko* é a do uniforme em couro preto. Sobre isso, Tom comenta em *Daddy and the Muscle Academy* que o couro é um material orgânico e vivo, que melhora com a idade; ademais, o artista ressalta o orgulho de vestir-se assim, já que, para ele, a roupa reflete a pessoa que a está usando e, portanto, ter orgulho de “estar em couro” demonstra o orgulho de ser um *Tom's man* (POHJOLA, 1991). Outro fator dessa identidade explicitada são os gestos corporais representados em *Highway Patrol*. Como a comunidade LGBTQIA+ é ainda contemporaneamente criminalizada em mais de 70 países segundo a Associação Internacional de Gays e Lésbicas (ILGA), situação que antigamente englobava diversos outros países,

---

17 Frase foi retirada na íntegra do documentário *Daddy and the Muscle Academy* e diz respeito às conexões entre homossexuais feitas de modo escondido, fora do olhar de pessoas não pertencentes ao meio LGBTQIA+.

18 Tom enfatiza no documentário que suas obras não possuíam textos escritos devido ao seu objetivo ser impactar o maior número possível de pessoas. Assim, a escrita seria um entrave, limitando seu alcance.

19 Algumas das obras de Tom of Finland podem ser acessadas através do site da Galeria David Kordansky. Disponível em: <https://www.davidkordanskygallery.com/viewing-room/tom-of-finland>.

20 As botas pretas de couro foram, ao longo de toda a vida de Tom, uma obsessão pessoal. Ele as interpretava como altamente eróticas e afirmou que seu primeiro par de botas lhe foi dado por seus pais ainda quando criança.

inclusive os Estados Unidos até o início do século XXI<sup>21</sup>, os membros dessas minorias desenvolveram um sistema de gestos e códigos<sup>22</sup> para identificar possíveis parceiros, sexuais ou não. Tal linguagem pode ser verbal, corporal e estética. No âmbito do corpóreo, ela é representada nos quadros de Tom principalmente através do olhar e dos sinais implícitos, aspectos em que Kake demonstra um completo domínio, capaz de expor seus desejos e reconhecer os dos outros. Os “hipermachos” desses quadros conduzem uma masculinidade homossexual específica, tal qual compreendida pelo seu criador (PARIZI, 2006), a qual diverge do padrão heteromascuino e pode ser facilmente reconhecida por outros homossexuais, que compreendem os códigos invisíveis da homossexualidade.

Um dos elementos formadores da produção artística de Tom of Finland, que foi muito utilizado para capturar essa masculinidade descrita acima, advém do uso da fotografia como apoio para os desenhos em grafite sobre papel. Tom argumenta que o uso dessa técnica visava prover uma representação não caricatural e mais fotorrealística na qual ele trazia os elementos da fotografia para o papel, como exposto no documentário de *Pohjola* (1991). Com o desenvolvimento das tecnologias de captura de imagem, Tom avança na reprodução realística dos traços estéticos definidores da hipermasculinidade, porém, um aspecto que foge da mimese é seu traço mais característico, o exagero em relação ao pênis. Outro feito essencial para a análise da virilidade homossexual divergente da heterossexual é a fluidez da transitoriedade de poder entre os homens representados nas obras, e mais especificamente em *Highway Patrol*. Acerca disso, Parizi argumenta que:

Tom mostra que talvez o papel ativo não seja obrigatoriamente sinônimo de masculinidade, assim como provavelmente o papel passivo não seja sinônimo de menos masculinidade ou de homossexualidade: é possível para um homem ser passivo e continuar sendo um homem. Assim, ser homossexual deve ser uma coisa independente do fato de ser passivo. É importante lembrar que, nesse ponto, estamos indo em sentido contrário ao pensamento popular (ou dominante), que nitidamente associa a homossexualidade com a passividade. (2006, p. 80)

Dessa forma, a questão do poder como advindo da masculinidade, do papel de ativo, é tão desejada para Tom quanto a posição de submissão, passivo. Em *Highway Patrol*, podemos reafirmar isso, vendo Kake, que no início dessa história está em posição de passivo, gradualmente alterar, a partir da segunda metade da obra, sua disposição e finalizar a história no posto de ativo. Isso ocorre como consequência de uma premissa de Tom, que visa a dominância e o ser dominado como fontes de prazer igualmente desejadas pelo ser masculino. Essa fluidez na representação das funções no relacionamento sexual é outro traço de distinção do artista, sendo que a hipermasculinidade proposta por Tom na figura de Kake compreende o gozo como um de seus pilares estruturais, sendo assim, o desenhista diverge da masculinidade heterossexual, que não aceita a submissão e tenta ser fixo, de

---

21 Em 2009, foi aprovada a Lei Matthew Shepard, que colocava fim a uma longa luta contra a criminalização da homossexualidade e tipificava uma agressão homofóbica como crime de ódio.

22 Termos e gírias foram, ao longo dos anos, agregando um amplo conjunto de palavras que tornaram-se um dialeto. No Brasil, é utilizado o nome Pajubá para referir-se a essa forma de comunicação.

origem masculina e indominável. Outra via pela qual o poder é encontrado nas obras de Kake é por meio da autoridade. Com um foco extenso na representação e fetichização dos uniformes, Tom of Finland apresenta usualmente essas figuras como portadoras iniciais do ser dominante e que, com o desenvolver da ação, trocam de papel. A figura do autoritarismo, dentro deste entendimento, é vista não por uma perspectiva de repressão e punição, mas como um jogo de sedução. Martti Lahti argumenta que esses feitiços comumente associados com o homem heterossexual são adaptados à cultura gay e que “[e]ssas imagens têm provido em parte aos homens gays um estilo a seguir” (LAHTI, 2008, p. 192), estilo este que é forma base de distinção entre as diferentes masculinidades apontadas acima.

A estética da hipermasculinidade produzida por Tom of Finland é resultado do acúmulo de diversos signos da masculinidade heterossexual, como as referências ao visual nazista, que Tom agregou durante a Segunda Guerra Mundial, até a entrada da moda estadunidense na década de 1980, uma vez que seu estilo expõe esses elementos e os adapta ao meio cultural gay, criando assim o *Tom's man*. Em seus trabalhos, Tom questiona o modelo hierárquico masculino fixo e propõe uma visão do prazer como prioridade, o deleite, que é entendido por ele de acordo com seus gostos pessoais, envolvem homens musculosos e viris vestidos de forma a realçar esses aspectos, tornando-os cada vez mais hipermusculosos e hiperviris. Como consequência de uma representação exacerbadamente masculina, a apresentação feminina em suas histórias em quadrinhos geralmente é marginalizada, já que ela não é entendida por Tom como foco de seu desejo. A exclusão do papel da mulher ocorre nessas obras pois, segundo Tom, ele não conseguia captar a sensualidade feminina em seus desenhos e acabava por copiar as mulheres fotografadas em revistas pornográficas (POHJOLA, 1991). Outro aspecto que gera a ausência do feminino em seus quadros é o entendimento de que, perante homens gays, a mulher não será foco de desejo sexual. Isso pode ser visto ao analisar o sexto volume da série Kake, intitulado *Threesome*, na qual o companheiro de uma mulher, aqui representada, prefere se relacionar com o protagonista masculino, renegando-a à autossatisfação por meio de um objeto fálico. Em concordância com isso, a questão da feminilidade no homem, referente a seus traços físicos, também está ausente na obra, e assim se faz porque, na hipermasculinidade do autor, o feminino, como sexualmente atraente, é renegado, como aponta Parazi (2006). A feminilidade não tem espaço nessa estética devido à natureza da oposição entre a figura do homossexual masculino e a imagem do terceiro sexo. Os objetivos de Tom vão na direção da reafirmação do gay como homem e, em uma estrutura de gênero rígida, o masculino é entendido como não feminino, por isso a negação da feminilidade é feita para exaltar a masculinidade dos homens. Segundo Oliveira e Fontenele, tal constituição de másculo é feita assim porque, “[p]ara ser homem, viril, seria necessário, portanto, recalcar, repudiar e reprimir a própria feminilidade” (OLIVEIRA; FONTENELE, 2019, p. 92), e essa suposição do ser viril impacta, expondo diretamente o pensamento de uma sociedade patriarcal.

Outra figura que compõe a estética da hipermasculinidade do artista é a apresentação do corpo como objeto político de afirmação da existência do homossexual. Lahti explica que:

Esses homens [*Tom's man*] transformam seus corpos privados em públicos, nos quais a imagem da identidade gay, modelada após os desenhos de Tom of Finland, será inscrita. Assim, eles usam seus corpos para fazer a identidade gay visível e, simultaneamente, chamam a atenção para a questão dos limites entre público e privado, enfatizando a estratégia do “corporal é político”. Ademais, esse processo de transformar representações em corpos materiais sublinha não apenas a fragilidade, a flexibilidade e a natureza performativa das nossas identidades, mas também a maleabilidade de nossos corpos. (2008, p. 188, tradução minha)<sup>23</sup>

A transformação do corpo é fonte essencial de análise para a definição da hipermasculinidade, pois demonstra a necessidade de um trabalho ativo com modelagem da aparência para uma afirmação política. Essas alterações, que são feitas não apenas por meio do esforço físico, mas também como consequência do uso de brinquedos sexuais<sup>24</sup> e procedimentos cirúrgicos, são os modos de reprodução dessa estética. É através da hipertrofia dos músculos que o homem homossexual se afirma como ser forte e dominante e, para Trindade (2004), não apenas a busca pelo corpo musculoso existe na comunidade LGBTQIA+ como se faz para ver e ser vista nos espaços de socialização entre homossexuais. Ademais, como apontado por Lahti (2008), tal modificação expõe uma fragilidade que, embora não seja física, é identitária. Sobre isso, não despropositadamente, a série *Kake* retrata seus homens como pessoas carinhosas e ternas. Tom compreendia a fragilidade social imposta aos homossexuais e procurava alterá-la em suas obras. É nesse ponto que há outra quebra em relação à masculinidade heteronormativa perante a hipermasculinidade encarnada por *Kake*, uma vez que, para Tom, os sentimentos têm papel fundamental na sua arte e isso é exposto a partir das formas de carinho realizadas entre os personagens. O prazer em suas obras é apresentado durante o contato sexual dos personagens, e até mesmo situações de agressividade podem ser entendidas como fetiches a serem de momentos específicos, sendo que o cuidado entre os personagens é algo explícito.

Destarte, a estética da hipermasculinidade de Tom vai além da mera representação física, é uma forma de afirmação política da homossexualidade que dá visibilidade a um comportamento não heteronormativo. Mais ainda, ela é um elo em comum entre homens que se relacionam com homens e cria uma rede visível que conecta pessoas. É necessário ressaltar que, em 2020, foi adotada uma nova perspectiva sobre a definição do termo *Tom's man*. Segundo Ben Youdan, artista residente Tom

---

23 No original: “These men transform their bodies (the private) to the public on which the image of gay identity, modelled after Tom of Finland’s drawings, is inscribed. Thus they use their bodies to make gay identities visible, simultaneously calling into question the boundary between the private and the public and stressing the strategy of the “corporeal is political.” Furthermore, this process of transforming representations to material bodies underlines not only fragility and pliability and performative nature of our identities, but also malleability of our bodies.” (LAHTI, 2008, p. 188)

24 Uso de “plungers” para desenvolver os mamilos é uma das formas de adaptação do corpo ao ideal estético de Tom, isso reafirma a natureza maleável dos corpos como proposta por Lahti.



of Finland House<sup>25</sup>, “todos nós podemos ser um *Tom’s man*, independentemente de como nós aparentamos”. Essa alteração representa uma crítica à visão de que para ser um *Tom’s man* seria necessário seguir padrões de beleza opressores e visa retirar um conceito de exclusão baseado na forma física da pessoa, passando assim a focar ainda mais no orgulho próprio como ponto principal a ser adotado para tornar-se um *Tom’s man*. Tom nasceu no início do século XX, e isso impactou diretamente o seu entendimento sobre a sexualidade, de modo que uma análise teórica de suas obras deve levar em conta também o contexto histórico. Por isso, manter a definição rígida do que é ser um *Tom’s man* aos antigos padrões do artista seria atualmente interpretado como um ato excludente, não representando o desejo dele.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A masculinidade e a feminilidade, como conceitos dualísticos, se apresentam numa visão heteronormativa de modo com que o feminino atrai a feminilidade e expulsa a masculinidade para se reafirmar, enquanto o masculino repele a feminilidade e acolhe a virilidade, ou seja, o masculino somente vê valor positivo nos aspectos relativos a ele e entende que o seu oposto possui qualidade negativa, se assimilado. Deste modo, uma visão acerca das obras de Tom of Finland que considere, estritamente, uma ótica de gênero e parta dos pressupostos apresentados acima, acerca da masculinidade heterossexual, é insuficiente para a compreensão nítida do tema, afinal, a linguagem da masculinidade heteronormativa é insuficiente para compreender o proposto por Touko.

A estética da hipermasculinidade, apresentada nos desenhos do artista, visa uma forma de resistência dentro do meio LGBTQIA+, entretanto, tal ato não se traduz pela rejeição da submissão, como pensado anteriormente. Nas obras de Tom, não apenas o estar em posição de passivo é algo bem-visto pelos personagens, como também é algo a ser desejado, e isso está em sentido oposto ao entendimento da submissão como inaceitável dentro da masculinidade. O proposto pelas obras de Tom of Finland são homens que encontram, desejam e esperam o prazer de serem submissos, de estarem em posição de passivo. Tal expectativa demonstra uma quebra da visão de masculinidade como descrita pelos padrões heteronormativos. A hipermasculinidade coloca o prazer como fundamento e, portanto, o deleite encontrado nos aspectos que culturalmente são ligados ao feminino, como é o caso do ser penetrado, é desejado por esses indivíduos masculinos. Sendo assim, a hipermasculinidade de Tom vê valor positivo em uma característica geralmente associada ao feminino. Outro aspecto de distinção entre as estéticas dissertadas é proveniente da questão de gênero, mais especificamente da confusão entre o gênero e a sexualidade. O argumento afirmativo do indivíduo masculino homossexual como pertencente ao possível terceiro sexo, que parte da pressuposição dos limites rígidos da sexualidade, ou seja, do entendimento de que o homem é o dominante e a mulher a dominada, não aceita uma quebra neste papel de poder e, portanto, pretende

---

25 A Tom of Finland House é uma iniciativa da Tom of Finland Foundation que visa incentivar e visibilizar novos artistas, além de constituir o um local de preservação da memória de Tom e da comunidade LGBTQIA+.

“criar” outro gênero para abarcar o gay, em vez de rever o conceito de masculinidade. Tom não apenas questiona tais asserções quando representa homens como passivos, mas também associa essa ação ao ser masculino, ou melhor, hipermasculino.

É através de uma representação de seus homens como pessoas altamente pertencentes a uma masculinidade aparentemente heterossexual que Tom expõe uma divergência para com o senso comum; ademais, é por meio dessa mesma representação que o artista mostra a resiliência da comunidade LGBTQIA+. A modificação de seus próprios corpos, por parte dos *Tom's man*, é um ato de resistência, quando este está relacionado ao porte físico hipermusculoso como resposta ao gay como não homem, e é uma atitude que demonstra a flexibilidade do corpo e como o preconceito pode impactá-lo.

Tom of Finland e Kake ajudaram a moldar o ideal gay dentro e fora da comunidade LGBTQIA+. Quando Tom dava sequência, secretamente, a suas obras na década de 1940, os homossexuais eram atirados aos campos de concentração pelos nazistas e tratados como impuros e pervertidos. Ao final de sua vida, Tom tinha presenciado a constituição de uma verdadeira comunidade LGBTQIA+, ampla, organizada e potentemente representada em sua arte homoerótica, fonte de ternura e carinho, que mostrava a existência e resistência dos homens gays. Tom elevou a demonstração de amor e cuidado entre homens expondo esse amor como algo a ser admirado e digno de apreciação. Tal sentimento transpassa a limitação corporal. Tom fazia seus personagens ao gosto pessoal, e isso significa homens musculosos, porém, tal aspecto não nega a diversidade de belezas existentes no meio LGBTQIA+, pois, como já dito, Tom não foi o único artista a alterar e representar a persona do homossexual, ele ampliou o espectro de possibilidades de representação, cujos efeitos são não só artísticos e estéticos, como também sociais e políticos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

*DADDY and the Muscle Academy*. Direção de Ilppo Anssi Pohjola. Finlândia: Zeitgeist Films. 1991. 1 disco de DVD (55 min).

DANTO, Arthur. *O Abuso da Beleza: A estética e o conceito de arte*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é a homossexualidade?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HANSON, Dian. *Tom of Finland: The Complete Kake Comics*. Los Angeles: Taschen, 2020.

HOOVEN, F. Valentine. *Tom of Finland: The Official Life and Work of a Gay Hero*. Cernunnos, 2020.

ILGA WORLD. *State-Sponsored Homophobia 2020: Global Legislation Overview Update*. Genebra: ILGA, 2020.

LAHTI, Martti. Dressing Up in Power: Tom of Finland and Gay Male Body Politics. *Journal of Homosexuality*, New York, out. 2008.

OLIVEIRA, Luciano Lima; FONTENELE, Laéria. Entre Príapo e Dionísio: Reflexões sobre a Masculinidade. *Psicanálise & Barroco*, Rio de Janeiro, n. 3, dez. 2019.

PARIZI, Vicenti. Überman: Mudanças na (Auto)Imagem Masculina, Homossexualidade e Homofobia Analisadas a partir de Imagens Produzidas por Tom of Finland. *História e Perspectivas*, Uberlândia, n. 35, 2006.

TRINDADE, Ronaldo. *De Dores e de Amores: Transformações da Homossexualidade Paulistana na Virada do Século XX*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Uma Questão de Gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 24, 2005.

ZANE, Zachary. Buggery, Sodomy and Cross-Dressing, Oh My: A Timeline of Gay Criminalization in America. *Hornet*, Califórnia, 17 jan. 2020.

# “DEFYING SUMPTUARY LAWS”: CRISE E DESENVOLVIMENTO DA VANGUARDA NA POESIA DE JOHN ASHBERY

RAFAEL RAPIZO NERY <sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio busca adentrar a poesia de John Ashbery a fim de determinar as condições particulares de formalização que compõem a escrita e o pensamento poético do autor. Para tal, valem da comparação de seus poemas com a produção literária que lhe era notoriamente anterior, e com que foi associado inicialmente em sua recepção, a saber, a vanguarda europeia do início do século XX, especialmente o surrealismo e o dadá – comparação guiada pelo debate estabelecido pelo próprio poeta (também crítico de arte) e por leituras de teorias acerca da montagem e do acaso na forma artística. Resulta disto a observação de que Ashbery parece se afastar da estética de ruptura e choque associada à montagem em sua condição originária na vanguarda europeia, trabalhando, antes, suas capacidades compositivas nos termos de movimento, fluidez e possibilidade.

