$Humanidades \\ em \ di\'{a}logo$



Universidade de São Paulo - USP

Reitor Marco Antonio Zago Vice-Reitor Vahan Agopyan Pró-Reitor de Graduação Antonio Carlos Hernandes Pró-Reitora de Cultura e Extensão Marcelo de Andrade Romero

HUMANIDADES EM DIÁLOGO

Coordenação editorial

Luana da Silva Spósito & Thomáz Fortunato

Comissão editorial

Alexandre Duarte Bassani André Parente Houang Álvaro Itie Febrônio Nonaka Elizete Waughan da Silva Gabriela Sanches Ribeiro Israel Rossi Milhomem Larissa de Carvalho Nascimento Leandro Lopes Zuffo Maria Angélica Moreira Fernandes Malu Pellachin de Souza Simongini Chioda Mariana Faciulli Marilia Pinheiro Rosa de Castro Matheus Nordon Preis Rafael Mastronardi Roberta Baessa Estimado Thiago Kenji Nakamura Garcia William Moura Bicudo Junior

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adrián Gurza Lavalle Prof. Dr. Afrânio Mendes Catani Prof. Dr. Alessandro Octaviani Prof. Dr. Alexandre Mate Prof. Dr. Álvaro Augusto Comin

Prof. Dr. Arnaldo José França Mazzei Nogueira Profa. Dra. Camila Duran Prof. Dr. Diogo Coutinho Prof. Dr. José Eduardo Faria Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino Dra. Evorah Lusci Cardoso Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos Profa. Dra. Graziella Maria Comini

Impressão e acabamento: Power Graphics

Prof. Dr. Gustavo Venturi Júnior

Programa de Educação Tutorial (PET)

Ministério da Educação José Mendonça Bezerra Filho Secretário de Ensino Superior Paulo Barone

Prof. Dr. Isaias Custódio

Prof. Dr. Lindolfo Galvão de Albuquerque

Profa. Dra. Márcia Lima Profa. Dra. Maria Helena Oliva Augusto

Profa. Dra. Maria Leda Oliveira Alves da Silva

Prof. Dr. Mauricio Cardoso Keinert Prof. Dr. Miguel Soares Palmeira Prof. Dr. Rafael Mafei Rabelo Queiroz

Agradecimentos aos Colaboradores do Projeto

Cláudia Romero Duarte Daniel Guimarães Moura Gabriel Dantas Maia Lúcio Mortari Cavalheiro

Agradecimentos aos pareceristas ad hoc

ISSN: 1982-6931 versão impressa Revista avaliada com selo B5 do Qualis - CAPES

Humanidades em Diálogo

Pró-Reitoria de Graduação - USP

Rua da Reitoria, 109, Bloco K, 6º andar, sala 608

Cep: 05508-9000

Butantã - São Paulo - SP

e-mail

humanidadesemdialogo@gmail.com

endereço eletrônico

www.humanidadesemdialogo.wordpress.com

APOIO



Faculdade

Faculdade de Filosofia Letras e

Ciências Humanas

de Direito

Ilustrações: Joana Victória Furquim Projeto gráfico: Antonio Felipe Silva e João Garrido Junior Revisão e preparação: Academia da revisão Diagramação: Gabrielly Silva Tratamento de imagens: Wagner Fernandes

$Humanidades \\ em \ di\'{a}logo$

VOLUME VIII
MAIO DE 2017

Sumário

Apresentação	7
Entrevista: Paulo Arantes	13
Dossiê: gênero e raça	
A construção do olhar de intérprete: o ensaísmo crítico de Gilda de Mello e Souza Bárbara Luísa Pires	39
Atala e Duque: igualdade e não discriminação sob a óptica interamericana Bernardo de Souza Dantas Fico	51
O direito à memória: a luta para legitimação e visibilidade das intelectuais negras na sociedade de Pernambuco Jacqueline Martins	63
Academia	
Contos medievais e "modernos" das reuniões em torno das lareira aos "contos de fadas" David Sales Barbosa	79
O conceito de ficção em Hayden White e sua validade para os debates em história e literatura Henrique Carvalho Pereira	93
Machado de Assis e Schopenhauer: as faces da humanidade em <i>Quincas Borba</i> Jade Suelen	109
Um lugar na história: narrativas de exposições e o lugar do historiador Jheniffer Alvarenga	119
"Precisamos resistir, resistir! Eu preciso cantar": <i>Terra em Transe</i> e seu contexto histórico <i>Joabe França Mendonça</i>	133

Violações de direitos humanos e o conflito de normas nacionais e transnacionais desportivas Juliana da Cunha Mota	141
A política imperial em <i>Quincas Borba</i> : um diálogo entre a história e a literatura Laila Correa e Silva	151
Nietzsche: pensamento trágico em contraposição à metafísica Marina Coelho	163
Uma crítica à defesa do positivismo feita por Scott J. Shapiro: resta alternativa ao positivismo jurídico? Mateus Matos Tormin	175
O uso comercial do conhecimento tradicional: a venda de "fetiches" bateke à expedição de Frederick Starr em Leopoldville (1905) Paulo Roberto Marques de Oliveira	187
Da Vendeia ao Sertão: dois momentos da visão de Euclides da Cunha sobre Canudos Saulo Vinícius Souza Barbosa	199
Textos literários e ilustrações	
Análise do conto <i>Missa do Galo</i> , de Machado de Assis Ariel Engel Pesso	211
Ernst Cassirer: <i>O mito do Estado</i> e o Direito Filipe Natal de Gaspari	217
Poemas Centro-oestinos, Kalungarias e sobre os Povos da Terra Georgia Marques - GeoPoesia	223
1 de julho Pedro Naletto	231
Pressões Internas Joana Victória Furquim	235



Apresentação

No volume anterior da Revista Humanidades em Diálogo, constatamos dificuldade de realizar a publicação em decorrência da crise econômica no país, que afeta diretamente o cenário acadêmico brasileiro. Embora esse obstáculo tenha permanecido, é com grande satisfação que concluímos o oitavo volume da revista. Trazemos também a novidade de os atuais membros da comissão editorial terem decidido disponibilizar a Revista também na plataforma digital de periódicos da USP^I.

Tanto a comissão quanto a *Revista* permanecem voltadas aos estudantes de graduação. Atualmente, a *Revista* está vinculada a quatro Programas de Educação Tutorial (PET) da USP (História, Ciências Sociais, Filosofia e Sociologia Jurídica). Nesse sentido, houve uma segunda dificuldade no período de edição do volume: a imposição da crescente cobrança de produtividade, que também afeta a graduação, proveniente dos órgãos responsáveis pelos programas.

Apesar disso, sabemos da importância de espaços como este resistirem, e a comissão já se estabilizou como um grande grupo, com uma diversidade

I A Revista Humanidades em Diálogo encontra-se disponível em: http://www.revistas.usp.br/humanidades/issue/archive. Acesso em: 13 jan. 2017.

ampla de membros, pensamentos e opiniões. O produto editorial que apresentamos ao leitor mantém os princípios de pluralidade e multiplicidade do nosso grupo, o qual se foi consolidando ao longo dos dez anos de atividade da *Revista*. Deste modo, estamos verdadeiramente contentes de poder participar de uma comissão composta de membros dispostos a dedicarem-se criticamente e com seriedade para a publicação de estudos e reflexões dos alunos de graduação.

Neste volume, contamos com onze artigos inéditos na "Seção Acadêmica", de diversas áreas das humanidades. Entre eles, artigos sobre Euclides da Cunha, Hayden White, Glauber Rocha, Scott Shapiro e Friedrich Nietzsche. Os artigos também discorrem a respeito de assuntos como o positivismo jurídico, a relação entre história e ficção, os direitos humanos, entre outros. Há a seção de "Textos Literários", que abarca a crônica "I de julho" e os "Poemas centro-oestinos", uma resenha e uma crítica literária. Neste oitavo volume contamos também com três textos sobre Machado de Assis e sua obra, abrangendo tanto a "Seção Acadêmica" quanto a seção de "Textos Literários". Por fim, outros três artigos estão reunidos no "Dossiê: Gênero e Raça". A escolha dessas duas grandes questões (gênero e raça), dentre tantas possíveis, deve-se às suas inegáveis importância e urgência. Tal discussão se faz necessária especialmente quando vivemos tempos de retrocessos e crescentes violações, os quais ameaçam as trabalhosas lutas por reconhecimento, justiça e igualdade reais.