**Palavras-chave:** John Ashbery; Poesia-contemporânea; Vanguarda; Pós-vanguarda; Montagem.

## 1. “A HYMN OF POSSIBILITY”: DA FORMA À POTÊNCIA.

Publicada pela *Yale Series of Young Poets*, na ocasião de sua premiação pelo concurso homônimo, a coleção *Some Trees*, de 1956, surge ainda nos anos de universidade de John Ashbery. Elogiado por W. H. Auden (juiz da edição referida), que identifica, em prefácio, nos poemas da coleção, feições e *grotesqueries* rimbaudianas, de um sujeito que se debruça sobre o mundo sagrado e inconsciente – “a numinous landscape inhabited by demons and strange beasts” (AUDEN, apud ASHBERY, 1956, p. 13)<sup>2</sup> –, Ashbery conquista cedo sua cadeira entre a poesia “hermética e elevada” americana. Assim, observamos no poema de abertura do livro, *Two Scenes*, estas paisagens incompreensíveis, fragmentárias e sugestivas:

I

We see us as we truly behave:

From every corner comes a distinctive offering,

---

1 Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrando no Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada (DTLLC-USP), desenvolvendo a dissertação "Subjetividade e Representação em *The Double Dream of Spring* de John Ashbery", sob a orientação de Viviana Bosi. À época do envio do artigo, o autor ainda não tinha ingressado no mestrado.

2 Uma paisagem numinosa, habitada por demônios e bestas estranhas. [tradução livre]

The train comes bearing joy;  
 The sparks it strikes illuminate the table.  
 Destiny guides the water pilot, and it is destiny.  
 For long we hadn't heard so much news, such noise.  
 The day was warm and pleasant.  
 "We see you in your hair,  
 Air resting around the tips of mountains."

II

A fine rain anoints the canal machinery.  
 This is perhaps a day of general honesty  
 Without example in the world's history  
 Though the fumes are not of a singular authority  
 And indeed are as dry as poverty.  
 Terrific units are on an old man  
 In the blue shadow of some paint cans  
 As laughing cadets say, "In the evening  
 Everything has a schedule, if you can find out what it is."  
 (ASHBERY, 2008, p. 3)<sup>3</sup>

Na primeira cena, o sujeito parece ter como ponto de partida para reflexão o contato intersubjetivo que, em primeiro momento, se apresenta de modo claro e axiomático ("We see us as we truly behave:/From every corner comes a distinctive offering"). As diferentes ofertas, possivelmente transportadas pelo trem, trazem consigo a promessa de felicidade e do esclarecimento da vida, ou do poema, jogando luz sobre a mesa. Essa luz, porém, parece nada revelar, e o sujeito apenas afirma ingenuamente sua necessidade pelo destino. A falta de resposta que segue a chegada do trem dá lugar a considerações triviais, novidades, que, apesar de serem antes ruído ("noise") do que informação, compõem um certo conforto ("The day was warm and pleasant"). Por fim, diferentemente do endereçamento intimista inicial, o sujeito é observado como que distanciado, talvez por uma plateia, que tenta apreender sua subjetividade através da metáfora, em uma correspondência com o "ar", material volátil e alheio à fixidez ("We see you in your hair/Air resting around the tips

---

3 I: Somos como verdadeiramente nos vemos:/ De toda esquina chegam oferendas primas./ O trem chega cheio de vida;/ O destino guia o arrais, e é sim o destino./ Há muito não ouviámos tanta novidade, tamanho estorvo./ O dia foi ameno e agradável./ Viámos-te entre cachos/ Descansar, ar a plainar entre a crista da serra.// II: Uma fina garoa unge a maquinaria do canal./ Este é, talvez, um dia de honestidade geral/ Sem exemplo na história mundial/ Apesar da névoa não ter qualquer singular autoridade/ E ser, ao cabo, seca como a miséria./ Medidas absurdas sob um homem senil/ Nas sombras azuis de algumas latas de tinta./ Como dizem risonhos os cadetes: 'À noite/ Tudo tem a sua hora, se você descobrir qual ela é'. [tradução livre].

of mountains”). A segunda secção do poema marca uma mudança de cenário: perde-se de vista a claridade da secção anterior (representada nas faíscas, “sparks”, e no dia ameno, “The day was warm and pleasant”), que é então contrastada com a opacidade da chuva e da paisagem urbana deteriorada. A repetição “exagerada” de rimas toantes iguais, que marca os cinco primeiros versos da estrofe, inscreve como que um teor burlesco na reflexão do eu lírico, que reconhece uma singularidade – talvez uma poética – no presente (“This is perhaps a day of general honesty/without example in the world’s history”); mas que, rapidamente, passa a comentar sua banalidade e a aridez (“Though the fumes are not of a singular authority/And indeed are as dry as poverty”). Por fim, parecemos ouvir como que por acaso um ditado popular de cadetes, que chega ao sujeito como o vento, e encerra o poema em tom sarcástico, emprestando um teor burocrático ao desejo do artista de abarcar a totalidade do mundo, assim também minando as expectativas de surpresa (e, podemos supor, de invenção) – como, na estrofe anterior, a vinda inesperada do trem e seu relampejo esclarecedor –, dado que o todo das experiências possíveis é previsto num “cronograma/horário” (“As laughing cadets say: ‘In the evening/Everything has a schedule, if you can find out what it is’”).

Ao cabo, percebemos que essas “cenas” apresentam mais oclusões do que narrativas ou grande coerência figurativa: na primeira estrofe, somos levados por uma série de encontros que parecem não se materializar, e podem ser tanto divagações internas e irruptivas do autor quanto conversas e clichês. Na segunda estrofe, a banalidade da cena é composta por contradições internas e a atenção ao irrelevante e burocrático. Não reconhecemos quem observa e é observado pelo eu lírico; o trem, as imagens de confusão e de maquinários, assim como o tom dialógico, podem indicar a cena de uma despedida ou um encontro, mas como saber se houve algo do tipo? O que há no dia que lhe convém honestidade generalizada? O que a empobrece? Indícios irresolutos, os versos são como os “vapores” (“fumes”) do poema, que não conseguem estabelecer sobre o cenário nenhuma “autoridade” (“singular authority”).

Verificamos no poema, então, tanto tematicamente como formalmente, uma alternância entre a representação clara e a incerteza imagética. Assim, as imagens e, ao fim, o sentido do poema não são constituídos de modo unívoco e coerente, mas se caracterizam pela tensão desenvolvida no seio do contato entre leitor e texto. As paisagens entrevistas, encontros perdidos e narrativas oblíquas de Ashbery implicam o leitor em um “jogo” de construção imediata do poema, jogo marcado por “irrazões” polissêmicas e transparências que apenas se revelam parcialmente. Jogo que, ainda, como o ditado dos cadetes de *Two Scenes*, parece apenas entrever o sinal do entendimento da totalidade de sentido do poema, mas é fadado à impotência de levar tal feito a cabo – e incapaz de estabelecer um “tema” ou horizonte organizativo do texto. Contudo, o acaso e a imprevisibilidade que constituem a formação de sentido do texto não devem ser entendidas como “obstáculos” ou momentos hermenêuticos a serem superados, mas, ao contrário, segundo a poética de Ashbery, levam à *potencialização* (termo cunhado por VASCONCELOS *apud* PEDROSA, 2006) dos sentidos e da figuração: o leitor deve apropriar-se da obscuridade do poema como ferramenta de construção do

sentido, e passar a produzir a “sua totalidade” do poema, conquanto incompleta.<sup>4</sup> Estranho modo de conceber o “todo”, tão caro a Ashbery – “[a] ball/of contradictions, that is heavier than gravity bringing all down to the level” (2008, p. 247)<sup>5</sup> –, mas que produz, assim, uma experiência no texto que o poeta, em *Three Poems*, 1972, enxerga como:

an open field of narrative possibilities. Not in the edifying sense of the tales of the past that we are still (however) chained to, but as stories that tell only of themselves, so that one realizes one’s self has dwindled and now at last vanished in the diamond light of pure speculation. (ASHBERY, 2008, p. 273)<sup>6</sup>

A partir deste aspecto da poesia ashberyana, que visa à “inconclusão” através da forma, como meio de expansão do poético, que podemos reconhecê-la (sem, contudo, nomeá-la) nos termos de um *hymn of possibility*. O termo é cunhado primeiramente pelo próprio poeta no ensaio “The Impossible” (1957) acerca da obra *Stanzas In Meditation*, de 1932, de Gertrude Stein, e é recuperado por Marjorie Perloff (1982) a fim de designar a tendência dos poemas ashberyanos a não constituírem eventos compreensíveis em si mesmos, e, no entanto, apresentarem fragmentos tanto indeterminados quanto reconhecíveis, passíveis de comporem cenas simultaneamente particulares e abstratas ao leitor. Isto é operado no poema, segundo Perloff, pelo emprego de um movimento de “*revelation and revealing*” (1981, p. 262) do discurso, em que se alternam momentos de claridade e opacidade. O poema figura, portanto, igualmente, além da *imagem*, o vazio semântico necessário para sua figuração. Como observa Viviana Bosi,

A justaposição de motivos, e a contínua possibilidade de metamorfose dos possíveis sentidos não produz, ao final, a impressão de dispersão. [...] o leitor absorve a dupla impressão de concentração e volteio: um simultâneo reunir-se e espalhar-se. (BOSI, 1999, p. 211-212)

Vemos, portanto, em “Some Trees”, poema epônimo à coleção já citada, a conjunção do *silêncio* e do *ruído* como elementos produtivos que fazem “emergir” na tela seu produto:

These are amazing: each  
Joining a neighbor, as though speech  
Were a still performance.

---

4 Como aponta Leslie Wolf, a poesia ashberyana nos deixa a sensação latente de que o produto do poema, seu significado, em momento algum nos é dado, mas permanece em suspenso “like some *plastic entity*, to be shaped, twisted, expanded, and diffused, that blossoms from within itself and is replaced by a new blossoming” (1980, p. 253-254).

5 Uma bola/ de contradições, mais pesada que a gravidade rebaixando tudo ao mesmo nível. [tradução livre]

6 Um campo aberto de possibilidades narrativas. Não no sentido edificante das fábulas do passado às quais estamos ainda (apesar de tudo) agrilhoados, mas como estórias que contam apenas de si mesmas, até que se perceba que o eu de cada diminuiu e agora finalmente desapareceu na luz diamantina da pura especulação.” [tradução livre]

Arranging by chance

To meet as far this morning  
From the world as agreeing  
With it, you and I  
Are suddenly what the trees try

To tell us we are:  
That their merely being there  
Means something; that soon  
We may touch, love, explain

And glad not to have invented  
Such comeliness, we are surrounded:  
A silence already filled with noises,  
A canvas on which emerges

A chorus of smiles, a winter morning.  
Placed in a puzzling light, and moving,  
Our days put on such reticence  
These accents seem their own defense.  
(ASHBERY, 2008, p. 26)<sup>7</sup>

Assim, o poema inicia com uma observação maravilhada da disposição das árvores – figura prontamente tida como paralela à disposição das palavras no discurso, e, portanto, no verso – em vizinhança, condição que descreve simultaneamente seu isolamento privado e sua comunhão. O arranjo pelo acaso dessa disposição de árvores-sintagmas, enquanto se distancia da representação do mundo, ainda estabelece uma espécie de “acordo” com ele. “Acordo” que, por sua mera presença, indica ao eu lírico um significado elevado nesse arranjo aleatório, ainda que esse significado não possa ser descrito no poema ou compreendido, ainda que persevere como apenas prenúncio da possível revelação, do momento do contato subjetivo “verdadeiro”, do amor e do entendimento

---

7 Estas são notáveis: cada uma/ Ligando-se à seguinte, como se a fala/ Fosse uma representação imóvel./ Combinando por acaso// Encontrar-nos tão distantes esta manhã/ Do mundo como concordes/ Com ele, tu e eu/ Somos de repente o que as árvores tentam// Dizer-nos que somos:/ Que só o aí estar delas/ Significa algo: que em breve/ Poderemos tocar-nos, amar, explicar.// E contentes por não termos inventado/ Um tal decoro, estamos cercados:/ Um silêncio já cheio de ruídos,/ Uma tela em que emerge// Um coro de sorrisos, uma manhã de Inverno./ Postos sob uma luz enigmática, e moendo-se./ Os nossos dias adoptam uma tal reticência/ Que estas inflexões parecem a sua própria defesa (ASHBERY, 1995, p. 14, tr. António M. Feijó)



(“touch, love, explain”). Nesta situação de indeterminação significativa da revelação proposta pela observação das árvores e da linguagem, o eu lírico passa a traçar um paralelo não apenas com o discurso, mas com a arte em geral, invocando uma descrição sinestésica, que apaga as delimitações entre as “artes”, em que numa tela o “silêncio” e o “ruído” (elementos da música) surgem em igualdade semântica, e como que produzem um coro em que sobressaem imagens (remetendo à visualidade e à pintura, neste caso, especialmente a retratos e paisagens) que aludem à felicidade no contato pessoal (“a chorus of smiles”) e a uma espécie de austeridade natural (“a winter morning”). A indeterminação da revelação é, ao fim, sintetizada na imagem de uma “puzzling light” que incide e expande o escopo da reflexão de modo a alcançar a experiência geral da vida, que, apesar de sua reticência e incompreensão, adquire seu valor (qualificado por seus “acentos”, retomando a aproximação inicial com a linguagem), assim como as árvores, por sua simples presença. Ashbery parece-nos refletir acerca das semelhanças entre sua linguagem poética e o que observa na experiência da vida: ambas são configuradas a partir de elementos isolados, mas que por nossa atividade de interpretar seus fragmentos produzem a intuição de um significado em sua presença, por mais que esse significado não se revele, persistindo como presença indeterminada.

Nesse sentido, a linguagem poética ashberyana poderia ser descrita como formalizada através de preceitos fundamentais da técnica de *montagem*. São notórias as reflexões do diretor e teórico do cinema Sergei Eisenstein acerca desta técnica, que, apesar de focarem mais detidamente na montagem cinematográfica, podem-nos ser úteis por indicarem (como aponta CARONE, 1974, p. 106)<sup>8</sup> uma condição geral da criação artística nas vanguardas – a saber, a ênfase no fragmento como material compositivo. Eisenstein descreve o conceito de montagem como a justaposição de elementos a princípio desconexos e fragmentários, que, porém, se aglutinam na experiência de sua percepção sequencial (1991, p. 295). Contudo, a fruição do fragmento, por sua vez, ao contrário da que experimentamos com obras que trabalham com representações e narrativas em continuidade lógica, não resulta em uma compreensão semântica da obra que pode ser extraída a partir da simples *soma* de suas partes (ibid, p. 297). Na narrativa convencional, argumenta Eisenstein (ibid, p. 298), o espectador ou leitor é levado por uma série de momentos que, por sua ligação lógica, estabelecem uma totalidade semântica que é apreendida essencialmente pela compreensão de suas relações de *necessidade*, tanto temporais (suas relações de causa e efeito) quanto espaciais (a contiguidade de suas ações em um mesmo contexto). A manipulação do fragmento, porém, rompe deliberadamente a necessidade compositiva desses laços e, portanto, induz em seu receptor um processo de compreensão do conteúdo semântico da obra que é marcado pela relação alógica de seus elementos<sup>9</sup>. Este alogismo,

---

8 Guiamos nossa leitura de Eisenstein com base no comentário de seus textos por Modesto Carone em *Metáfora e Montagem* (1974, p. 99-109); porém, enquanto Carone percorre a totalidade dos textos de Eisenstein sobre a montagem, desde *Montagem de Atrações*, de 1923, este ensaio, por sua vez, restringiu-se à leitura da elaboração mais tardia da teoria da montagem do autor russo, tal como exposta em *Montagem*, de 1938.

9 Dito isso, Eisenstein admite que na narrativa convencional, como no filme "universalmente acessível" e "típico" (1991, p.298), também ocorre de o sentido do todo surgir como um elemento distinto das representações particulares que

longe de negar o aspecto relacional de seus elementos, estabelece, em diferença do agrupamento dos mesmos, sua aglutinação: o resultado semântico como um *produto* (ibid), ou, ainda na terminologia de Eisenstein, um *terceiro termo* (ibid) que difere qualitativamente dos valores significativos singulares de cada elemento. Eisenstein argumenta, contudo, que a eficácia da montagem depende intimamente do trabalho minucioso de composição do autor ou diretor – “those precisely chosen depictions suggested to him [the reader] by the author, and which lead inexorably to understanding and experiencing the theme of the work” (1991, p. 310)<sup>10</sup>. Ashbery, por sua vez, em “Some Trees”, aponta para a validade e a inevitabilidade dos significados oriundos de arranjos pela chance (“arranging by chance”). Assim, o poeta aproxima-se dos preceitos formais característicos sobretudo das vanguardas surrealista e dadá: a montagem surrealista ou dadaísta não se resumia ao isolamento de qualquer material artístico, mas enfatizava a experiência do acaso como material ideal para a forma do fragmento. O acaso vivenciado no cotidiano, além disso, tornou-se a fonte primeva de materiais para a constituição de obras que eram perpassadas pela intenção mais geral de integrar, na estrutura formal do objeto artístico, a *práxis vital*. Porém, devemos atentar ao fato de, como argumenta Peter Bürger em sua *Teoria da Vanguarda* (2017), essa integração não se direcionar à *práxis vital* dada da sociedade burguesa – concebida pelo autor como “a vida cotidiana do burguês ordenada segundo a racionalidade voltada para os fins” (ibid, p. 116) –, mas circunscreve a organização de uma nova *práxis* que possa surgir da superação da separação das esperas da arte e da vida em comum.

Tomando as obras literárias do primeiro surrealismo, em especial de Breton e Louis Aragon, Bürger propõe compreendermos o *hasard objectif* surrealista como “[a] seleção de elementos semânticos congruentes [...] em acontecimentos independentes um dos outros” (ibid, p. 148). Ao selecionar elementos disparatados através da congruência na obra dos fragmentos do dia a dia, os surrealistas destacavam a potência significativa dos acidentes e das correspondências improváveis da vida cotidiana. Como aponta ainda o autor, o surrealismo, assim, não produz o *acaso* no sentido estrito da aleatoriedade, mas procura aproximar-se de sua experiência através da produção de concatenações e incidências que permitam “descobrir momentos do imprevisível na vida cotidiana” (ibid, p. 149). Não se almeja o aleatório, mas, antes, desvelar o extraordinário. A escrita automática, o devaneio e o mito, surgem, portanto, como meios de criar cenas que, nas palavras de Ashbery, em comentário à poesia de Pierre Reverdy, são “feita[s] de transformações, flutuações, arquétipos de acontecimentos, situações ideais, movimentos de formas transparentes, tão naturais e variadas quanto as vagas do mar”

---

contém, porém isso ocorreria de acordo com uma insistência explícita na adequação de tema e conteúdo das diferentes representações; o que ocorre com a montagem de fragmentos, em diferença, é o reconhecimento, segundo o autor, de ser a justaposição o “princípio unificante” (ibid) fundamental, que sobrepõe e determina o conteúdo particular de cada representação. Ou seja, a montagem mostra como possível e adequada a abstração no tocante às relações temáticas entre os elementos da obra, e, assim, eleva o fragmento como material pelo qual as possibilidades da técnica em questão podem ser mais criativamente exploradas.

10 Aquelas figurações precisamente escolhidas e sugeridas ao leitor pelo autor, queo leva inexoravelmente à compreensão e à experiência do tema da obra. [tradução livre]

(ASHBERY apud BOSI, 1999, p. 78). Igualmente, o *ready-made* ou o *objet trouvé* implicam a ideia do acaso como determinante na constituição das obras. Seja nos objetos apropriados por Duchamp, na inclusão das figuras da propaganda de massas em Heartfield, ou na defesa de abertura absoluta da poesia ao cotidiano e seus jorros incompreensíveis, por Tzara ou Marinetti, o que se observa fundamentalmente é o impulso em direção à “inserção, no quadro, de fragmentos de realidade, isto é, de materiais que não foram elaborados pelo próprio artista” (BURGER, 2017, p. 169) – impulso que, não raramente, se aproxima da certeza acerca de uma suposta “transcendência” estética natural e própria a esses materiais: “Crença absoluta e indiscutível em todo o deus que seja produto imediato da espontaneidade”, proclama o *Manifesto Dadá*, de 1918 (TZARA, 1987, p. 19). Impulso que envolvia, em graus diversos mas sempre presente, o prospecto da revolta e da ruptura: o acaso surge como disrupção do conteúdo da obra de arte, em que, tradicionalmente, em sua concepção “orgânica”, é composta por um todo hermenêutico coerente, fabricado, analogamente, pela totalidade de um sujeito criador, o artista enquanto gênio. Para Bürger, ainda, a ruptura que se realiza no seio da noção de *obra de arte* é, portanto, ferramenta necessária do projeto maior de negação da *arte autônoma* (autonomia que, enquanto condição da arte sob o regime histórico burguês, é evidenciada pelo esteticismo, que proclama como objeto a plena separação da arte em relação à vida e à *práxis vital*; 2017, p. 111-125). Ao promover a reformulação radical do modo de recepção das obras de arte, a vanguarda almeja produzir em seu receptor tamanho *choque* que seja, assim, capaz de evidenciar a cisão entre arte e vida. Além disso, como já comentado, não apenas dar a ver a cisão, mas efetivamente apagá-la, a partir da experiência artística capaz de, supostamente, alterar a *práxis* social (ibid, p. 175-179).

O quadro teórico aqui utilizado para caracterizar os procedimentos de *montagem* e de incorporação do *acaso* na obra de arte coloca-nos frente um problema central a respeito do modo como concebemos as relações temporais de repetições, retornos e rupturas de técnicas e artifícios no interior da história da arte; questão especialmente pungente no debate acerca da relação histórica entre as vanguardas e as pós-vanguardas. Bürger observa, na reprodução das técnicas vanguardistas, no contexto dos anos 1950 e 1960, o reaparecimento de seus ideais políticos em uma conjuntura em que seu projeto já poderia ser considerado “falido”; o autor encara, então, sua reprodução como uma repetição arbitrária e vazia (2017, p. 130-133). Além do contexto de publicação institucional de Ashbery (lembremos sua primeira publicação pela Universidade de Yale), seu uso do acaso e da montagem não apresentam as características formais de choque e ruptura discursiva comumente associadas aos artifícios da vanguarda (como a exclusão de conectivos e conjunções, ou o isolamento gráfico de sintagmas na página); a escrita do poeta poderia, a primeiro momento, portanto, servir de exemplo à tese de Bürger. Como pretendemos evidenciar a seguir, uma tal posição representaria uma redução inadequada da poética de Ashbery, como também um modelo simplista de compreensão da relação entre movimentos artísticos temporalmente separados. Sem nos aprofundarmos nos problemas que o modelo histórico da *tragédia* e da *farsa* adotado por Bürger revela, já explorados por Hal Foster em seu ensaio “Quem tem medo da neo-vanguarda?” (2017, p. 27-34), vale-nos destacar aqui que nos aproximamos antes do modelo histórico proposto pelo autor norte-americano.

A partir do modelo freud-laciano da subjetividade, em que a ocorrência primeira do evento traumático não é final – no sentido de compreender em si um significado condicionante para a psique –, mas que localiza seu desdobramento significativo na reaparição do objeto do trauma, Foster propõe compreendermos a relação entre a vanguarda (visto aqui como trauma no discurso semiológico da época) e seus “pós” nos termos de antecipação e reconstrução do trauma (2017, p. 39-43). O reaparecimento da “vanguarda” não significa repetição, mas antes seu retorno e reconstituição no, e pelo, presente. É, então, isto que devemos reter da concepção de Foster: que a produção artística do presente não pode ser expressa nos termos estritos de “consequência” ou “culminação” da arte que lhe precede, pois a manifestação artística não é apenas uma “resposta” ou um ponto isolado ao seu passado, mas é também contínua reinterpretação e reorganização do modo como esse passado surge no presente. A pós-vanguarda, para Foster, portanto, não repete a vanguarda, mas a retoma: ao manifestá-la no presente, em um marco contextual diferente, traz à vista diferentes modos de entendimento de sua manifestação original, e, portanto, diferentes modos com que se relaciona com o presente, e como esse pode continuar a se renovar criativamente. A fim, portanto, de compreendermos os deslocamentos formais observados em relação à técnica da montagem, devemos examinar a relação direta de Ashbery com as vanguardas surrealista e dadá. Pois, como esperamos demonstrar, é precisamente a ausência de “subversão” que distingue a poesia de John Ashbery como uma elaboração crítica da vanguarda, na medida em que é, ainda, a persistente transformação dos procedimentos “anti-arte” em arte que significa para o poeta além de continuidade, também uma ampliação do impulso em direção à abertura da arte ao diverso de si, através da liberdade dos meios e práticas de produção. A distinção que pretendemos aqui não visa localizar “rupturas” ou “repetições”, pelo contrário, Ashbery parece-nos exemplar do modo como influências, retomadas e deslocamentos podem assumir formas contraditórias e conflitivas na prática artística, mas através dessas tensões elaborar sua crítica e sua criatividade particular.

## 2. ACASO E ARTIFÍCIO: DESLOCAMENTOS FORMAIS DA MONTAGEM

Inicialmente, devemos destacar que, segundo Ashbery, qualquer projeto de recusa e destruição da arte e da poesia (como no exemplo dadá) é hesitante e, provavelmente, contestável: o autor pressupõe a necessidade intrínseca da expressão humana pela escrita e acredita que caso destruída seria necessário “[a nós] inventar outra coisa para que possa tomar o seu lugar [, da poesia,] para todos nós, e esta coisa provavelmente vai ser poesia” (ASHBERY apud BOSI, p. 85). Nesta chave, o seu extenso interesse pelos mais diversos objetos da arte é marcante não apenas pela multiplicidade referencial, de alta e baixa cultura, mas também por uma espécie de obsessão efrástica e analítica de formas em seus diferentes meios, como é o caso de seu notório poema “Self-portrait in a convex mirror”, de 1975, que tem por “objeto” o quadro do maneirista Parmigianino.

Esse interesse no artifício e na *possibilidade* da arte parece ser o mesmo fundamento que leva o poeta a descartar a “escrita automática” surrealista, ao ver nela uma *falsa liberdade*: entrega arbitrária ao material que configura, antes, limitação pela adesão ao método; e diz, ainda, serem os

melhores trabalhos surrealistas os que são “produto[s] do consciente e do inconsciente trabalhando de mãos dadas” (ibid, p. 79). A escrita verdadeiramente livre, para o poeta, é a que lança mão da escrita automática ou qualquer outro “método onde ele fosse *útil* e [capaz de] *corrigi-lo* com a mente consciente onde indicado” (ibid).

A liberdade, portanto, para Ashbery, está na transformação do método, e dos diferentes métodos disponíveis, em artifícios e instrumentos que possam ser *explorados* e *investigados* nas diferentes funções e efeitos que possam produzir – transformação que pode ser compreendida como uma preferência pelo “antimétodo”, ou, como captura Bosi (1999) no título de seu estudo sobre a obra ashberyana, um método que busca e adere ao *módulo*. Nesse sentido, o próprio surrealismo não realiza a liberdade que propunha, pois, argumenta ainda o poeta, transforma a *possibilidade* de utilização dos materiais do inconsciente e do acaso, como o sonho e o devaneio, em receitas e normas a serem seguidas como caminhos “necessários” de acesso a uma verdadeira mimese. Apesar disto, não deixa de reconhecer a ascendência da arte contemporânea em relação ao surrealismo, que, conquanto abandona a liberdade em vista do programa, ainda assim revelou aos artistas o que Henri Michaux caracterizou, em depoimento a Ashbery, como “a grande permissão” (ASHBERY apud BOSI, 1999, p. 79): a liberdade para escrever tal como se *deseje*. Essa insistência na absoluta liberdade criativa é o que comumente aproxima a poética ashberyana às obras do *action painting* e do expressionismo abstrato, no sentido de uma radicalização da criação e da inspiração como gesto livre. Contudo, se em muitos de seus poemas, devido à abundância da “sobreposição de registros” e à “alta taxa referencial” (VASCONCELOS, apud PEDROSA, p.127), somos levados a pensar que Ashbery joga sintagmas na página em branco assim como Pollock jogava cores na tela, o poeta nos adverte que sua poesia não se limita à afirmação do gesto como expressão: não intenta a representação da subjetividade artística ou de um estado afetivo através de seu recalçamento na produção espontânea do objeto, mas, antes, a produção de “paradigmas da experiência comum” (ASHBERY apud BOSI 1999, p. 79), passíveis não só de contemplação pelos leitores, como, também, e sobretudo, capaz de oferecer ao público uma experiência compartilhada. Em diferença, talvez as aproximações mais frutíferas, nesse quadro, seja com artistas como Rauschenberg, Jaspers Johns e Philip Guston, em que observamos menos a aderência ao expressionismo abstrato do que a sua incorporação como um tropo *possível* dentro da multiplicidade de escolhas materiais, ou seja, práticas que se interessam por sua capacidade compositiva. Essa reformulação no interesse pelo acaso – encarando-o como instrumento compositivo que não nega a construção determinada, mas destaca as inúmeras possibilidades que a construção poética pode valer-se para a exploração de seus limites criativos – já indica um afastamento da ruptura como o modo fundamental da montagem; porém, os desdobramentos mais profundos que essa concepção ocasiona podem ser melhores observados ao tomarmos um pequeno trecho do poema “Self-portrait in a convex mirror”:

180    (...) What should be the vacuum of a dream  
 Becomes continually replete as the source of dreams  
 Is being tapped so that this one dream

May wax, flourish like a cabbage rose,  
Defying sumptuary laws, leaving us  
To awake and try to begin living in what  
Has now become a slum. Sidney Freedberg in his  
Parmigianino says of it: “Realism in this portrait  
No longer produces an objective truth, but a bizarria...  
However its distortion does not create  
190 A feeling of disharmony... The forms retain  
A strong measure of ideal beauty,” because  
Fed by our dreams, so inconsequential until one day  
We notice the hole they left. Now their importance  
If not their meaning is plain. They were to nourish  
A dream which includes them all, as they are  
Finally reversed in the accumulating mirror.  
(ASHBERY, 2008, p. 478)<sup>11</sup>

Antes de tudo, verifica-se uma verdadeira torção na utilização do *ready-made*. O poeta cita (com referência direta) considerações estéticas de origem institucional: um estudo de caso sobre Parmigianino. A citação, contudo, não é um objeto isolado *per se*, ou seja, apesar de ser um fragmento discursivo retirado de seu contexto originário, não é incluída na forma do poema como um elemento de todo alheio à criação artística; ademais, é, na verdade, como que “adequado” à forma e à reflexão do eu lírico, que retoma a voz do poema em continuidade sintática e temática ao fragmento. Ocorre, parece-nos, menos a irrupção de “materiais do cotidiano” na obra do que a admissão da “instituição” na obra e no fazer artístico. O efeito, assim, não é tanto de contraste ou negação mútua entre os discursos poético e institucional quanto de percepção da permeabilidade e proximidade que podem apresentar – proximidade que, no entanto, não é gratuita nem total, mas contribui para tensionar no interior do poema o que se entende como “poético”. A citação contém uma gama de aliterações, um ritmo mais ou menos encadeado (que segue a irregularidade guiada pela cadência de iambo do poema em geral) e até rimas (“disharmony/beauty”), levando o leitor a perceber marcas do literário e poético no institucional. Por outro lado, o retorno à voz lírica mantém-se informado pelas semelhanças

---

11 O que deveria ser o vácuo de um sonho/ Torna-se continuamente repleto, enquanto a fonte dos sonhos/ É esgotada de forma que este sonho único/ Possa crescer, florescer como uma rosa-de-cem-folhas/ Desafiando leis suntuárias, deixando-nos/ Para despertar e tentar viver de novo no que/ Agora tornou-se um cortiço. Sidney Freedberg em seu/ Parmigianini diz: "O realismo neste retrato/ Não produz uma verdade objetiva, mas uma bizarria.../ No entanto sua distorção não gera/ Um sentimento de desarmonia... As formas conservam/ Uma forte proporção de beleza ideal," porque são/ Alimentadas pelos nossos sonhos, tão inconsequentes, até que um dia,/ Percebemos o buraco que deixara. Agora a importância delas/ Se não seu significado, é evidente. Deveriam alimentar/ Um sonho que as incluísse todas, à medida que são/ Finalmente invertidas no espelho acumulador. (ASHBERY, apud BOSI, 1999, p. 179-181, tr. Viviana Bosi)

descritas acima, desestabilizando a pressuposição de um poético “elevado”; o poema seria, então, como o “espelho acumulador” (“accumulating mirror”), que inverte o que abarca. De todo modo, acreditamos, essas tensões não se resolvem, mas permanecem em aberto, levantando *possibilidades* e intercâmbios, mas não conclusões (na próxima estrofe há ainda a justaposição dos textos de Freedberg e de Vasari, trazendo ainda o questionamento tanto da validade quanto do isolamento histórico de ambas as críticas).

“Self-Portrait” nos apresenta, ainda, outro exemplo essencial do distanciamento da montagem enquanto ruptura. Diferentemente da incompreensão que surge através dos cortes, sobreposições e parataxes surrealistas, o verso de Ashbery, principalmente a partir das publicações dos anos 1970, não raramente nos deixa com a impressão de que, nas palavras de Bosi, “as inflexões de uma paisagem a outra são abruptas, mas os trilhos correm azeitados” (1999, p. 211). O uso proliferado, porém irregular, do *enjambement* causa certo desconcerto durante a leitura: enquanto o tom filosófico prossegue a reflexão estética, a quebra indistinta das longas sentenças evidencia a dificuldade da forma em conter o discurso, que escapa para a linha seguinte, o sentido sendo incapaz de se reter na unidade do verso. As frases se alongam para além do verso e, portanto, para além da atenção do leitor, que perde de vista as predicacões e reconsiderações que se acumulam. Porém, enquanto o *enjambement* dá a evidenciar o corte no sentido, a igual proliferação de conjunções dá a impressão de um texto encadeado, em que o autor apresenta conclusões, exemplos, inferências e condições de seu pensamento, e assim a mudança brusca entre imagens ou perspectivas parece “natural”, parte do movimento “argumentativo”. Enquanto o poeta trabalha com fragmentos imagéticos e de sua reflexão, simultaneamente parece buscar atenuar as disrupções comuns à montagem, incorporando a ruptura ao movimento fluido do pensamento. O movimento, aliás, é o que acreditamos ser a única constante em qual o leitor pode se apoiar, paradoxalmente. Como diz o poeta, ainda em “Self-portrait”, o leitor vê o poema “like a wave breaking on a rock, giving up/Its shape in a gesture which expresses that shape”.

Como aponta Salles Vasconcelos, o tom reflexivo e hesitante, expresso pelo verso prosaico, que se alonga em busca de conter a amplitude de sensações e pensamentos além do *eu*, são aspectos que caracterizam o poema ashberyano como um espaço de trabalho das “tensões próprias do realinhamento da subjetividade no espaço tópico da escrita de poesia” (2006, p. 125). O poema, então, nesse sentido, é menos representação de uma experiência ou de um objeto particular da consciência, mas figura em primeiro plano o próprio desdobrar da consciência entre experiências e objetos; ou seja, o poema seria a representação da consciência enquanto experimenta a si mesma na escrita. A montagem, nesse contexto, não é trabalhada pelo intuito de romper com ou negar a arte, mas, antes, como um dos instrumentos em que o sujeito pode se explorar e expandir na arte; e expressa, através de suas variações formais – como a que tentamos expor na poesia de Ashbery –, a releitura incessante que incide sobre todo e qualquer artifício da arte.

### 3. CONCLUSÃO

Susan Sontag, no ensaio “The Aesthetics of Silence”, de 1967, reflete acerca da experiência artística do pós-guerras em relação à sua tradição:

a consciência da história transformou a si própria de uma libertação, um abrir de portas, uma iluminação abençoada, em uma carga quase insuportável de autoconsciência. É quase impossível para o artista escrever uma palavra (ou transmitir uma imagem, ou realizar um gesto) que não o relembre de algo já efetuado. (SONTAG, 1987, p. 22)

Face este impasse da produção artística do pós-guerras – uma arte que, não raramente, como exposto, se vê e é vista como a repetição arbitrária de uma tradição simultaneamente erigida e destruída pelas vanguardas históricas – Ashbery propõe em “Pyrography”, de 1979: “Therefore, since we have to do our business/In spite of things, why not make it in spite of everything?” (2008, p. 495)<sup>12</sup>. Apesar de tudo, através de tudo. Se não há o que se falar, que se fale tudo o que se puder. Enquanto a consciência histórica ainda estimava sua libertação – prevista na ruptura absoluta com a tradição, momento em que essa consciência experimenta seu limite –, o artista da vanguarda ainda contava com a originalidade e a esperança de organizar sua obra de modo a chocar e romper com a experiência tradicional do espectador da arte. Dada como falha a perspectiva de alcance da libertação pela ruptura, ou, ao menos, constatada sua indiferença, Ashbery torna aos artifícios da vanguarda não pela perspectiva de sua subversão ou negação de uma determinada “arte”, mas, ao contrário, enxerga o esforço experimental do início do século XX como pertencente ao mesmo “movimento” da tradição<sup>13</sup>, marcado pela expansão da arte ao seu desconhecido, sua conquista de diferentes limites, processo indefinido no qual se envolve a expressão humana<sup>14</sup>.

Os deslocamentos formais que observamos na escrita ashberyana, portanto, em vista das técnicas vanguardistas que utiliza, devem ser abordados à luz da singularidade de seu contexto histórico, para que apenas assim revelem o modo como ressignificam a tradição que herdaram. Ao trabalhar com a montagem, aproximando-se de uma estética da expansão, ao contrário da ruptura (afastando, portanto, essa técnica dos princípios teóricos e ideológicos da vanguarda histórica),

---

12 Portanto, já que devemos continuar o fazer apesar das coisas, por que não fazê-lo apesar de tudo? [tradução livre].

13 Em *The Heritage of Dada and Surrealism*, de 1968, acerca da exposição que ocorria no Museum of Modern Art de Nova Iorque: “Picabia, Arp and Schwitters are the most notable Dada artists after Duchamp, and, as with him, *one finds it difficult to imagine how their work could ever have been construed as anything but a high form of art.* (...) the timeless beauty of Schwitters’ superbly ordered trash collages, Picabia’s austere and funny mechanical drawings, and Arp’s wood reliefs, whose purity suggest some kind of unknown archaic art” (ASHBERY, 1991, p.7, grifo nosso).