Além disso, este volume dispõe de pinturas de Joana Victória Furquim. A coleção denominada *Pressões Internas* contém pinturas feitas com a mistura de tintas a óleo, acrílica, aquarela e nanquim sobre papel. Segundo a artista, as pinturas retratam a solidão introspectiva e traduzem as suas próprias inquietudes. É com entusiasmo que publicamos essas sinceras representações.

Também contamos com uma entrevista gentilmente concedida pelo professor doutor Paulo Eduardo Arantes, que participou de sua edição em conjunto conosco. Sua trajetória acadêmica perpassa alguns dos momentos cruciais e dramáticos da história política brasileira. Num primeiro momento, o professor reconta o percurso histórico e intelectual da formação da Filosofia na Universidade de São Paulo. Num segundo momento, chama-nos atenção para seu diagnóstico de tempo, que aponta para a mudança estrutural de expectativas no nosso novo século. É importante ressaltar que, do intervalo que entrevistamos o professor à publicação deste volume, situamo-nos num período de crise civilizatória e de grandes retrocessos sociais. Logo, a entrevista deste volume também pode tornar-se um relevante convite para o leitor compreender alguns dos dilemas do nosso atual tempo de expectativas decrescentes.

Por fim, agradecemos a todos que se envolveram e contribuíram para a elaboração do volume VIII da *Revista Humanidades em Diálogo*. Esperamos que tenham uma boa leitura e que possam aproveitar a revista, assim como nós aproveitamos a oportunidade de fazê-la.

A COMISSÃO EDITORIAL



MANN TO SELL THEN TINNS THE AND MANN TO SELL THE PARTY OF NOT DYING ALL DEPRESSION GRATES A THE MINING OF THE STATE OF THE これのトンととにあ T. B.M. Tarrier III Provent TWO RESOURCE FOR FOREST られるというとはか

Entrevista

Entrevista: Paulo Arantes

Entrevistadores:

Alexandre Duarte Bassani
Elizete Waughan da Silva
Gabriela Sanches Ribeiro
Israel Rossi Milhomem
Larissa de Carvalho Nascimento
Leandro Lopes Zuffo
Luana da Silva Spósito
Mariana Faciulli
Roberta Baessa Estimado
Thiago Kenji Nakamura Garcia
Thomáz Fortunato

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Nós, da Revista Humanidades, temos o prazer de receber o professor Paulo Arantes. O senhor pode se apresentar, por favor?

PAULO ARANTES: Eu me formei em 1967, na Faculdade de Filosofia, que naquela época se chamava Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Entrei em 1965 e me formei em três anos. Fiz um curso muito rápido, porque eu já havia cursado um ano de Física e Matemática e, então, pude pular algumas disciplinas optativas, de modo que me formei em 1967. Logo em seguida, em 1968, comecei a dar aula.

Há duas coisas interessantes a respeito dessas breves informações. Primeiro, o fato de ter feito o curso em três anos, quando era em quatro anos que normalmente se fazia, ou um pouco mais. E, em segundo lugar, ter começado a dar aula cedo. Naquela época, não havia concurso e eu fui convidado a dar aula — fui cooptado. Esse é um dado interessante e importante. Não fui eu o único a ser introduzido na carreira desse modo. Isso acontecia com todos os jovens professores. O sistema ainda era de Cátedra, com dois catedráticos, no caso, o Cruz Costa e Lívio Teixeira. Não existia Departamento de Filosofia. Havia uma ficção acadêmica do que hoje é o Departamento de Filosofia pela associação dessas duas cadeiras. Os catedráticos tinham prerrogativas de monarquia absoluta. E, nesse sistema de cátedra que ainda havia naquele momento, eles podiam perfeitamente nomear os seus assistentes. Então não havia concurso. Era quem eles escolhessem para serem seus assistentes. Na verdade, não fui escolhido pelos catedráticos, mas, assim como meus colegas da mesma geração, por seus assistentes. Esses jovens assistentes, que já operavam como departamento, eram o Giannotti, o Porchat, o Bento Prado e, em menor proporção na escala do mando, o Ruy Fausto. Eram basicamente esses quatro ou três que puxavam os cordões do Departamento, uma vez que os professores catedráticos haviam abdicado de seu mando acadêmico. Por uma espécie de esclarecimento ou lucidez, então, eles formaram, precocemente, um departamento, antes da reforma universitária, que seria feita pela ditadura e daria um impulso novo à nossa academia. Quando havia reunião de departamento, às vezes eles apareciam, às vezes não. A gestão era inteiramente delegada para esse pequeno grupo que cooptava os seus melhores alunos.