14 “[Nas] obras pós-vanguardistas, não se têm nem a reafirmação irrestrita do que se condiciona às demandas do capital no sentido do fetichismo nem a postulação de uma alteridade radical no sentido da modernidade artística; mas uma espécie de “resistência integrada”, que opera por deslocamentos de signos. (...) Finda a etapa vanguardista, artistas e certa crítica de arte, inclusive brasileira, constataram que a arte não evolui ou retrocede, muda; que não há evolução estética, mas desdobramento de linguagens.” cf. FABBRINI, 2013, p.180-181.



Ashbery não está realizando um processo de *institucionalização* da vanguarda, como encara Bürger, como uma espécie de “traição” dos intuitos subversivos e de negação que se observa nos movimentos do início do século XX. Ao contrário, o poeta propõe uma prática artística que compreende sua renovação não apenas nos termos de uma negação, mas enquanto um contínuo teste, uma experimentação infinda de seus artifícios, objetivos e limites. Ashbery pode ser considerado, portanto, entre aqueles artistas do *pós-vanguarda* que, além de reelaborarem a vanguarda, efetuam, através de sua crítica, a *ampliação* de seu projeto (FOSTER, 2017, p. 42). Para o poeta, não se trata de negar a arte, mas de investigá-la permanentemente. Concepção que se reflete, então, em uma escrita que se formaliza guiada tanto pela liberdade experimental da criação quanto pela liberdade e indeterminação interpretativa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASHBERY, John. *Collected Poems 1956-1987*. 2. ed. New York: The Library Of America, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Impossible*. Poetry, v. 90 n. 4, p.241, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Reported Sightings: Art Chronicles 1957-1987*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Auto-retrato num espelho convexo e outros poemas*. Posfácio e tradução António M. Feijó. Lisboa: Relógio d'água, 1995.
- BOSI, Viviana. *John Ashbery: um módulo para o vento*. São Paulo: Edusp, 1999.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da Vanguarda*. Tradução: José Pedro Antunes. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- CARONE, Modesto. *Metáfora e Montagem*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- EISENSTEIN, Sergei. *Selected Works Vol. II: Towards a Theory of Montage*. Tradução: Michael Glenny. Londres: British Film Institute, 1991.
- FABBRINI, Ricardo. *Fim das vanguardas: estetização da vida e generalização do estético*. Poliética, São Paulo, v.1 n.1, p.167-183, 2013.
- FOSTER, Hal. *O Retorno do Real*. Tradução: Célia Euvaldo. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- PERLOFF, Marjorie. *The Poetics of Indeterminacy: Rimbaud to Cage*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- SONTAG, Susan. *A Vontade Radical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Tradução de: João Roberto Martins Filho.
- TZARA, Tristan. *Sete Manifestos Dada*. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Hiena Editora, 1987.
- VASCONCELOS, Maurício Salles. Linhas de escrita, Mapas de épocas: Waly, Hejinian, Ashbery. In: PEDROSA, Célia; CAMARGO, Maria Lucia de Barros (org.). *Poéticas do Olhar: e outras leituras de poesia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 125-131.
- WOLF, Leslie. The Brushstroke's Integrity: The poetry of John Ashbery and the art of painting. In: LEHMAN, David. (ed.). *Beyond Amazement: New Essays on John Ashbery*. Londres: Cornell University Press, 1980, p. 224-254.

# A SOCIABILIDADE VIRTUAL DA COMUNIDADE BRASILEIRA DE DESTINY 2 NA PANDEMIA DE COVID-19

RAPHAEL DE TARANTO<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir de uma etnografia da comunidade brasileira do jogo multiplataforma *Destiny 2*, estudou-se a sociabilidade virtual de seus jogadores durante a pandemia de COVID-19 no Brasil e se ele contribuiu para que o jogador lidar com questões derivadas do período. Após compreender a identidade virtual do gamer e como se dá a interação entre a comunidade brasileira do jogo, verificou-se também uma espécie de solidariedade comunitária e mortuária por jogadores falecidos durante o momento pandêmico. Por fim, cruzou-se os dados da pesquisa realizada com teorias principalmente de Erving Goffman e Pierre Lévy, para investigar se há relação entre o que foi observado na pesquisa realizada e nos conceitos de *ator-espectador* do primeiro autor e de *virtual* do segundo.

**Palavras-chave:** covid-19; Identidade Virtual; Jogos Eletrônicos; Pandemia; Sociabilidade.

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho pretendeu estudar a sociabilidade virtual da comunidade brasileira de *Destiny 2* durante a pandemia de covid-19 no país. O jogo eletrônico foi lançado pela Bungie em 2017 e é gratuito, online, multijogador, se encaixa no gênero de Tiro em Primeira Pessoa (FPS) e pode ser descrito como de mundo aberto e um *Looter Shooter*, ou seja, um game em que, através das mortes inimigas, o jogador obtém recompensas. Está disponível em 13 idiomas, inclusive no português brasileiro, e nas seguintes plataformas: PC, Stadia, Playstation 4 e 5 e Xbox One, Series X/S e Cloud Gaming.

No jogo, a entidade *Viajante* imageticamente lembra a Lua. Seus poderes não são todos conhecidos, mas tocou diversos mundos e permitiu que suas civilizações embarcassem em uma *Era Dourada*: um momento de paz e desenvolvimento tecnológico. Em conta da perseguição realizada pela *Treva*, que lembra uma pirâmide preta, e de seus seguidores, o Viajante fugiu desses planetas e abandonou aquelas civilizações à própria sorte. Muitas colapsaram e essas e outras passaram a persegui-lo para obter seu poder, destruí-lo, restaurar ou começar suas Eras Douradas. Assim, ao tocar a Terra, o quase extermínio total da população humana se seguiu e levou à construção da Última

---

<sup>1</sup> Raphael de Taranto é bacharel em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e pós-graduando em Gestão de Big Data e Business Analytics pelo Centro Universitário SENAC. À época do envio do artigo, o autor ainda não tinha ingressado na pós-graduação.

Cidade para a luta contra os inimigos por meio de humanos renascidos pelo Viajante e imbuídos de seu poder luzente: os Guardiões.

## 2. ANÁLISE HISTÓRICA E DA SÉRIE SOCIABILIDADE

O site SteamDB (2021) aponta que, ao ficar gratuito em 2019, o jogo alcançou o maior pico de jogadores de sua história no PC: 292.513 jogadores simultâneos. Em 2020, o jogo teve em média 84.660 jogadores por dia, sendo maio o mês com menor número de jogadores diários registrados: 49.075. Em novembro, quando a expansão Além da Luz foi lançada: a presença de jogadores aumentou 156,2% em comparação a outubro, alcançando 132.315 jogadores em média por dia e um público de 398.815 na Twitch, plataforma utilizada para transmissões de jogos com interação entre o jogador e o público. O SteamSpy (2021) informa que há mais de 4,5 milhões de visualizações nos 50 vídeos sobre o jogo mais assistidos do YouTube e publicados entre 20 e 27 de abril de 2021.

Já o site PlayerCounter (2021) afirma que a comunidade brasileira de Destiny 2 é a quarta mais ativa diariamente, representando 5,93% dos jogadores diários em uma lista de cinco países que juntos somam 55,38% dos acessos por dia. O site Gamstat (2021) computou até novembro de 2020 os acessos de jogadores da plataforma Playstation e informou que, em relação ao número total de jogadores do jogo de cada país, o Brasil é aquele em que proporcionalmente Destiny 2 é mais popular. Na rede social Facebook, a comunidade brasileira se faz presente principalmente em dois grupos: Destiny 2 Brasil (Grupo 1), com 52,2 mil membros, e Destiny 2 Brasil ® (Grupo 2), com mais de 29,2 mil participantes. Esses números foram extraídos em 13 de junho de 2021 e permitem algumas afirmações: a comunidade brasileira de Destiny 2 possui uma presença considerável no jogo e o primeiro grupo de Facebook aqui apresentado possui mais membros dessa comunidade. É essencial destacar que se utiliza aqui a ideia de *comunidade virtual*, de Rheingold (1995 *apud* RECUERO, 2009) sobre estes grupos comporem um agregado social originado na internet e no qual se formam redes de relações pessoais no ciberespaço.

Em primeiro lugar, decidiu-se investigar como tais grupos de Facebook são utilizados por seus membros, entretanto, em conta do grande volume de postagens diárias, principalmente no Grupo 1, percebeu-se que seria difícil selecionar o material empírico para análise. Assim, com o intuito de buscar uma linguagem comum entre as publicações e para garantir sua genuinidade, optou-se pela construção de um quadro semântico dividido nas séries Sociabilidade e Morte, cada qual com suas categorias e, no caso da segunda, com seus próprios filtros de pesquisa. Tal divisão foi realizada a partir do que se observou nos grupos desde o início de 2021: na maioria dos casos, as postagens se enquadram em Sociabilidade, mas também saltou aos olhos do pesquisador um grupo de publicações sobre o falecimento de jogadores durante a pandemia, o que será explicado logo mais.

Deste modo, no que diz respeito à série Sociabilidade, analisou-se os 50 posts de cada grupo que apareceram primeiro ao pesquisador por meio da opção de visualização Nova Atividade às 10

horas do dia 29 de julho de 2021. Assim, criou-se as oito categorias que podem ser conferidas no Quadro 1 para as 100 postagens realizadas entre os dias 18 e 29 de julho de 2021.

Quadro 2 – Análise das cem postagens da série *Sociabilidade*

	Curtidas ou reações		TOTAL	Comentários		TOTAL
	<i>Grupo 1:</i> 859 (50)	<i>Grupo 2:</i> 508 (50)	<b>1367 (100 posts)</b>	<i>Grupo 1:</i> 547 (50)	<i>Grupo 2:</i> 261 (50)	<b>808 (100 posts)</b>
<i>Atualizações sobre o jogo</i>	103 (4)	2 (1)	<b>105 (5 posts)</b>	46 (4)	18 (1)	<b>64 (5 posts)</b>
<i>Dicas</i>	0 (0)	20 (2)	<b>20 (2 posts)</b>	0 (0)	17 (2)	<b>17 (2 posts)</b>
<i>Divulgar canais como do YouTube e da Twitch</i>	188 (8)	120 (10)	<b>308 (18 posts)</b>	50 (8)	10 (10)	<b>60 (18 posts)</b>
<i>Tirar dúvidas</i>	90 (13)	197 (16)	<b>287 (29 posts)</b>	132 (13)	171 (16)	<b>303 (29 posts)</b>
<i>Juntar um grupo para jogar ou divulgar um Clã</i>	68 (16)	21 (14)	<b>89 (30 posts)</b>	84 (16)	60 (14)	<b>144 (30 posts)</b>
<i>Memes</i>	355 (5)	335 (2)	<b>690 (7 posts)</b>	157 (5)	65 (2)	<b>222 (7 posts)</b>
<i>Reclamações sobre o jogo</i>	40 (1)	25 (2)	<b>65 (3 posts)</b>	78 (1)	26 (2)	<b>104 (3 posts)</b>
<i>Vídeos de jogadas</i>	275 (3)	145 (3)	<b>420 (6 posts)</b>	157 (3)	24 (3)	<b>181 (6 posts)</b>

Fonte: Elaboração própria.

É possível perceber que a somatória entre curtidas ou reações e comentários aponta que a maior parte das interações nas postagens aconteceram naquelas que se enquadram nas categorias Memes, Vídeos de jogadas e Tirar dúvidas. Desse modo, se conclui que o Grupo 2 é mais utilizado para os jogadores sanarem suas dúvidas, ou ao menos mais atenção a isso é dada pelos membros desse espaço, enquanto o Grupo 1 é local de divulgação de canais e de jogadas ao mesmo tempo em que ambos os grupos possuem a presença marcante e frequente de memes.

Além disso tudo, é importante destacar que se a quantidade de postagens analisadas fosse maior ou se a análise ocorresse a partir de posts realizados mais próximos de eventos do jogo – como

o lançamento de uma nova temporada ou atividade nova –, talvez os resultados não fossem os mesmos. Mesmo assim, acredita-se que o processo realizado aqui é suficiente para apontar que as oito categorias supracitadas aparentemente são satisfatórias para organizar as expressões de interação e sociabilidade nos grupos estudados, além de reforçar que em quase todos os casos o Grupo 1 possui mais interações do que o Grupo 2, esse último mais considerado pelos jogadores para apresentarem ou sanarem uma dúvida.

Ainda, entre os dias 30 de maio e 17 de julho de 2021, aconteceu a terceira edição de um evento da comunidade brasileira no Facebook chamado Concurso Destiny Fashion, realizado pela página Ironlife com parceria de diversas páginas e perfis conhecidos da comunidade. Os jogadores interessados em participar deviam enviar uma mensagem pela rede social para a página organizadora com uma foto de seu guardião vestindo a combinação de armaduras mais estilosa possível para concorrer ao prêmio de 3 mil pratas, moeda paga e interna do jogo, o qual seria dividido entre três vencedores. De 266 entradas, os organizadores selecionaram três guardiões de cada classe para a última etapa e a comunidade votou em postagens da página Ironlife com o uso de reações específicas que correspondiam a cada finalista, somando 74 votos no total.

Aqui, confirmou-se o potencial desses grupos de Facebook para reunir e organizar ao menos parte da comunidade brasileira de Destiny 2, mas, antes de encerrar a análise sobre esses dois espaços aqui analisados, é necessário recuar e explicar brevemente sobre outro jogo digital para também dissertar sobre mais um tipo de interação que se percebeu nesses grupos e que se encaixa na série Morte.

### 3. ANÁLISE HISTÓRICA E DA SÉRIE MORTE

No início de Call of Duty: Advanced Warfare, lançado pela Activision, em 2014, o jogador percebe-se parte do exército estadunidense e perde um colega em meio a uma batalha. Ao final da missão, o personagem se encontra no funeral de seu amigo e é possível ler a seguinte mensagem no centro da tela: “Aperte ‘F’ para dar os respeitos”, em tradução livre. A cena foi ridicularizada e considerada cômica por muitos, na época, por não permitir que o jogador elaborasse seus pensamentos e luto por conta própria, mas o obrigava a apertar um botão e, assim, solidarizar-se (D’ANASTASIO, 2019; DAS, 2021).

Desde então, a ideia de “apertar o F” ganhou espaço na comunidade gamer por meio de memes e adquiriu duplos sentido e uso. Por um lado, o F aparece em situações de chateação ou tristeza, como nas reações às mortes analisadas e que serão explicadas abaixo tal qual quando um jogador que está transmitindo seu jogo na Twitch morre em um momento crucial e seu público comenta a letra em questão. Também pode aparecer de forma irônica, por exemplo, quando a internet do colega de jogo cai ou um jogador que está transmitindo na Twitch derruba seu lanche no chão.

Referente ao período de 26 de fevereiro de 2020 e 30 de abril de 2021, encontrou-se 13 postagens nestes grupos, por meio de sete filtros de pesquisa, em que era anunciado o falecimento de algum membro da comunidade ou de uma figura ligada ao universo dos jogos eletrônicos, fosse por

memes ou dublagem de personagens. Ao longo delas, encontrou-se 21 trejeitos específicos do jogo e somaram-se 6.815 curtidas ou reações e 2.032 comentários. Cada uma recebeu em média 500 reações e 156 comentários, sendo que 599 é o maior número de comentários que uma das postagens recebeu, sendo que ela também alcançou 1.167 curtidas ou reações. Os comentários foram agrupados em quatro categorias: “F”, “F + texto”, “Meus sentimentos e variações” e “Outros”. Ainda, verificou-se trejeitos específicos do jogo em todas as situações que anunciavam a morte de um jogador. Em nenhum caso o uso somente da letra “F” nos comentários ficou abaixo de 67%, alcançando até mesmo 96,2% em uma dessas postagens e, em média, foi utilizada 200 vezes por postagem. Percebe-se aqui que o uso da letra “F” faz parte do rito solidário e fúnebre entre os membros dessa comunidade que é *gamer*, mas que se identifica por jogar Destiny 2 em vez do jogo em que tal modismo surgiu.

De toda forma, despontou a curiosidade do pesquisador os anúncios de mortes dentro de uma comunidade que funciona em torno de um universo virtual e, em especial, ao redor de um jogo eletrônico específico. O uso da letra “F” claramente representa uma espécie de modismo originado no mundo gamer, mas que é transcendente ao jogo em que se originou, ao Destiny 2 e ao mundo virtual em si. Nomeia-se, aqui, todas as reações e comentários às postagens, como *solidariedade mortuária*, uma vez que esses ritos buscam honrar e dar os devidos respeitos tal qual se faz em um funeral fora das telas. É interessante destacar, ainda, que diversas mensagens de condolências nessas postagens são destinadas às famílias e amigos do falecido, independentemente de fazerem parte ou não dos grupos de Facebook, além de que em uma ocasião os colegas de um jogador falecido enviaram flores ao seu funeral com uma faixa personalizada.

#### 4. ANÁLISE TEÓRICA

A partir da análise das duas séries, pode-se afirmar aqui que o jogo multijogador massivo online (MMO), funciona como “um novo ‘terceiro espaço’ para sociabilidade informal como pubs, cafés e outros lugares tradicionais de encontro” (Steinkuehler & Williams, 2006, p. 886, tradução nossa). Para os dois autores, esses terceiros espaços contribuem para a formação de vínculos e relações sociais em que, apesar de não permitirem um envolvimento emocional profundo, expõem o indivíduo a diversos pontos de vista.

Pierre Lévy (1999) definiu o conceito de *ciberespaço* como um espaço de realidade multidirecional e virtual de reunião de inúmeras mídias e interfaces – por exemplo e respectivamente: jornais e rádios; chats e fóruns – que permitem interações simultâneas. Acredita-se ser possível acrescentar à composição desse conceito tanto as redes sociais, como o Facebook, quanto os jogos online, como Destiny 2, uma vez que exercem funções similares às mídias e interfaces supracitadas. A *cibercultura*, por sua vez, diz respeito à interação no ciberespaço (LÉVY, 1999) e é uma nova forma cultural universal, cujo diferencial se dá na falta de um sentido global ou totalizante, uma vez que não há um modelo a ser seguido em conta das rápidas movimentações e transformações que nela ocorrem (BIRO, 2019). Por mais que ele seja acessado por diversos indivíduos cada qual com suas histórias, experiências, gostos e ideias, toda e qualquer interação ali realizada compõe uma espécie

de *inteligência coletiva* que torna possível reconhecer o outro como um sujeito dotado de inteligência (LÉVY, 1998). O autor ainda reitera que esse reconhecimento levaria à complementaridade de saberes e que os sujeitos deixariam de julgar-se por condições sociais, étnicas, entre outras. De certa forma, pode-se afirmar que, para Lévy (1999), a cibercultura é uma potência de uma valorização mútua que promove o crescimento de todos por meio de um nomadismo no ciberespaço, pois ele não diz respeito a um espaço geográfico específico, mas ao salto “de uma rede a outra, de um sistema de proximidade ao seguinte. Os espaços se metamorfoseiam e se bifurcam a nossos pés, forçando-nos à heterogênesse” (LÉVY, 1996, p. 23).

Lévy (1996) afirma que *virtual* se origina de *virtus*, que significa força ou potência. Deste modo, explica que *virtual* não é o oposto de *real* – como afirma crer o senso comum –, mas de *atual*, pois uma semente é uma árvore virtual, ou seja, uma árvore em potencial, porém, não o é agora. Deste modo, o virtual diz respeito a um desprendimento do espaço e do momento atual: com tantas novas velocidades e espaços, nunca se está presente em algum lugar. O ciberespaço virtual é, portanto, potência de diversos lugares e nele desaparecem limites que são claros no real, como a diferenciação entre público e privado, uma vez que “a virtualização é sempre heterogênesse, devir outro, processo de acolhimento da alteridade” (LÉVY, 1996, p. 25), ou seja, no virtual a identidade é colocada em xeque uma vez que o corpo sai de si e passa a compor outro que é coletivo. Lévy (1996), ainda, deixa claro que o processo de virtualização não é sinônimo de alienação nem de reificação e que:

Quando uma pessoa, uma coletividade, um ato, uma informação se virtualizam, eles se tornam “não-presentes”, se desterritorializam. Uma espécie de desengate os separa do espaço físico ou geográfico ordinários e da temporalidade do relógio e do calendário. (LÉVY, 1996, p. 21, grifo do autor)

Leandro Galvão (2016, p. 110) afirma que a virtualização é “a passagem de uma resolução para o problema que lhe é inerente”. No caso das redes sociais, o perfil é a identidade virtual do usuário, ou seja, a concretização do problema de identidade. Tal questão é resolvida pela identidade pessoal, que é atual. Como o virtual é a mutação da identidade, em vez do indivíduo definir-se por quem é na atualidade, ele “passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático” (LÉVY, 1996, p. 17-18), num espaço que se transforma a todo instante. Tudo isso colabora para inserir o perfil da rede social e a participação em *Destiny 2*, no caso, como parte da questão aqui debatida por Lévy sobre o virtual, uma vez que o autor considera que:

É virtual toda entidade “desterritorializada”, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular. (LÉVY, 1999, p. 47, grifo do autor)

Deste modo, ao interagir por meio dos dois grupos de Facebook aqui analisados e/ou dentro do jogo *Destiny 2*, os membros da comunidade brasileira do game compartilham experiências, memórias e um pouco de si de forma fragmentada, o que permite aos outros colher essas informações de modo a construir um corpo comum, o que será explorado adiante por meio da interpretação de



Goffman (2002). Diferentemente do que se faz ao reunir bolas de gude em um saco, em que não é possível duas ocuparem exatamente o mesmo espaço, no virtual as perspectivas e informações se sobrepõem, gerando interferências, contradições e até mesmo conflitos dentro de um corpo coletivo a ser denominado aqui de *comunidade*.

Em conta de *Destiny 2* ser um jogo eletrônico, ele se encontra na escala dos sentidos de Lévy (1999), a qual o autor elaborou para explicar que quanto maior o grau de imersão e simulação do real, maiores são os graus de virtualidade e de controle do representante do indivíduo nesse ambiente virtual. O nível mais forte diz respeito à realidade virtual e pode incluir o uso de óculos, luvas e materiais que fornecem uma profunda experiência imersiva em que se tem a impressão de “estar imerso na situação definida por um banco de dados” (LÉVY, 1999, p. 70). O segundo nível não exige a tridimensionalidade, obrigatoriamente, mas uma imersão e navegação por meio de controles em que, em geral, se tem um representante que exhibe a cada ato do usuário uma imagem do mundo virtual. Aqui encaixa-se *Destiny 2*, uma vez que no jogo é possível “controlar seu acesso a um imenso banco de dados de acordo com princípios e reflexos mentais análogos aos que o fazem controlar o acesso a seu ambiente físico imediato” (LÉVY, 1999, p. 72).

Em *A Representação do eu na vida cotidiana*, o autor canadense Erving Goffman (2002) encara a vida social como um palco de teatro, o que lhe permite a analogia em que coloca indivíduos como atores que encenam papéis diversos e, assim, transmitem determinadas impressões, sejam elas planejadas e a atuação bem-feita ou não. Por um lado, artifícios cênicos como roupas e cenário podem colaborar para a criação de uma determinada imagem, mas traços, *deixas* ou *pontas* perceptíveis na conduta e na fala do ator emitem ao público informações que também compõem a impressão que se terá da representação. Essa *gestão do Eu* ocorre de forma diferente em cada palco e perante certos públicos, além de envolver desde expectativas até hierarquias, códigos de conduta inerentes ao espaço ou grupo e outros fatores. A compreensão disso tudo leva o ator a gerir as impressões transmitidas, ou seja, ditas. Entretanto, como já foi citado, é inevitável emitir não-verbalmente trejeitos na performance que ocorre durante a interação entre os indivíduos envolvidos (GOFFMAN, 2002).

Uma vez que se compreende a vida social como constituída de atores-espectadores, pois se é os dois simultaneamente, é curioso observar e extrapolar a definição de interação, apresentada como “influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata” (GOFFMAN, 2002, p. 23): uma vez que o virtual não deixa de ser o real (LÉVY, 1996), essa *presença física* provavelmente se dá, em *Destiny 2*, tanto na visualização e dinâmicas entre os personagens dos jogadores que estão juntos quanto nos casos em que estão reunidos, por exemplo, em uma sala do programa de comunicação voltado a games Discord e estejam jogando juntos ou não. Desta forma, acredita-se ser plausível transferir a presença física requerida por Goffman (2002) para o virtual por meio do fator *estar junto*, o que se observa em situações em que ao menos um dos pontos a seguir se verifique: realização conjunta de atividades e/ou conversa ao longo da jogatina.

De forma prática, considera-se aqui que o conceito de *interação* originado em Goffman (2002) é atravessado pelo de *virtual* de Lévy (1996), tornando o primeiro aplicável também a dois jogadores em uma mesma atividade de *Destiny 2* e/ou em uma sala de Discord. Reconhece-se, aqui, que essa

aplicação particular do conceito de interação por meio do espaço virtual pode se dar de formas distintas, uma vez que engloba diversas variáveis como: a frequência com que esses jogadores se encontram, a quantidade de vezes que o fazem com e sem a participação de outros, por quanto tempo e o quanto conversam dentro e fora da jogatina, além de outros fatores. Entretanto, como tal campo ainda é recente, espera-se que este trabalho contribua suficientemente para suscitar novas investigações que levem em consideração também tais variáveis no estudo da interação virtual.

Disso tudo, verifica-se que há, no virtual, diversas interações acontecendo ao mesmo tempo, já que, uma vez juntos no jogo ou não, esses jogadores frequentemente estarão em atividades com ao menos um terceiro jogador que podem ou não conhecer e ter em suas listas de amigos. Em uma partida de *Artimanha*, por exemplo, há quatro jogadores em cada time e em mapas distintos, mas com alguma frequência um player invade o mapa do adversário. Em última instância, a interação dentro do jogo – preocupar-se em matar o inimigo, tentar emboscá-lo, não morrer para ele, ajudar o time, irritar-se por um jogador da equipe sempre invadir o campo inimigo sem ser efetivo etc. – ocorre, portanto, em uma espécie de teia em que dois jogadores no mesmo esquadrão e conversando pelo Discord compõem apenas um de seus cruzamentos.

Sobre este assunto, pode-se fazer uso da noção de *equipe*, em que Goffman (2002) explica que raramente a encenação é realizada somente por um único ator. O Jogador 1 pode se comunicar e jogar com o Jogador 2 há meses, mas, ao enfrentarem um time muito bom, ou seja, na interação com outros, o primeiro pode trazer ao Jogador 2 novas representações sobre si. De forma mais clara, o ato de *dar rage*, que significa ficar com raiva durante uma partida, pode revelar um jogador que aparentava ser calmo como de fácil irritabilidade e que grita, xinga ou acusa seus companheiros de não colaborarem. Se, para Lévy (1999), há uma clara aproximação entre o jogador de um jogo eletrônico como *Destiny 2* e seu banco de dados de princípios e reflexos, entende-se também que as reações e emoções do jogador, em sua interação por meio do jogo, serão análogas às reações que também existem em interações fora do jogo. Logo, tem-se aqui mais um grau de aproximação entre o real e virtual: não somente o segundo permite certa simulação do primeiro, mas o faz também ao permitir e estimular reações que aproximam o jogador que está no virtual da pessoa que está fora desse ambiente, pois elas – tanto as pessoas quanto as reações – existem em ambos os espaços.

Deste modo, a partir de Goffman (2002) e Lévy (1999), é interessante assumir que os jogadores de *Destiny 2* são atores-espectadores em meio a uma encenação que ocorre simultaneamente a diversas outras e que está sujeita a constantes mudanças, transmissões e emissões de representação em conta da multiplicidade de ambientes, atividades e jogadores e suas reações. Além disso, por nem sempre se conhecerem fora do ciberespaço, essa encenação se assemelha à que se observa em interações que envolvem a presença física, conforme já apontado por Steinkuehler e Williams (2006).

## 5. ANÁLISE DOS DADOS

Assim, realizou-se uma pesquisa survey entre os dias 13 e 28 de junho de 2021 por meio dos dois grupos de Facebook aqui analisados e através de servidores de Discord. Uma vez que é possível participar, por exemplo, dos dois grupos de Facebook ao mesmo tempo, seria difícil não contar duas vezes a mesma pessoa ao verificar a quantidade total de membros que possuem. Assim, considerou-se desconhecido o número total de pessoas do universo pesquisado e almejou-se 400 respostas para a pesquisa obter um nível de confiança de 95% com um desvio-padrão de 1,96. Ao todo, foram obtidas 416 respostas, cujos dados aparentemente são suficientes para este estudo e levaram o pesquisador a acreditar que não seria interessante realizar entrevistas individuais para colher mais informações.

Dos respondentes, 62% possuem entre 16 e 29 anos de idade, 90% se consideram do gênero masculino; 67% são brancos e 29% pardos ou pretos; 51% estão cursando ou concluíram o ensino superior, e 35% cursam ou concluíram o 3º do ensino médio; 74% vivem nas regiões Sul ou Sudeste, mas obteve-se respostas de todos os estados brasileiros e do Distrito Federal, e 14 moram no exterior; 29% são estudantes, 23% assalariados registrados e 12% autônomos.

Sobre ser *gamer*, 57% se dizem *hardcore* por jogar ao menos uma hora por dia, 29% não sabem e 7% são *casuais* por jogar no máximo uma hora diária. Entre os *gamers hardcore*, a maioria é estudante e/ou possui entre 16 e 24 anos de idade e entre os *casuais* a faixa etária predominante se dá entre 25 e 34 anos; 72% dos respondentes jogam pelo PC, 28% pelo Playstation e 21% pelo Xbox; 42% jogam Destiny 2 todos os dias e 45% entre 3 e 6 dias por semana, enquanto 84,6% afirmaram que jogos digitais são sua principal forma de entretenimento. Ainda, ao menos 376 respondentes possuem todos os conteúdos extras do jogo.

No estudo aqui realizado, não foi apresentada uma definição para o termo *gamer* aos participantes e, ao questioná-los sobre como definiriam tal conceito, criou-se categorias a partir de suas respostas e definiu-se que *é aquele que gosta, se diverte e/ou tem prazer ao jogar*. Além disso, foi possível afirmar que Destiny 2 exerceu ao menos três funções na pandemia: alívio, prazer e ajudar a escapar um pouco dos problemas fora dele. A partir disso, pode-se afirmar *que um jogo digital possui a capacidade de fornecer algum grau de satisfação e de atuar como válvula de escape para alguns problemas*.

Quase 70% dos jogadores se comunicam por voz através do programa Discord e, na pandemia, 84% respondentes jogaram mais jogos digitais, 82% jogaram mais Destiny 2, 76% marcaram mais jogatinas, 71% assistiram a mais conteúdos sobre jogos e 54% gastaram mais com jogos digitais, enquanto 55% discordaram sobre evitarem contar a outras pessoas sobre seu gosto por jogos digitais. Para a surpresa do pesquisador, 37% dos respondentes não fazem parte dos grupos de Facebook, logo, supõe-se que façam parte de ao menos um servidor de Discord em que a pesquisa foi divulgada, sendo que o programa, portanto, aparenta ter muita importância para a organização e concentração dos jogadores da comunidade aqui investigada.

Uma fatia considerável dos respondentes que está nos grupos não interage ali, e colocou-se em xeque novamente se eles são tão importantes para a sociabilidade dessa comunidade como se

pensava. Assim, optou-se por verificar quais são os conteúdos dos grupos que mais atraem seus membros. Os três mais votados foram: *Me atualizar sobre o jogo* (70%), *Memes* (68%) e *Dicas* (66%). Já os menos votados foram: *Formar grupos para jogar* (20%), *Achar o perfil de Facebook de colegas de jogo* (16%) e *Divulgar e/ou encontrar canais sobre Destiny 2, por exemplo no YouTube e na Twitch* (14%).

Como o Discord aparentemente também é um espaço bastante utilizado pela comunidade brasileira do jogo, é possível que, por exemplo, quem busque um grupo para jogar não utilize o Facebook, mas sim um servidor de Discord como os que divulgaram a pesquisa. De todo modo, os grupos de Facebook possuem duas principais funções: *divertir*, através de memes, e *informar*, com dicas e novidades sobre o jogo mesmo que a Bungie publique boletins semanais e traduzidos sobre o jogo. É essencial destacar que a pesquisa contou com uma seção relacionada à experiência do respondente com a covid-19, na qual notou-se aumento de estresse, agressividade, depressão, medo, angústia e problemas para dormir. Muitos desses respondentes confirmaram que Destiny 2 auxiliou bastante para lidarem com o período.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pandemia de covid-19 apresentou e reforçou questões que envolveram de algum modo os participantes desta pesquisa, assim como seu autor. Não se pode deixar de lado o aumento de estresse, sentimento de medo, perda e falta de contato amigos e familiares, entre outros fatores, na realização de uma análise em meio a tal período. Assim, a partir desta etnografia que buscou compreender o impacto de Destiny 2 em seus jogadores brasileiros no tempo especificado, realizou-se um estudo com o público estudado para conhecê-lo e, por meio também de outras pesquisas sobre o universo gamer do país e o impacto da covid-19 no Brasil, foi possível apontar que o jogo digital exerceu principalmente três funções durante a pandemia: alívio, prazer e ajudar a escapar um pouco dos problemas fora dele.

Consequentemente, pode-se afirmar que o jogo digital possui as capacidades de satisfazer o jogador e de atuar como uma espécie de válvula de escape, permitindo-o experimentar sentimentos virtuais e reais, sobretudo a partir das três funções acima e, no caso da comunidade brasileira de Destiny 2, da sociabilidade virtual identificada neste trabalho e potencializada pelo jogo digital. Inicialmente, acreditava-se ser possível compreender as interações da comunidade por meio de suas duas principais comunidades no Facebook, mas suscitou-se ao final a relevância de considerar o Discord como uma plataforma essencial para futuros estudos no meio digital, uma vez que muitos respondentes da pesquisa não faziam parte de nenhum dos grupos na rede social apontada.

Através das teorias de Erving Goffman e Pierre Lévy, conseguiu-se nomear e compreender de melhor forma os resultados do estudo realizado. A interação social coloca o jogador numa posição de ator e de espectador; as trocas sociais e identitárias acontecem a todo momento e os graus de virtualização envolvidos fazem a diferença num jogo em que o avatar corresponde aos movimentos solicitados pelo jogador em tempo real. Uma vez que, em tal ciberespaço, não se é, mas se pode ser,

múltiplas formas de relacionamento e identidade são possíveis, o que requer mais estudos e pesquisas por parte do autor do trabalho.

Por fim, espera-se que este artigo possa contribuir para o enriquecimento do campo de estudos sobre jogos e espaços digitais, principalmente no que diz respeito ao impacto deles na sociabilidade do sujeito. É difícil negar seu potencial que possibilita teias interativas e sobrepostas entre pessoas a partir de uma imersão no virtual e que leva os jogadores a experimentar em algum grau sentimentos reais. Os próximos passos do estudo seria verificar o papel desempenhado pela plataforma Discord, além de investigar a formação de comunidades e de suas dinâmicas nas redes sociais a partir do lançamento de jogos digitais, o que parece ser do interesse das Ciências Sociais ao apontar que o espaço virtual engloba as mais diversas relações, sujeitos e possibilidades de mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIRO, Janos. Pierre Lévy e a cibercultura. *Contrafactual*, Online, 15 dez. 2019. Disponível em: <https://contrafactual.com/2019/12/15/pierre-levy-e-a-cibercultura/>. Acesso em: 07 mai. 2021.

D'ANASTASIO, Cecília. Five Years Of 'F' To Pay Respects. *Kotaku*, Online, 11 abr. 2019. Disponível em: <https://kotaku.com/five-years-of-f-to-pay-respects-1839604767>. Acesso em: 14 mai. 2021.

DAS, Abhimannu. The Meaning of “Press F to Pay Respects” And Its Origin. *AFK Gaming*, Online, 12 mar. 2021. Disponível em: <https://afkgaming.com/articles/esports/News/7093-the-meaning-of-press-f-to-pay-respects-and-its-origin>. Acesso em: 14 mai. 2021.

GAMSTAT. Destiny 2. *GAMSTAT*, Online, 2021. Disponível em: [https://gamstat.com/games/Destiny\\_2/](https://gamstat.com/games/Destiny_2/). Acesso em: 27 abr. 2021.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

LEANDRO GALVÃO, C. Os sentidos do termo virtual em Pierre Lévy. *Logeion: Filosofia da Informação*, Online, v. 3, n. 1, p.108-120, 2016.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: Por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.

PLAYERCOUNTER. Destiny 2 Live Player Count - How Many People Are Playing Now? *PlayerCounter*, Online, [2021]. Disponível em: <https://playercounter.com/destiny/>. Acesso em: 05 mai. 2021.

RECUERO, Raquel. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

STEAMDB. Destiny 2. *SteamDB*, Online, [2021]. Disponível em: <https://steamdb.info/app/1085660/graphs/>. Acesso em: 27 abr. 2021.

STEAMSPY. Destiny 2. *Steamspy*, Online, [2021]. Disponível em: <https://steamspy.com/app/1085660>. Acesso em: 27 abr. 2021.

STEINKUEHLER, Constance; WILLIAMS, Dmitri. Where Everybody Knows Your (Screen) Name: Online Games as “Third Places”. *Journal of Computer-Mediated Communication*, Online, v. 11, p.885-909, 2006.