O que justificava esse tipo de escolha, digamos, era um raciocínio ilustrado e, ao mesmo tempo, que poderia ser considerado, no limite, mafioso: é necessário que formemos os professores que depois iremos contratar. Do contrário, se isso não fosse feito, se houvesse, por exemplo um concurso, ou algo do gênero, o Departamento de Filosofia – portanto, a excelência acadêmica da filosofia uspiana que nós queremos formar e que já está se formando

– seria extirpado pela raiz. Isso porque, se houver um concurso, nenhum dos nossos bons alunos, que nós formamos com tanto esmero durante quatro anos, terá a menor chance. Qualquer professor, qualquer veterano com currículo, certamente ganharia. Desse modo não teríamos chances de formar um departamento à nossa imagem e semelhança, isto é, com aqueles que formamos. Então, nesse momento, o sistema arcaico de cátedra nos favoreceu. Se não fosse isso, não haveria a FFLCH como existe hoje.

Então, a escolha dos futuros professores assistentes se dava desde o primeiro ou segundo ano. Todo mundo lia os trabalhos uns dos outros. Quando havia um aluno que se destacava, passava-se a dissertação aos colegas, que davam palpites e comentavam: "esse cara é bom mesmo". Porém, esse modelo tinha seu lado perverso, obviamente. Perdurando esse sistema, nós perpetuaríamos a ideia de que "nós somos os melhores, nós cooptamos os melhores, nós integramos os melhores, é nós com nós. Nós somos o alto nível em filosofia". Portanto, a tendência foi tornar-se uma espécie de cooperativa do elogio mútuo, do reforço mútuo. Fechávamo-nos como uma casta. Sendo cooptado, já no terceiro ano sabia que seria contratado. Três ou quatro professores já haviam me dito "você vai ser contratado, prepare-se para assinar os papéis em tempo". Outro aspecto disso era que essa contratação precoce era muito desagradável, porque, da noite para o dia, passei a ser professor dos meus colegas, algo incômodo, que lembro de não ter gostado. A partir de 1968, comecei a dar aula para muitos dos meus colegas de classe, e era muito desastrado, muito desajeitado, muito encabulado, justamente por causa disso. Me questionava "quem sou eu para dar aula?". Fui contratado dessa maneira em 1968 e dei aula normalmente no Departamento de Filosofia até 1998, quando me aposentei, depois de trinta anos de magistério, como era a regra naquele tempo.

Outro privilégio daquela época, e que hoje ainda é possível, foi pular o mestrado. Por outro lado, só havia a exigência de fazer o doutorado, condição sine qua non para continuar sendo assistente na cátedra. No caso, a minha cátedra era a do Cruz Costa, que havia assinado os meus papéis, endossado pelo Giannotti. Era a cátedra de filosofia geral. Nessa situação, pude fazer o doutorado rapidamente. Entretanto, não havia pós-graduação no nosso curso. Então, eu fui escalado, ou autorizado, a fazer diretamente o meu doutorado na França. Embora seja uma tese difundida, o Departamento não foi fundado por franceses. Isso é um mito. Ele foi fundado na própria USP. Mas havia um convênio com o governo francês, com o Ministério de Relações Exteriores da França — não era o de educação. Desse modo, havia dois postos franceses no Departamento (vamos chamar de Departamento) de Filosofia. Esses dois postos franceses faziam parte de um programa diplomático do governo francês e

foram mantidos até meados dos anos oitenta, salvo engano. Passávamos uma temporada — um ano, um ano e meio, dois — na França, em princípio para fazer um curso suplementar ou, enfim, estudar sob a orientação de alguns dos mestres franceses, como o Goldschmidt ou o Granger. Passado esse tempo, voltávamos ao Brasil e fazíamos o doutorado aqui. Eu fui o primeiro a realizar o doutorado completamente na França, por circunstâncias de mera sorte. De modo que fiquei quase quatro anos lá. Nesse período, realizei o doutorado lá e voltei ao Brasil com a tese defendida em junho de 1973.