# O IDEÓLOGO NAS NUVENS – A IDEIA FIXA E OS PROBLEMAS DA FORMAÇÃO EM *O ADOLESCENTE*

RODRIGO MORTARA ALMEIDA<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo nos debruçaremos sobre a ideia de Arkadi, protagonista do romance de Dostoievski *O adolescente* (1875), de *tornar-se um Rothschild*. A partir de uma análise dos protótipos e de alguns aspectos da função artística desta ideia, fundamentada principalmente nas formulações expostas por Bakhtin em seu *Problemas da poética de Dostoievski*, tentaremos apontar para alguns limites da leitura da obra como romance de formação (*Bildungsroman*), que aparecem quando consideramos detidamente alguns aspectos da poética do autor presentes na representação artística das ideias e certas particularidades da situação russa na década de 1870 incompatíveis com a ideia de formação, ao menos quando tomada em seu sentido clássico.

**Palavras-chave:** Dostoievski, Formação, Literatura russa.

## 1. INTRODUÇÃO

[...] minha ideia é tornar-se um Rothschild, vir a ser tão rico como Rothschild; não apenas rico, mas tal qual Rothschild. Para quê, por quê, quais são mesmo os meus objetivos? – disto tratarei mais tarde. Primeiro, vou apenas demonstrar que a obtenção de meu objetivo está matematicamente garantida. A coisa é muito simples, todo o segredo consiste em duas palavras: obstinação e continuidade. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 86)

Esta é a ideia que Arkadi Dolgorúki, protagonista e narrador de *O adolescente* (1875), apresenta ao leitor logo no início do romance: depois de ter terminado seus estudos do colégio em instituições de internato, o personagem ruma para a casa de seu pai biológico em São Petersburgo, onde tenta pôr em prática seu projeto de *tornar-se um Rothschild* – é este o ponto de partida para o desenvolvimento do romance, e é desta ideia que vamos tratar neste trabalho.

Assim, não vamos abordar em detalhes as desventuras enfrentadas por Arkadi enquanto tenta realizar a sua ideia na prática, nem expor minuciosamente a trama do livro, que se estende por algumas centenas de páginas. Aqui, vamos nos fixar em sua ideia e tentaremos, a partir da análise de sua função artística, mostrar como alguns aspectos do sentido específico que ela adquire no romance problematizam a leitura deste como um romance de formação. Para isso, vamos expor o modo pelo qual Arkadi retrata sua ideia; o sentido específico das ideias na prosa de Dostoievski e no romance; e depois, partindo daí, problematizar a leitura do romance enquanto ‘romance de formação’.

---

<sup>1</sup> Graduado em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

## 2. A IDEIA DO ADOLESCENTE

Primeiramente, temos de chamar a atenção para o fato de que, quando falamos da ideia de Arkadi, estamos nos referindo a um tipo preciso de ideia: juntar o máximo de dinheiro possível de forma contínua e segura *é aquilo para o qual ele vive nesse mundo*, segundo suas próprias palavras. Ela, assim, não é simplesmente uma ideia *de* Arkadi, mas torna-se o princípio regulador de toda a sua existência – o adolescente submete sua vida voluntária, conscientemente e integralmente à ideia.

Esta submissão, porém, não está dada desde o início do livro, e precisa ser efetivada na realidade. Assim, a primeira tarefa que o protagonista se coloca é a de provar para si que, de fato, ele quer e consegue viver segundo sua ideia. Para isso, ele realiza uma espécie de teste, com vistas a verificar sua aptidão ao projeto, depois de já ter constatado sua factibilidade na teoria.

Arkadi conclui que a obstinação e a continuidade são princípios que garantem a acumulação de capital depois de ler dois relatos de mendigos que, um morto e outro preso, possuíam grandes somas de dinheiro<sup>2</sup>, apesar de sua condição. Ora, sendo possível para um mendigo acumular um grande capital e podendo ele, hipoteticamente, se tornar mendigo, basta que ele *queira* acumular um grande capital para fazê-lo. Que isto seja possível, já estaria matematicamente demonstrado:

[...] é possível que existam muitas pessoas respeitáveis que não têm (por mais que batalhem) nem três nem cinco mil rublos, e que, no entanto, gostariam muitíssimo de tê-los. Por que é assim? A resposta é clara: é que nenhuma delas, a despeito de toda a sua vontade, ainda não chega a querer a ponto de, por exemplo, tornar-se até mendiga caso não haja outro jeito de lucrar. (DOSTOIEVSKI, 2015, p. 87)

Para, então, pôr a prova o seu querer, Arkadi se submete a uma rotina de mendigo, vivendo com o mínimo possível e economizando o máximo que pode. Deste modo, ele atesta para si que tem o querer necessário para submeter-se inteiramente à acumulação de capital, e o período de provação serve como uma iniciação à vida para a ideia:

[...] acumulando já sob uma forma bem diversa, mas com o objetivo de se tornar um Rothschild, não se exigirá menos desejo e força de vontade do que tiveram aqueles dois mendigos. [...] Quando inventei ‘minha ideia’ [...] passei a me experimentar: [...] passei todo o primeiro mês apenas a pão e água. E não mais de duas libras e meia de pão preto por dia. [...] Resisti naquele mês, talvez só prejudicando um pouco o estômago; mas no mês seguinte juntei ao pão uma sopa e uma xícara de chá pela manhã e a noite – e asseguro que assim passei um ano gozando de perfeita saúde e satisfação, e no aspecto moral, embevecido e num enlevo permanente e secreto. (DOSTOIEVSKI, 2015, p. 87)

---

2 “Há poucos dias, li uma nova história de um mendigo, de origem nobre, que andava de taberna em taberna de mão estirada. Prenderam-no e encontraram com ele cerca de cinco mil rublos. Daí duas conclusões imediatas: a primeira, que a *obstinação* de acumular, mesmo ainda que centavos, acaba dando imensos resultados (aqui o tempo nada significa); a segunda, que a forma mais simples de lucrar, desde que seja *contínua*, tem seu sucesso assegurado” (DOSTOIEVSKI, 2015, p. 87).



Arkadi descreve longamente este período de provações, ao fim do qual consegue juntar cerca de 100 rublos, e, mais importante do que o dinheiro, confirmar de si para si o fato que estava pronto para seguir sua ideia. Para além da austeridade, ele também passa esse tempo vivendo como um marginal, encasulado diante da sociedade. O isolamento aqui aparece como condição de seu sucesso: para seguir à risca seu programa de acumulação ininterrupta, não se pode manter laços – eles seriam apenas um obstáculo para a realização de sua ideia:

Além dos cem rublos ainda tenho, como já se sabe, a coragem, a obstinação, a continuidade, o mais pleno isolamento e segredo. O isolamento é o principal: até o último instante detestei por demais quaisquer relação e associações com as pessoas; de modo geral, eu decidira executar ‘minha ideia’ forçosamente sozinho, era condição *sine qua non*. (DOSTOIEVSKI, 2015, p. 89)

Nas grandes inspirações de Arkadi para submeter-se a esse período de provações, os dois mendigos especialmente exitosos em sua acumulação – sendo exemplos impecáveis da obstinação, continuidade e isolamento pregados pelo protagonista – representam um “tipo ideal” de acumulador. Entretanto, eles mais confirmam a ideia de Arkadi do que a fundamentam; isto, porque a verdadeira base da ideia de tornar-se um Rothschild e suas motivações e objetivos residem numa certa *filosofia do dinheiro*, assim exposta pelo protagonista:

O cerne de minha ideia, o cerne de sua força residia em que o dinheiro é o único caminho que conduz até uma nulidade ao *primeiro plano*. Talvez eu não seja sequer uma nulidade, mas sei, por exemplo, pelo que vejo no espelho, que minha aparência me prejudica porque tenho um rosto ordinário. Mas se eu fosse rico como Rotchschild, quem se preocuparia com o meu rosto e quantos milhares de mulheres não voariam para mim com sua beleza, bastando que eu assobiasse? [...] É possível que eu até seja inteligente. Se eu fosse um poço de sabedoria, logo encontrariam alguém na sociedade que fosse um poço e meio, e eu estaria perdido. Mas, se eu fosse Rothschild, esse sabichão, poço e meio de sabedoria, significaria alguma coisa a meu lado? [...] *O dinheiro, evidentemente é um poderio despótico, mas ao mesmo tempo é a suprema igualdade e nisso reside sua força principal. O dinheiro nivela todas as desigualdades.* (grifo nosso). (DOSTOIEVSKI, 2015, p. 96)

Para o adolescente, o dinheiro é o denominador absoluto da sociedade capitalista, que tudo nivela e tudo iguala, apagando qualquer tipo de autenticidade ou personalidade que lhe escape; ele aparece, portanto, como a única forma de obter um verdadeiro poder, e sua acumulação como a única coisa que realmente importa. Quando levamos em conta esta “filosofia do dinheiro”, entendemos como a acumulação proposta pelo protagonista não é simplesmente uma imitação de mendigos, mas parte de um diagnóstico sobre a sociedade russa da década de 1870; diagnóstico este que, aliás, não se restringia à ficção, mas disso trataremos mais adiante.

Tanto o treinamento para se submeter à ideia quanto a exposição da filosofia do dinheiro antecedem a chegada de Arkadi em São Petersburgo no romance. No entanto, aqui já aparecem três características fundamentais da ideia de Arkadi que gostaríamos de sublinhar: a ideia enquanto princípio regulador da existência, como posição integral diante do mundo; o isolamento diante da

sociedade e do mundo que ela requer; e sua fundamentação numa “filosofia do dinheiro”. São sobre estes pontos que pretendemos nos aprofundar agora, ao prosseguirmos nosso estudo sobre a ideia fixa do adolescente.

### 3. PENSANDO NAS ALTURAS

*Piotr Stiepánovitch olhou para o relógio.*  
— *Nunca entendi nada de sua teoria, mas sei que não foi para nós que você a inventou, logo, vai aplicá-la mesmo sem nós. Sei também que você não devorou a ideia, mas foi a ideia que o devorou [...]*

*Fiodór Dostoiévski, Os demônios*

Aqui, convém precisar do tipo de objeto que estamos tratando quando nos referimos à “ideia”. Afinal, estamos analisando um romance e não podemos falar indistintamente da “ideologia do autor”, das “ideias com as quais Dostoiévski discute”, das “ideias da personagem no romance” etc. O que nos interessa é expor a *ideia* no sentido determinado que ela adquire na poética dostoiévskiana, onde exerce uma função artística precisa. É neste sentido que viemos falando até aqui da *ideia* de Arkadi.

Assim, agora pretendemos esmiuçar alguns aspectos da função artística da ideia na obra de Dostoiévski que são fundamentais em nosso estudo da ideia do adolescente – sua origem, natureza e consequências para a personagem – para isso, partiremos das considerações de Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski*, mais precisamente no capítulo “A ideia em Dostoiévski”, no qual o autor trabalha justamente com a função artística das ideias, sem desconsiderar sua ligação com a realidade histórica.

O primeiro ponto para o qual devemos nos atentar é o da origem das ideias das personagens dostoiévskianas, Arkadi aqui incluso:

Como artista, Dostoiévski não criava as suas ideias do mesmo modo que as criam os filósofos ou os cientistas: ele criava imagens vivas de ideias auscultadas, encontradas, às vezes adivinhadas por ele na própria realidade, ideias que já tem vida ou que ganham vida como ideia força. [...]

Repetimos: Dostoiévski nunca criava as suas imagens a partir do nada, nunca ‘as inventava’, [...] sabia auscultá-las ou adivinhá-las na realidade presente. Por isso podemos encontrar e indicar certos *protótipos* para as imagens das ideias nos romances de Dostoiévski, bem como para as imagens de seus heróis. Assim por exemplo, [...] um dos protótipos de Piotr Vierkhovienski foi o *Catecismo de um Revolucionário*; foram protótipos das ideias de Viersilov (*O adolescente*) as ideias de Tchaadáiev e Herzen. (BAKHTIN, 2010, p. 100)

As ideias das personagens de Dostoiévski são, portanto, criadas a partir de *protótipos* que circulam na realidade histórica auscultada por Dostoiévski – a Rússia da segunda metade do século XIX. A ideia do protagonista de *O adolescente* (assim como as de seu pai Viersilov, que são utilizadas como exemplo por Bakhtin) não foge à regra, e seus protótipos dizem muito sobre sua função propriamente artística. Como uma identificação exaustiva destes protótipos e um estudo detido da

maneira pela qual aparecem no romance não cabem neste trabalho, vamos nos restringir ao imprescindível e apontar brevemente para duas origens da ideia de Arkadi que são fundamentais para nossa leitura – Nikolai Tchernychevskii e Serguei Netchaev.

Tchernychevskii e Netchaev nos interessam aqui, pois ambos, o primeiro no romance *Que fazer* (1863) e o segundo no manifesto *Catecismo do revolucionário* (1869), descreveram um modo de vida militante, a maneira pela qual um revolucionário deveria viver e se comportar diante da sociedade. Estas descrições (ou prescrições no caso de Netchaev), sobre as quais infelizmente não podemos nos deter longamente aqui, tiveram um impacto tremendo na vida intelectual, cultural e política da Rússia de então<sup>3</sup>, e constituem uma das origens da ideia de Arkadi. Vejamos a descrição do revolucionário ideal feita por Netchaev e comentada por Besançon em seu *Les origines intellectuelles du léninisme* para que isto fique mais claro:

“O revolucionário se introduz no mundo político e social e no mundo dito instruído e neles vive apenas enquanto tem a fé de sua destruição mais completa e rápida. Ele não é um revolucionário se tem piedade de algo neste mundo. Ele deve poder destruir as situações, as relações ou as pessoas que lhe pertencem

*‘O revolucionário pode – e por vezes deve – viver na sociedade, se fazendo passar por aquilo que não é [...]’* Mas, mesmo estando em toda parte, ele não se mistura. Ele é de outra natureza. Ele pertence a uma outra sociedade. Ele não está ligado à moral comum, na medida em que não há uma moral comum. [...] Por outro lado, ele está absolutamente ligado à moral que decorre da doutrina e que se realiza nos que dela sabem: *‘Ele despreza e detesta a moral atual da sociedade em todos os seus motivos e manifestações. Para ele, tudo que contribui ao progresso da revolução é moral; e tudo que lhe entrava imoral e criminal’* O ‘cálculo simples’ de Tchernychevski [...] se descola da humanidade tomada em conjunto para se tornar um cálculo político diretamente aplicável ao revolucionário em si [...] *‘os laços de parentesco, de amizade, o amor, a gratidão, mesmo a honra, devem ser sufocadas nele pela*

---

3 Dostoievski não foi exceção: “A reação de Dostoievski foi a mais precoce. Desde a publicação de *Que fazer?* Ele havia sentido que algo de novo havia aparecido sobre a terra [...] A mutação revolucionária suscitou nele uma mudança artística e filosófica. Toda a sequência gloriosa dos grandes romances, *Crime e castigo*, *O idiota*, *Os demônios* (que reflete diretamente a organização de Netchaev) e mesmo *O adolescente* e *Os irmãos Karamazov* se organizam em uma meditação cada vez mais aprofundada sobre o espírito de Tchernychevski e Netchaev, suas origens e consequências para a história russa, suas implicações metafísicas no destino do mundo” (BESANÇON, 1977, p. 166, tradução nossa). No original : “La réaction de Dostoïevski fut la plus précoce. Dès la parution de *Que faire ?* il avait senti que quelque chose de nouveau était apparu à la surface de la terre. [...] La mutation révolutionnaire a suscité chez lui une mutation artistique et philosophique. Toute la suite glorieuse des grands romans, *Crime et chatiment*, *L’idiot*, *Les démons* (qui reflète directement l’affaire Netchaev) et même *L’Adolescent* et *Les Frères Karamazov*, s’organisera en une méditation de plus en plus approfondie sur l’esprit de Tchernychevski et de Netchaev, ses origines et ses conséquences dans l’histoire russe, ses implications métaphysiques dans le destin du monde.”

*fria e solitária paixão pela causa revolucionária* [...] Isto supõe um treinamento ascético do qual Rakhmetov<sup>4</sup> é exemplo. (BESANÇON, 1977, p. 161-162)<sup>5</sup>

Ora, estes revolucionários não almejavam se tornar Rothschilds, mas nem por isso deixam servir de protótipo para a ideia do adolescente: seu isolamento diante da sociedade, seu cálculo simples como princípio da ação, mesmo o “treinamento ascético” de Rakhmetov, tudo isso é reproduzido por Arkadi na descrição de sua ideia; e isto, desde o seu fundamento, na medida em que até a *filosofia do dinheiro* do personagem se aproxima do diagnóstico destes autores (e de muitos outros, principalmente entre os ditos populistas) sobre a sociedade capitalista<sup>6</sup>. Assim, mesmo que isso possa parecer um contrassenso, a acumulação segura e obstinada de Arkadi tem nas ideias revolucionárias um de seus principais protótipos<sup>7</sup>.

Outra característica fundamental das ideias dostoievskianas é o fato destas não serem simplesmente “ideias dos personagens”, mas fundirem-se com sua vida, se tornando uma visão de mundo, uma posição integral. É nesse sentido que Arkadi diz que sua ideia é *aquilo para qual ele vive* – ela não representa uma exterioridade ou um determinado aspecto de sua personalidade – ela funda sua personalidade e, a partir da fusão com a vida da personagem, se converte em visão de mundo:

---

4 Protagonista de *Que fazer?*.

5 No original: “Le révolutionnaire ne s’introduit dans le monde politique et social, dans le monde dit instruit, et n’y vit qu’avec la foi dans sa destruction la plus complète et la plus rapide. Il n’est pas un révolutionnaire s’il a pitié de quelque chose dans ce monde. Il doit pouvoir détruire les situations, les relations ou les personnes appartenant à ce monde : tout et tous doivent être pour lui également haïssables. [...] Le révolutionnaire peut– et souvent même doit – vivre dans la société, en se faisant passer pour ce qu’il n’est pas [...] Mais, s’il entre partout, le révolutionnaire ne se mêle pas. Il est d’une autre nature. Il appartient à une autre société. Il n’est pas lié par la morale commune parce qu’il n’y a pas de morale commune. Il est lié, par contre, absolument, à la morale qui découle de la doctrine et qui a cours entre ceux qui savent : il méprise et déteste la morale actuelle de la société dans tous ses motifs et ses manifestations. Pour lui, est moral tout ce qui contribue au triomphe de la révolution ; immoral et criminel tout ce qui l’entrave. Le ‘calcul simple’ de Tchernychevski [...] se détache de l’humanité prise ensemble pour devenir un calcul politique (la révolution) applicable directement au seul révolutionnaire [...] Les liens de parenté, l’amitié, l’amour, la gratitude, l’honneur même, doivent être étouffés en lui par la seule et froide passion pour la cause révolutionnaire. [...] Cela suppose l’entraînement ascétique dont Rakhmetov a donné l’exemple.”