Um segundo ponto interessante, como peculiaridade de época, é um fato relacionado com a estrutura geral da universidade, que vocês obviamente nunca mais irão conhecer. Foi uma espécie de idade de ouro... Interregno que, no meu caso, tornou possível a vida mental, inclusive do ponto de vista emocional, porque a pressão era "pequena" (havia outros tipos de pressão, mas depois a gente pode conversar sobre essas coisas). A única exigência que a Universidade de São Paulo fazia (quando eu digo Universidade de São Paulo, me refiro à FFLCH. Faculdade de Direito, Poli, Medicina são, digamos, organizações coercitivas perversas diferentes da nossa) era o doutorado. Uma vez feito o seu doutorado, você estava livre de qualquer tipo — para usar a linguagem corrente hoje — de cobrança. Não havia ainda a cobrança de produtividade tipo linha de montagem de hoje. Era simplesmente impensável. Não havia, no nosso caso, nem revistas de filosofia para publicar. Assim, publicar onde? O quê? A partir de um certo momento, no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, os jornais começaram a aceitar esses artigos. Em 1969 apareceu nossa primeira revista de filosofia, a Discurso. Logo, fazíamos o doutorado e ficávamos livres. Não havia nenhum tipo de obrigação acadêmica, a não ser dar aula. Depois, com a pós-graduação, tínhamos também que orientar tese. E pronto! Nessa situação, podia-se respirar. Não existia uma máquina de produção de papers, o que permitia um comprometimento maior na preparação de boas aulas. Preparar aula, imaginem só! Alguém cuja única obrigação em uma semana era preparar uma boa aula expositiva ou um seminário de cinquenta minutos. De certa forma, poderia dizer que a minha carreira se encerrou com o doutorado. O salário era suficiente, então era possível ter uma vida saudável do ponto de vista intelectual e emocional sendo apenas um doutor e tendo como único compromisso preparar e dar o seu curso.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Por diferentes razões, essa questão da produtividade é discutida atualmente no Departamento. A título de exemplo, as iniciações científicas, que passam a alguns professores e alunos uma im-

pressão de especialização precoce. Esse produtivismo associado a uma especialização precoce pode propiciar um isolamento do aluno de filosofia? Em *Um Departamento Francês em Ultramar*, fica claro como o método de leitura estrutural dos textos filosóficos foi importante no Departamento de Filosofia da USP, sobretudo na época da ditadura militar. Gostaríamos de saber se esse método de leitura ainda poderia colaborar com a formação de um pensamento crítico, tendo em vista que o curso de filosofia é majoritariamente de história da filosofia. Isso nos interessa, pois temos um curso de filosofia muito conceituado, mas que não consegue se articular com o momento histórico. Em sua época na FFLCH já existia essa dificuldade, mas no momento atual, que exige uma transformação importante sobretudo na política, gostaríamos de saber se o senhor tem hipóteses sobre o isolamento da filosofia.

PAULO ARANTES: Bom, acredito ter que fazer duas perguntas a vocês para saber o que vocês estão pensando com essa pergunta. Por que o método estrutural foi muito importante durante a ditadura? É a primeira vez que eu ouço isso, e é interessante. E o que que vocês entendem por isolamento da filosofia? Para vocês terem uma ideia, eu estive na primeira reunião de fundação da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). A fundação foi em 1984, em Diamantina. Havia cem pessoas, se tanto, do Brasil inteiro para fazer uma associação nacional de pós-graduação em filosofia. Eu fui nesse primeiro e depois só voltei a um congresso da ANPOF tempos depois (30 anos!), em 2014, quando me convidaram para falar sobre Junho de 2013. Foi em Campos de Jordão e acho que tinha de três a cinco mil pessoas. Essas três mil pessoas foram selecionadas em um universo muito grande de papers. Então, quando vocês falam em isolamento, eu me pergunto: é claro que o país tem duzentos milhões de habitantes, mas o que significa esse isolamento, com um congresso de pessoas especializadas em filosofia que reúne essa população assombrosa? Isso não existe em lugar nenhum do mundo. Então o que é isolamento? E, em segundo lugar, por que o método estrutural funcionou como uma trincheira ou foi importante na ditadura?

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Não acreditamos que o método estrutural tenha sido propriamente uma trincheira, mas acreditamos que foi importante para a sobrevivência do curso. Diante da aposentadoria forçada de certos professores e de outras formas de repressão no espaço acadêmico, esse método parece ter contribuído para que a filosofia não fosse uma ameaça direta. O pensamento crítico na época da ditadura não era algo

interessante, então parece que o método estrutural e o ponto de vista histórico da filosofia não abrem portas para o pensamento crítico...

PAULO ARANTES: Olha, eu nunca... Eu já disse muitas coisas altamente favoráveis a esse método, e também já disse horrores quanto a ele, mas nunca me ocorreu um argumento como esse. Incrível.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Esse argumento, na verdade, é porque vemos que os estudantes de filosofia aqui da USP e de várias universidades não têm uma atuação política. Esses alunos não se colocam diante dos problemas que tangem até mesmo à própria universidade. Assim, somos [a entrevistadora era do curso de filosofia] considerados como espectros no prédio por companheiros das ciências sociais. Sabem que estamos lá, mas nunca nos veem.

Paulo Arantes: Eu nunca vi um argumento desse. É curioso. Se eu compreendi bem, é mais ou menos o seguinte: até o AI-5, como se sabe, a vida intelectual foi preservada, enquanto a ditadura bateu forte nos meios populares, sindicatos, ligas camponesas e subversivos de maneira geral. A vida intelectual universitária e cultural foi relativamente preservada e isolada. Isso é uma tese clássica, na interpretação da vida cultural nos primeiros anos da ditadura até o AI-5, mais ou menos admitida. Bom, e vocês propõem o seguinte raciocínio: o método estrutural, de certa maneira, é politicamente anódino e inócuo — low profile político. Não há, ao contrário do que seria em departamentos como os de Ciências Sociais, qualquer coisa que tenha a ver com a espécie de consequência social esperada envolvendo gente de esquerda. A Filosofia, por outro lado, seria mais etérea, prospera na atmosfera rarefeita de uma estufa, e por lá fica. Isso em razão, talvez, desse método que provoca uma espécie de ensimesmamento dentro do texto e não oferece nenhum pretexto para ser politicamente reprimido. Nunca tinha ouvido falar isso.

Portanto, esse método foi muito útil porque não chamou a atenção da ditadura. Logo, tinham-se aqueles sujeitos alienados, no sentido banal do termo, descascando textos clássicos e que, consequentemente, não incomodavam ninguém. Enfim, não "fazia coceira na ditadura", ao contrário de gente de ciências sociais, que estudava Marx ou assemelhados e que poderia se radicalizar — embora no nosso Departamento estudasse-se Marx, era como mais um clássico entre outros.

Deu-se, no entanto, um notável curto-circuito. Em 1968, entre maio e junho, a faculdade foi ocupada contra a ditadura e os descalabros do Ministé-

rio da Educação. Exigíamos uma reforma universitária e o governo paritário da Universidade. No nosso departamento, elegeu-se uma comissão paritária de estudantes e de professores para dirigi-lo. A radicalização foi geral. Daquela ocupação da faculdade entre maio e setembro de 1968 saíram muitos que depois foram à clandestinidade e mesmo à luta armada. De modo que, se houve radicalização na USP, foi naquele momento, que se apresentou como um embrião do que viria pela frente. Era uma tendência que já vinha de longe, mas naquele instante tivemos esse auge, que permitiu que, depois, nossos alunos partissem para outros enfrentamentos. No momento em que se instaurava o processo de instalação da paritária no Departamento, os grupos estudantis radicais tinham ideias de se reformar o ensino de Filosofia associado com a reforma da Universidade de maneira geral e com a democratização do poder acadêmico. Imagine uma assembleia de ocupação do curso de filosofia, em meio à ditadura militar, num departamento com não mais de duzentas, trezentas pessoas entre professores e alunos. Os estudantes que eram maoístas, leninistas, guevaristas, ala vermelha disso, ala vermelha daquilo... O que eles exigiam? Eles não queriam mais tantos cursos de Bergson e Aristóteles. Isso já não os interessava mais como nos primeiros tempos de iniciação mais ou menos inocente à cultura filosófica, mas agora pediam, de acordo com a exigência radical do momento, cursos sobre Lênin, Mao Tsé-Tung, Che Guevara e de todo o espectro radical. Porém, cursos rigorosos, porque "nós não barateamos nada, nem aceitamos o baixo nível, nós queremos cursos radicais de esquerda, mas rigorosos segundo o método estrutural da escola francesa". Então, veja: não só não havia incompatibilidade intrínseca, como também não era um escudo para desviar a atenção do aparato repressivo e vigilante da ditadura. Bom, isolamento em que sentido?