6 Se aproxima também do diagnóstico do próprio Dostoievski, exposto por exemplo em seu “Ensaio sobre o burguês”, presente em *Notas de inverno sobre impressões de verão*.

7 Dostoievski aproxima dois supostos opostos – os populistas e um pensamento liberal utilitário – para mostrar e denunciar o que ambos guardam em comum, ou seja, a tentativa de fundamentar uma ética, uma vida, uma sociedade em bases puramente racionais. É nesse sentido que Joseph Frank caracteriza *O adolescente* como o “cavalo de Troia” que Dostoievski envia aos populistas: “O adolescente torna-se uma espécie de cavalo de Troia introduzido na cidadela do antigo inimigo para minar suas últimas defesas” (FRANK, 2013, p. 86).

Obtém-se, com isso, a fusão artística, tão característica em Dostoiévski, da vida do indivíduo com a visão de mundo, da mais íntima vivência com a ideia. A vida pessoal se torna singularmente desinteressada e de princípio, enquanto o pensamento ideológico supremo se torna intimamente pessoal e apaixonado. (BAKHTIN, 2010, p. 88)

A vida pessoal da personagem torna-se “desinteressada” por perder seu valor frente à ideia, na medida em que a realização desta se torna o princípio dirigente de toda sua vida e de toda sua personalidade. No caso de Arkadi, a ideia de tornar-se um Rothschild é este princípio dirigente; e, assim, sua disposição em isolar-se e renunciar a tudo que seja supérfluo a este desígnio não aparece mais como um sacrifício, na medida em que todo este “supérfluo” perde a realidade diante da ideia, e só pode ser encarado com desinteresse pela personagem:

A todas as personagens principais de Dostoievski é dado ‘pensar nas alturas e as alturas buscar’, em cada uma delas ‘há uma ideia grandiosa e não resolvida’, todas precisam antes de tudo ‘resolver uma ideia’. E é nessa solução da ideia que reside toda a vida autêntica e a própria falta de acabamento dessas personagens. [...] a imagem do herói é indissolúvel da imagem da ideia e inseparável dele.

Como homens de ideia, todas as personagens principais de Dostoievski são absolutamente desinteressadas, pois a ideia realmente domina o núcleo profundo de sua personalidade. [...] o desinteresse lhes expressa a vida real no campo das ideias [...]; é como se ideologia e desinteresse fossem sinônimos. [...] é absolutamente desinteressada a ideia do ‘adolescente’ de tornar-se um Rothschild. Tornamos a repetir, não se trata de uma qualificação habitual do caráter e dos atos do homem, mas do índice de participação real da sua personalidade profunda numa ideia. (BAKHTIN, 2010, p. 97-98)

Esse desinteresse face à realidade imediata, combinado com a participação integral da personalidade numa ideia, faz com que a interação das personagens “ideológicas” de *O adolescente* se dê justamente nas alturas: Arkadi não é o único personagem ideológico, e, ao longo do romance, entra em contato com *outras* personalidades ideológicas, cada uma vivendo segundo uma ideia diferente. Neste conflito, que não é simplesmente um debate de ideias, mas um confronto entre posições integrais de vida e visões de mundo, em que *tudo* está em jogo, cada uma destas diferentes ideias guarda sua legitimidade frente às outras, elas são equipolentes (BAKHTIN, 2010) e não se submetem a uma homogeneização a partir da visão ideológica do autor. Este conflito, porém, na medida em que é travado “nas alturas”, por personagens profundamente desinteressadas, adquire um contorno preciso na prosa de Dostoievski.

#### 4. A FORMAÇÃO EM O ADOLESCENTE

Foi através da categoria de romance de formação que parte da crítica caracterizou o conflito em *O adolescente*, a partir principalmente de semelhanças que a trama do romance guardaria com outros livros do gênero:

Hoje é lugar comum na fortuna crítica de Dostoiévski na Rússia considerar *O adolescente* como romance de educação. Para mim, educação e formação são formas paralelas ou

sinonímicas de tratamento de um mesmo tema. Há, entre *O adolescente* de Dostoiévski e *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe, grandes afinidades estéticas e filosóficas. (BEZERRA, 2018, p. 121-122)

Aqui, gostaríamos de discutir esse enquadramento a partir da discussão que fizemos sobre o sentido da ideia de Arkadi, com o objetivo de apontar para alguns problemas e restrições que podem aparecer quando pensamos *O adolescente* como romance de formação, que, segundo a definição de Lukács, tem como tema “a reconciliação do indivíduo problemático, guiado pelo ideal vivenciado, com a realidade social concreta” (LUKÁCS, 215, p. 138).

À primeira vista, o projeto de tornar-se um Rothschild não parece ser uma fonte potencial de conflitos entre Arkadi e sua realidade social concreta. Afinal, dedicar a vida integralmente à acumulação de dinheiro e aceitar que este se tornou um denominador absoluto não seria uma forma de resignação, de adequação à sociedade burguesa? Aqui, pensando na chave da formação, é quase impossível não pensar nos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, onde o protagonista persegue no teatro o ideal de uma vida que não se renda aos imperativos do comércio e da sociedade capitalista nascente.

Na leitura de *O adolescente* enquanto romance de formação, a ideia de Arkadi, não é, no entanto, uma resignação: ela o seria caso ele estivesse em uma sociedade modernizada. O conflito adviria justamente do fato da Rússia dos anos 1860 e 1870 ser um país atrasado, que não se modernizou ainda, recém começou suas reformas, e que viveria um *choque de capitalismo*<sup>8</sup>. Deste ponto de vista, o conflito tematizado em *O adolescente* seria justamente aquele entre o ideal capitalista e a sociedade russa atrasada.

A partir do que discutimos anteriormente, porém, acreditamos poder levantar dois pontos que problematizam esta leitura: primeiramente, o de que, em *O adolescente*, Dostoiévski tematiza não apenas o conflito do ideário capitalista com a sociedade russa dos anos 1860-1870, mas, por meio da aproximação dos pontos comuns (principalmente do ascetismo e do cálculo) que os socialistas populistas compartilhavam com os liberais, já trabalha com o conflito entre os ideais socialistas e esta mesma sociedade. Até aqui, ainda conseguimos pensar num conflito entre Arkadi e sua realidade social concreta, e precisaríamos apenas repensar os protótipos do ideal conflituoso.

Ao refletirmos sobre o sentido específico da ideia de Arkadi, no entanto, esta formulação começa a se tornar problemática. Como vimos, a ideia do adolescente de tornar-se um Rothschild é descolada das questões mundanas – ele é *desinteressado*, vive “nas alturas”, acima do mundo, preocupado apenas com sua *ideia* – e, se seguirmos as formulações de Bakhtin, entra em conflito não com a realidade social concreta, mas com outras personagens ideológicas que também pensam “nas alturas”. Assim, o fato de Arkadi precisar “resolver uma ideia” e ser uma personagem profundamente

---

8 “Em 1861, a servidão feudal é abolida na Rússia, criando-se, assim, as bases reais para a constituição de uma sociedade efetivamente capitalista. Dostoiévski escreve *O adolescente* em 1876, quando o novo sistema completava quinze anos, ou seja, entrava em sua adolescência, era um sistema econômico em formação” (BEZERRA, 2018, p. 107).

inacabada não implica num esquema de formação a partir de um atrito com a realidade social concreta, na medida em que essa resolução não depende necessariamente de uma interação com esta realidade<sup>9</sup>.

Além disso, a relação proposta por Bakhtin entre a ideia e o inacabamento das personagens, que precisam pôr suas ideias em prática, “é nessa solução da ideia que reside toda a vida autêntica e a própria falta de acabamento dessas personagens” (BAKHTIN, 2015, p. 97) implica na existência de outras personagens em *O adolescente* (e em toda prosa de Dostoiévski) que também tem ideias no sentido que estamos lhes dando, e são, portanto, inacabadas. Ora, isso significaria que elas ainda não seriam formadas e deveriam passar por uma formação? É claro que há como pensar o acabamento de Arkadi e das demais personagens ideológicas do livro a partir de referenciais diversos da ideia; isto, porém, não tira, dada a integração entre ideia e vida da qual tratamos, o caráter fundamentalmente inacabado das personagens ideológicas.

Para além disso, pensando nos protótipos das ideias de Arkadi, lembremos do tipo de homem do qual falamos anteriormente, destes que se apartam voluntariamente de sua sociedade para perseguir uma ideia, rompendo seus laços e se voltando para a ação – o personagem ideólogo encontra seu correspondente na realidade:

Achamos que B.M Engelgardt entendeu com muita profundidade a peculiaridade fundamental da obra de Dostoiévski, como mostra o seu ensaio [...]

Engelgardt parte da definição sociológica e ideológico-cultural do herói em Dostoiévski. O herói dostoiévskiano, intelectual *raznotchinitz* que se desligou da tradição cultural, do solo e da terra [...]. Ele contrai relações especiais com uma ideia: é indefeso diante dela e ante o seu poder, pois não criou raízes na existência e carece de tradição cultural. Converte-se em “homem de ideia”, obsedado pela ideia. (BAKHTIN, 2015, p. 24)

Aqui, fica mais uma vez claro como o “homem de ideia” vive *à parte* da sociedade: assim como o revolucionário descrito por Besançon, ele pode até “viver na sociedade, se fazendo passar por aquilo que não é”, mas, no fundo, só lhe interessa a sua obsessão, sua ideia. Isto é exposto com clareza pelo próprio Arkadi, quando narra seus primeiros passos na vida para a ideia; e a fixação com a história dos mendigos que citamos não deixa de ser reveladora do mesmo.

---

9 No caso dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister* o “caráter fugidio” do ideal humanista perseguido por Meister não implica numa impossibilidade de ação social deste tipo: “Goethe cria então, de acordo com esse fundamento contraditório de sua concepção de sociedade, uma espécie de “ilha” dentro da sociedade burguesa. Mas seria superficial ver nisto tão somente uma fuga. A configuração de um ideal como o do humanismo que, na sociedade burguesa, permanece necessariamente utópico, há de necessariamente apresentar um caráter fugidio. Pois nenhum realista pode unir essa realização com a configuração realista do decurso normal dos acontecimentos da sociedade. Mas a “ilha” goethiana é um grupo de homens ativos, que atuam na sociedade. A vida de cada um desses homens brota com autêntico e verdadeiro realismo de pressupostos sociais reais” (Lukács, 2009, p. 589)

Por último, cabe ressaltar um ponto fundamental: o romance de formação clássico não se caracteriza somente por uma oposição entre indivíduo e realidade social concreta, mas também pela reconciliação do indivíduo com sua realidade social ao fim do romance.

Como, por questões de espaço, não conseguimos expor detalhadamente a trama do romance, vamos nos restringir aqui a perguntar pela possibilidade de uma tal reconciliação entre Arkadi e sua realidade social. Vejamos como Hegel caracteriza essa reconciliação quando fala do romance de educação<sup>10</sup>:

[...] essas lutas no mundo moderno não são outra coisa senão os anos de aprendizagem, a educação dos indivíduos na realidade constituída e, com isso, adquirem o seu verdadeiro sentido. Pois o fim desses anos de aprendizagem consiste em que o indivíduo apara as suas arestas, integra-se com os seus desejos e opiniões nas relações vigentes e na racionalidade das mesmas, ingressa no encadeamento do mundo e conquista nele uma posição adequada. (HEGEL apud MAZZARI, 2010, p. 148)

Se nos atentarmos à descrição de Hegel, veremos que, para que o indivíduo esteja “formado” no sentido próprio do termo, é preciso que ele *integre* os seus desejos e opiniões *em relações vigentes e na racionalidade das mesmas*. Daí o problema de encarar *O adolescente* como um romance de formação: a possibilidade de uma tal educação “a partir da realidade constituída” e uma tal integração “nas relações vigentes” da Rússia – país atrasado que vivia o choque da modernização capitalista – não é de modo algum evidente<sup>11</sup>.

Este problema fica mais claro quando nos detemos novamente sobre as ideias que movem os personagens dostoievskianos: é justamente num contexto de caos social e de ausência de relações sociais racionais e estáveis, causado pelo choque do capitalismo com a sociedade russa atrasada, que surge a representação dostoievskiana da ideia. Para Bakhtin, na verdade, essa atmosfera é condição mesma do surgimento do romance polifônico, que teria sido a grande inovação artística de Dostoievski, e dentro do qual as *ideias* têm uma função artística tal como a que descrevemos:

De fato, o romance polifônico só pode realizar-se na época capitalista. Além do mais, ele encontrou o terreno mais propício justamente na Rússia, onde o capitalismo avançava de maneira quase desastrosa e deixara incólume a diversidade de mundos e grupos sociais, que não afrouxaram, como no ocidente, seu isolamento individual no processo de avanço gradual do capitalismo. Aqui, a essência contraditória da vida social em formação, [...] devia manifestar-se de modo sobremaneira marcante, enquanto deveria ser especialmente plena e

---

10 Hegel não utiliza o termo “romance de formação”, mas “romance de educação”, no entanto, nós podemos nos servir de sua caracterização: assim como Lukács, ele está partindo dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister* para sua caracterização – na verdade, esta foi inspiração de Lukács para desenvolver seu conceito (MAZZARI, 2010); além disso, na leitura que Paulo Bezerra propõe para aplicar o conceito a *O adolescente*, os termos são intercambiáveis.

11 Nesse sentido, chamamos a atenção para uma das principais teses de Besançon em seu *Les origines intellectuelles du léninisme*: a da inexistência de algo como uma “sociedade civil” na Rússia da segunda metade do século XIX.



patente a individualidade dos mundos que haviam rompido o equilíbrio ideológico e se chocavam entre si. (BAKHTIN, 2010, p. 21)

No cenário descrito por Bakhtin, na Rússia vivida e representada artisticamente por Dostoievski, não há uma sociedade racionalmente organizada que possa educar e acolher o sujeito, muito pelo contrário. Assim, o problema de pensar numa “reconciliação” ou numa “integração” de Arkadi com sua realidade social concreta não passa apenas pela sua ideia, mas também, por sua própria realidade social.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base em tudo isso, acreditamos poder dizer que existem algumas dificuldades que devem ser enfrentadas quando tentamos ler *O adolescente* a partir da chave do romance de formação, ao menos no sentido em que Hegel e Lukács pensaram o conceito. Isto, repetimos, na medida em que a formação no seu sentido clássico depende de um conflito do indivíduo com a realidade social concreta e de uma posterior reconciliação e integração do indivíduo com a mesma, ambos pontos problemáticos no romance que estudamos.

O conceito não deixa, contudo, de ser valioso para a leitura d’*O adolescente*, na medida em que nos ajuda a pensar de que maneira a relação entre Arkadi e sua realidade social é configurada, e como esta configuração difere substancialmente da que observamos em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Sublinhar essas diferenças é fundamental para compreender como as possibilidades de ação por parte das personagens aparecem de maneira diferente em cada um dos romances: a diferença do sentido das “ideias” de Arkadi e Wilhelm, e aqui falamos não apenas do conteúdo, mas também de sua função poética e relação com a realidade histórica, está diretamente ligada ao sentido que o *agir* dos personagens adquire em cada um dos romances. Em *O adolescente* a temporalidade da ação, sua direção, seus limites e objetivos são configurados de maneira substancialmente diferente da do livro de Goethe.

Quando nos atentamos para estas diferenças e buscamos situar o romance de Dostoievski em sua realidade histórica, na Rússia dos anos 1860-1870 – no debate de Dostoievski com os populistas e na origem do ideólogo no *raznotchiniets* –, conseguimos jogar luz sobre a questão que é para nós a mais importante quando tentamos pensar *O adolescente* a partir do conceito de formação: será possível falar de *formação* neste romance, apesar de suas aparentes semelhanças com o *Meister*? É esta questão que, esperamos, começamos a responder neste artigo, e que, como vimos, demanda um estudo não apenas do romance mas da realidade histórica que lhe serviu de *protótipo*. Afinal, a ideia em Dostoievski não é apenas a representação artística de uma ideia, mas também a representação artística de um tipo de relação específica da ideia com o mundo – aquela que observava na Rússia do final do século XIX.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BESANÇON, Alain. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1977.
- BEZERRA, Paulo. *Um adolescente à procura de seu eu*. In. *Literatura e sociedade* No 28, Jul/Dez 2018
- DOSTOIÉVSKI, F. *O Adolescente*. Editora 34, São Paulo: Editora 34, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O Crocodilo e Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- FRANK, Joseph. *Dostoevsky: a writer in his time*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Dostoevski*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ed 34, 2009.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Pós-facio*. In: *Os anos de aprendizado de Wilhem Meister*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MAZZARI, Marcus. *Os labirintos da formação*, São Paulo: Editora 34, 2010.
- NETCHDAIEV. *Catéchisme du révolutionnaire*. Ronces, 2019.
- TCHERNYCHEVSKI. *Que faire ? - les hommes nouveaux*. Syrtes, 2017.
- VENTURI, Franco. *Les intellectuels, le peuple et la révolution*. Paris : Gallimard, 1986.

# ANTROPOLOGIA, EDUCAÇÃO E RITUAIS: UM DIÁLOGO RESENHA DO ARTIGO “CHOICE AND ACCESS TO THE BEST SCHOOLS OF RIO DE JANEIRO: A RITE OF PASSAGE”, DE RODRIGO ROSISTOLATO

ROSILAINE PEREIRA <sup>1</sup>

**Resumo:** “Escolha e acesso às melhores escolas do Rio de Janeiro: Um rito de passagem”, de Rosistolato (2015), se propõe a pensar fenômenos educacionais a partir da teoria antropológica clássica dos rituais. Para isso, o autor investiga os eventos de “remanejamento” e “realocação” entre o primeiro e segundo ciclo do ensino fundamental, em escolas públicas das Zonas Norte e Sul da cidade do Rio de Janeiro, como um ritual de passagem que envolve não apenas questões de burocracia escolar, que automaticamente executaria essas práticas com esses estudantes, mas, também, critérios que vão além do que está explícito dentro do mecanismo escolar. Além disso, Rosistolato cria a categoria de “rituais de boa escola”, que seriam rituais em que as famílias das crianças praticam ações que envolvem funcionários do estado a fim de fazer com que seus filhos sejam “realocados” e “remanejados” para as melhores escolas da cidade. Os achados desta pesquisa demonstram que há estigmatização de estudante, pois estudantes considerados “bons” são transferidos para escolas, também, “boas”, e os estudantes com baixo desempenho vão para escolas com baixo prestígio.

**Palavras-chave:** Rituais Escolares; Antropologia da Educação; Realocação; Remanejamento.

O artigo “Escolha e acesso às melhores escolas do Rio de Janeiro: Um rito de passagem”<sup>2</sup> é um texto escrito pelo antropólogo Rodrigo Rosistolato. O autor petropolitano<sup>3</sup> teve toda sua formação acadêmica na cidade do Rio de Janeiro, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e, desde 2009, é professor da Faculdade de Educação da mesma

---

1 Pedagoga pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). À época do envio do texto, a autora ainda não tinha ingressado na pós-graduação. Contato: pereirasrosilaine@gmail.com

2 Visto que o artigo original, publicado em 2015, na revista Vibrant, está escrito em inglês, a tradução executada para o desenvolvimento deste trabalho foi feita de maneira livre.

3 Petrópolis é um pequeno município serrano localizado no estado do Rio de Janeiro.

universidade, ministrando disciplinas – na Graduação e na Pós-Graduação – e desenvolvendo pesquisas na interseção entre Antropologia e Educação.

O texto aqui resenhado tem como objetivo refletir sobre a forma como os estudantes do ensino fundamental de escolas públicas da cidade do Rio de Janeiro são “remanejados” ou “realocados” para escolas consideradas com baixo e alto níveis, em ritos que envolvem desde os familiares aos funcionários públicos. A obra é dividida nas seções: “Introdução”, “Casos Que Não São Casos”, “Preparação Para o Ritual”, “O Ritual” – que é subdividido em “Ritos Preliminares”, “O Lugar da ‘Pessoa’ No Ritual” e “O Lugar do ‘Indivíduo’ No Ritual” –, “Ritos Liminares”, “Ritos Pós-Liminares” – subdividido em “Felipo e Sua Linha-Direta Com o Vice-Diretor” e “Marina e a Querida Funcionária”, que demonstram a coexistência entre regras formais e estratégias individuais de acesso às escolas no Rio de Janeiro – e, por fim, a “Conclusão”.

Entre o final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, McLaren já afirmava que os rituais escolares, embora sejam de grande contribuição para compreender os fenômenos sociais, são pouco abordados dentro dos estudos no campo educacional. Rosistolato (2015) traz uma perspectiva interdisciplinar quando pensa a categoria antropológica de “ritual” (Gennep, 2013) com ritos do campo escolar (McLaren, 1999), ao refletir sobre “realocação” e “remanejamento” de estudantes do ensino fundamental I para o ensino fundamental II.

O autor começa o texto fazendo um exercício de interação com o leitor<sup>4</sup>, pedindo que se imagine no lugar de um responsável por um menor de idade, que precisa colocar sua criança no sistema público de ensino, em que o responsável precisa escolher uma das 1.008 escolas existentes na cidade. Ele afirma que alguns princípios são levados em consideração nessa escolha, como a distância entre a escola e o local de residência das famílias. Então, o autor demonstra que essa escolha leva em consideração aspectos como o background do parentesco do estudante e do que o autor está chamando de “redes de solidariedade”, que vão atuar como uma espécie de ponte entre os familiares e a gestão escolar.

Os locais em que as pesquisas foram realizadas, na Zona Norte e na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, foram escolhidos por sua multiplicidade socioeconômica e suas diferenças em performance escolar entre os estudantes. Rosistolato traz dados sobre o sistema brasileiro de ensino básico, explicando que são dois: o público e o privado, sendo os dois fiscalizados pelo Ministério da Educação, demonstrando, em consonância, algumas características próprias de ambos, como organização, atendimento e financiamento. Além disso, traz algumas características específicas do ensino público do Rio de Janeiro, que não requer proximidade entre a escola e o local de moradia, diferente do que acontece em outras cidades brasileiras.

Começa o debate sobre “reputação escolar”, afirmando que a “reputação” e a “performance” da escola são categorias convergentes, pois, de acordo com o que foi analisado, escolas com boas

---

4 Em diálogo com o “imagine-se” de Malinowski (2019).

performances têm, também, boas reputações. Analisa elementos de pesquisas anteriores, em que fora perguntado às famílias o que elas entendiam como uma “boa escola”, e as famílias não pensavam em questões sobre, por exemplo, notas das escolas em avaliações nacionais. Apesar disso, traziam, como aspectos positivos, a organização (limpeza do local, professores que não faltam) e ordem moral (uma escola capaz de disciplinar os estudantes). Outro aspecto que se observou foi que, dependendo do horário em que os pesquisadores estivessem em campo, como no turno da tarde, por exemplo, os atores escolares consideravam os alunos como “favelados”.

Desse modo, ao analisar a “reputação” das escolas, o autor pretendeu analisar dois movimentos: A organização/bagunça, limpeza/sujeira, disciplina/falta de disciplina; e a existência de “favelados”/“não favelados”. Enfatiza, ainda, que existe uma percepção clara das famílias de que existem escolas melhores e que para consegui-las são necessárias certas estratégias, por seu nível de competição para posse de matrículas nesses estabelecimentos.

O autor traça um caminho para observar o acesso e a matrícula nessas escolas: Informações sobre regulamentos administrativos e mapeamento do ponto de vista das pessoas que estão diretamente ligadas à situação social. Além disso, o foco da pesquisa eram famílias que precisavam mudar seus filhos de escolas, em 2013. Para encontrar essas famílias, utilizaram a divisão topográfica desenvolvida pela Secretaria Municipal de Educação, para tentar contato com essas famílias, para depois ir a campo analisar o “ritual de passagem”.

O que o autor está chamando de “ritual de passagem”, são fenômenos conhecidos como “remanejamento” ou “realocação”, em que estudantes que estavam no primeiro nível do ensino fundamental precisavam fazer a mudança para o segundo nível de ensino, porque essas escolas só ofereciam o primeiro segmento. Em tese, essa mudança seria apenas burocrática, entretanto, o autor nos mostra a convergência desse exercício com um ato ritualístico, porque, como há diferenças existentes entre as escolas e as administrações escolares se sentiam “autônomas” e não pertencentes a um sistema educacional, definiam seus próprios critérios de seleção, tornando, assim, um sistema educacional que separa os estudantes para escolas de baixo, médio e alto desempenho, só que tudo isso envolvia um ritual de estratégias as mais diversas que não estavam associados à burocracia escolar de modo estrito.

Consonante a isso, o estudo de rituais, segundo Arnold van Gennep, são constituídos a partir dos rituais de passagem, sendo todos esses ritos separados pelas fases preliminar, liminar e pós-liminar que, segundo o autor, seriam fases universais para a compreensão dos estudos rituais. Em convergência com o debate proposto pela teoria clássica antropológica, Rosistolato está entendendo essa fase de mudança de ciclo – entre o fundamental I e fundamental II – como uma ação ritualística em que ocorrem diversas mudanças: as professoras deixam de ser “tias”, não há mais filas, entre outros aspectos simbólicos que compõe essa passagem. Além disso, o autor faz um estudo minucioso que explica a participação dos responsáveis pelas crianças nas fases preliminar e pós-liminar, sendo a fase preliminar composta apenas pela gestão escolar.

Outro fato curioso que o autor chama atenção é o diálogo existente entre as famílias e os gestores educacionais. Diferentes famílias podem trazer as mesmas questões para a gestão sobre vagas na escola, entretanto, as respostas dadas podiam ser diferentes, dependendo da visão que os gestores tinham sobre essas famílias. Dessa forma, havia excepcionalidade nessa prática.

Além disso, o autor cunha a categoria de “rituais de boa escola” que, em síntese, significa que existem estudantes que fazem a mudança de ciclo escolar da maneira mais burocrática possível. Outros, entretanto, utilizam outras possibilidades, ao passar pelo ritual de passagem, entre o primeiro e o segundo ciclo do ensino fundamental, para conseguir uma vaga nas “boas escolas”. Por haver excepcionalidade da gestão escolar nas escolhas de quais alunos vão para determinadas escolas, entende-se que “bons alunos” vão para escolas consideradas, também, como “boas”, estigmatizando, assim, estudantes considerados “ruins”, que vão para escolas de baixa reputação.

Fazendo uma conexão entre esse trabalho, de 2015, e os trabalhos posteriores do autor, percebe-se que a obra foi um importante caminho para as pesquisas atuais do pesquisador, que têm trabalhado as desigualdades educacionais através do conceito de “estigma” do etnógrafo Erving Goffman. Embora o autor e o conceito não tenham sido usados nesta obra específica, percebe-se, a partir dessa obra resenhada, um novo caminho nas investigações do pesquisador.

Em síntese, o artigo demonstra que as famílias fazem uso de seu capital social e cultural nas negociações com as instituições escolares. O uso das categorias como “indivíduo” e “pessoa” utilizados pelo autor para se referir às negociações entre as famílias e à burocracia escolar, tem como base o conceito de DaMatta (1985), que diz que as interações entre o estado e os brasileiros não tomam a categoria “indivíduos” (que segue leis aplicadas para todos os cidadãos), mas “pessoas” e seus grupos de parentesco e amigos; fazendo uso, assim, das relações sociais pessoais para conseguir algo que, em tese, deveria ser garantido a todos, que é uma educação pública, gratuita e de qualidade.

À guisa de concluir, o artigo é um material contributivo tanto para estudantes da Educação que têm interesses em políticas públicas educacionais, metodologia de pesquisa em educação e desigualdades educacionais, mas também para estudantes do campo das Ciências Sociais que têm interesses em pesquisas etnográficas em educação, rituais e cultura escolar. É um texto que, embora esteja escrito em inglês, tem uma leitura fluída e que nos ajuda a pensar conceitos antropológicos e educacionais de maneira primorosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MCLAREN, Peter. *Schooling as a ritual performance: Toward a political economy of educational symbols and gestures*. Rowman & Littlefield, 1999.

ROSISTOLATO, Rodrigo. Choice and access to the best schools of Rio de Janeiro: a rite of passage. *Vibrant*, v. 12, n. 2, p. 380-416, 2015.



# Diálogos



# PASSEIO AQUARELADO PELO CENTRO HISTÓRICO DE SANTOS

LETICIA PASSARELLI VERDE<sup>1</sup>

A região mais antiga da cidade de Santos é retratada através de um passeio aquarelado que possibilita experimentar cenas do cotidiano do Centro Histórico de Santos, que por muitas vezes passam despercebidas. Desta forma, frações de momentos visuais por mais simples e comuns que pareçam são evidenciados, recebendo uma visão mais sensível e curiosa para com esses patrimônios e a região.

A técnica utilizada é aquarela sobre papel. Os locais retratados, respectivamente são: Casa da Frontaria Azulejada, Pátio Interno da Casa da Frontaria Azulejada, Antiga Estação Railway Santos-Jundiaí, Convento do Carmo com vista da Rua Itororó, Catedral de Santos Nossa Senhora do Rosário, Igreja Nossa Senhora do Rosário, Monumento ao Trabalhador Portuário, e Ruínas dos antigos armazéns do Porto de Santos.

As imagens fizeram parte do projeto “Postais Culturais”, com fomento contemplado via edital de “Produção de Exposições Inéditas de Artes Visuais” do Programa de Ação Cultural do Governo do Estado de São Paulo (ProAC 10/2019). O projeto contou com a exposição de 33 obras, visita guiada, rodas de conversa e oficinas de aquarela.

---

<sup>1</sup> Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo de Santos da Universidade Católica de Santos (FAUS-UniSantos), turma de 2020. Atuação com artes plásticas desde 2019, tendo realizado diversas exposições individuais e participado de editais de projetos culturais, sendo contemplada em primeiro lugar no Programa de Residência Artística do Museu do Café com o tema "Santos em 2022". Contato: (13)98165-1605 / leticia\_passarelli@yahoo.com.br / Instagram: @verdearts



















## DAQUELES QUE DIZEM O NOME

LAURA FARIA PORTO BORGES<sup>2</sup>

Mas dava para se ouvir o canto do pássaro, aquele que dizia o próprio nome. Ela, quieta, não tinha perguntado nada. Tentava inutilmente se concentrar em se manter em seu próprio vazio, na sua própria incapacidade de odiar. “Ouve esse: sabe qual é? É daqueles que falam o nome, ó...” O menino então assobia imitando o pássaro. Ela, quieta, ouvindo. Ouvia sem escutar. Era tudo pegajoso, gosma impura. O ódio que tentava sentir era viscoso, e brotava inordenadamente. Era orgânico, vital. Era a gema do ovo, o branco da barata, o olho do búfalo. Era nojento e era o que fazia viver. Seu olho começara a arder, tal a brutalidade fixa com a qual olhava para o fogo. Em pé, perto da fogueira, sentindo o frio das mãos. “Eles tão é perdidos... ficam se chamando sem parar...” disse o menino, ainda sobre os pássaros. Ela estava longe, mas não queria voltar. Voltar significaria perceber para onde ela tinha ido, significaria perceber a distância que ela tinha tomado dela mesma. Seria ver, verdadeiramente, o clarão dentro de si, que certamente a cegaria. Sair de si significaria se ver no outro. Não, isso não. Dava medo. Esse lugar escuro, úmido, era ríspido, mas era confortável. Era uma prisão que salvava a alma do pavor da liberdade. Olhava para seus pés. Eram pés estúpidos. Ali, em vão, ocupando aquele espaço no universo, só com a parva missão de mantê-la em pé. “Eu sei, Lena, é uma merda... Você quer conversar?” (pausa. respiração pesada.) “Eu só quero ficar no fogo mais um pouco”, disse. A doçura do amigo a impedia de explodir em amargura, de chegar nela mesma. Ele a salvava de si. Mas ele não sabia que ela, cansada da doçura, saturada do enjoativo do mel, só buscava o ódio. Ficou um tempo focando na sensação. No de dentro de si havia uma contração, um movimento alienígena, vermiforme, vermelho. Como? Como ser quem se é? Como ser um ser que odeia? O mundo zunia em seus ouvidos. Um vidro fino caindo, caindo, puxado para o chão, se estilhaçava em um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete pedaços e mais mil pedacinhos cortantes e agora eles só tinham uma função cortar cortar cortar mil vezes a pele e entrar fundo mais fundo na cartilagem no osso núcleo. Seus dedos do pé estavam tão contraídos dentro da bota que começaram a doer. Seu mal era não saber odiar. Vertigem. “*Você é tão inteligente, sabia? Queria sempre te dizer o quão inteligente você é.*”. Nunca a chamava pelo nome, porque isso seria um reconhecimento fatal de que ela, era. E ele nunca admitiria isso. “Você devia denunciar, sabe? Pra esse cara nunca mais fazer isso com nenhuma aluna”. “Eu vou, eu vou. Agora eu só quero ficar no fogo”.

---

<sup>2</sup> Graduanda em Português-Árabe pela FFLCH-USP. Integrante do grupo de pesquisa TARJAMA: Escola de Tradutores de Literatura Árabe Moderna (CNPQ). Contato: laurafaria@usp.br

## POEMA SEM TÍTULO

RYAM SANTOS DAS NEVES<sup>3</sup>

Estando a escrever  
No ímpeto da minha inquietação  
Não me contendo com as palavras  
Que aqui quero colocar

Quais signos são capazes de definir  
A força da poesia?  
Quão medíocre sou  
Nessa onda de mares mortais.

O que eu hei de escrever  
Se não tenho a canção de um trovador  
E nem a música que me consola  
Rejeita por mim se criar?

O que eu hei de escrever  
Se não sou como um Jesuíno  
E a pureza em mim não se encontra  
Pois a maldade me possui?

O que eu hei de escrever  
Se romântico não sou  
E mesmo a dor por alguém  
É capaz de me transformar?

O que eu hei de escrever  
Se minha realidade é a ignorância  
E mesmo o Realismo  
Não me abraça ao criticar?

---

<sup>3</sup> Graduado em Letras Vernáculas pela UNEB IX. Atualmente, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Metafísica pela UNB. Na época em que foi submetido o texto, era graduando em Letras. Estuda as relações entre Literatura e Filosofia. Contato: Ryam.musica.17@outlook.com

O que hei de escrever  
Se as forças do Naturalismo  
São tão presentes que por ele  
Não consigo nem falar?

O que hei de escrever  
Se a estética parnasiana  
Enche-se de erudição  
E o seu texto nunca me descreverá?

O que hei de escrever  
Se o Simbolismo que carrego  
É somente de condenação  
Seu simbolismo (só) mente condenará?

O que hei de escrever  
Se sou medíocre á Gregório  
E à arte barroca  
Só sirvo para se zombar?

O que hei de escrever  
Se nem razão tenho ou paz  
E nem mesmo a tranquilidade  
De um árcade o meu ser terá?

O que eu hei de escrever  
Se o Modernismo procura  
A antropofagia cultural e ao sentido  
E o meu corpo social, podre está?

O que eu hei de escrever  
Diga – me ó leitor,  
O que eu hei de escrever?

Resta-me o chão  
O olhar ao putrefato  
O sangue dos inocentes.

Resta-me pensar  
Mas descartes tirou de mim  
O dom do pensamento

Ajoelhado  
No chão  
Sangue  
Podridão

Coração Insano  
Aos meus joelhos doidos  
Na lápide rudimentar  
Grito: Salva-me!

Oh Bendita Literatura.

## UM PASSEIO POR NOVI BEOGRAD: UTOPIA, GLOBALIZAÇÃO E DECADÊNCIA

MARIANA HEBLING ALEN LOUREIRO<sup>4</sup>

Nova Belgrado [original: Novi Beograd/Нови Београд] é um município da cidade de Belgrado construído na planície delimitada pelos rios Sava e Danúbio. Esse espaço, que durante séculos funcionou como uma área fronteira entre os impérios Otomano e Austro-húngaro, permaneceu inabitado até o meio do século XX: foi apenas depois da Segunda Guerra Mundial que a região passou a ser ressignificada para os habitantes da República Federativa Socialista Iugoslávia, por meio das iniciativas de edificação de uma nova capital para o seu país em (re)construção.

O projeto, elaborado por arquitetos iugoslavos, buscava se distanciar das cidades históricas adjacentes, em um gesto de afastamento da velha Belgrado que, para além do seu estado de ruína pós-guerra, também estava fortemente associada à monarquia sérvia do Reino da Iugoslávia (1918 – 1943). Assim, a construção desse novo centro administrativo representa simultaneamente a proclamação de uma nova época para o país e a materialização da ruptura com a União Soviética (1948), em uma tentativa de redirecionar para si o imaginário social em torno de Moscou como a capital socialista e se afastar do estilo arquitetônico predominante no Bloco do Leste.

Após o violento colapso iugoslavo, as construções que ocupam as ruas de Nova Belgrado adquiriram um caráter diferente do seu propósito inicial: entre privatizações e abandono, complexos industriais inteiros se encontram em estado de decadência, enquanto empresas estrangeiras ocupam os edifícios antes destinados aos órgãos administrativo-estatais, marcando mais uma etapa na transformação dessa região. As fotografias dessa série, feitas em 2020, revelam a ambiguidade da Nova Belgrado atual, na qual a ampla presença de capital estrangeiro coexiste com as ruínas industriais das empresas estatais. Assim, as construções monumentais, que testemunham um estilo arquitetônico possível graças às confluências culturais do não-alinhamento iugoslavo, guardam a memória de uma outra forma de multiculturalismo, substituída pela lógica da globalização neoliberal.

---

<sup>4</sup> Bacharel em História pela Universidade de São Paulo e mestranda em Estudos do Leste Europeu e Eurásia pela Universidade de Bolonha. Integrante do Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) da Universidade de São Paulo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9363139912024190>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4869-1421>; E-mail: [mrnhebling@gmail.com](mailto:mrnhebling@gmail.com). À época do envio do artigo, a autora não tinha ingressado no mestrado.

































humanidades em diálogo