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Justamente na atuação política. Em geral, pouquíssimos professores se posicionam no Departamento, no caso. E os próprios estudantes não se articulam politicamente...

PAULO ARANTES: Bom, hoje eu não posso falar, eu não conheço, e nem me caberia falar.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: A primeira pergunta, na verdade, era se o método estrutural ainda teria um potencial a oferecer, como ele ofereceu no caso do Seminário Marx.

PAULO ARANTES: Olha, eu acho que o Seminário Marx foi também uma coisa bem conjuntural, como explicado no ensaio do Roberto Schwarz. Eu também

toco nesse assunto no livro. Esse é um argumento que está no livro e é uma maneira pela qual os professores justificavam ou faziam um elogio do que é, como se dizia naquela época, o estruturalismo historiográfico francês -Goldschmidt, Gueroult e outros. Mesmo antes de Goldschmidt e Gueroult, era essa a maneira pela qual se entendia filosofia, pois o estudo de filosofia na universidade francesa foi transplantado tal e qual para o Brasil. Esse transplante, ao invés de ser alguma coisa que te alienasse da realidade, pelo contrário: funcionou para desenvolver uma espécie de espírito crítico – inclusive no sentido filológico – de se criticar um texto. Não no sentido de crítica-rejeição, mas crítica-exame, porque funcionava como uma espécie de antídoto para um rebaixamento eventual que se daria pela contaminação com o meio ambiente cultural e social, mais ou menos medíocre, de maneira que fazia com que você se isolasse, e esse isolamento, num certo momento, foi positivo. Isso porque, ainda que se tratasse de um isolamento seguramente de jardim de inverno, ele conseguia se destacar da mediocridade do ambiente: mediocridade não só dos nossos bacharéis de sempre, mas também do autodidatismo, dos nossos pretensos filósofos ou sociólogos, e mesmo de gente de esquerda. Então, isso fez com que houvesse uma espécie de enclausuramento, pois nesse isolamento você dava as costas para um processo social complexo como era o nosso, o que, no entanto, acabava por possibilitar essa planta de estufa a crescer numa atmosfera propícia ao espírito crítico, que, por sua vez, repousava sob uma espécie de aposta no processo de esclarecimento social através da cultura organizada na forma de seu ensino superior.

É como se o progresso das luzes, o progresso do conhecimento, o progresso da inteligência, fizesse com que se criasse e forjasse uma personalidade intelectual e moral que fosse incompatível com a iniquidade de uma ordem social horrorosa como a do Brasil. No meu caso, a ficha demorou muito tempo a cair, pois isso nunca foi formulado dessa maneira. Mas tal crença foi explicitada em alguns textos que nem eram puramente filosóficos, mas que diziam o seguinte: nós nos esforçamos muito para entender um filósofo clássico – estávamos falando de Descartes, mas poderia ser Kant, poderia ser um filósofo abstruso tipo Fichte. Enfim, algum dos clássicos da filosofia ocidental europeia, que é a nossa tradição. O fato de a gente quebrar a cabeça pra entender o que esses filósofos disseram e, sobretudo, argumentavam; como é que eles pensavam; não para aderir ou recusar a doutrina deles, e sim para entender a maneira deles de pensar, de encadear uma ordem de razões, faria toda a diferença do mundo. Estávamos, portanto, diante de uma máquina pensante tal que provocaria em nós uma espécie de conversão filológica hermenêutica de nossa própria inteligência, uma inteligência que se torna política na exata medida em que não tolera mais a persistência da iniquidade social, que não casa com a simples ideia de pensar com a própria cabeça. Então, o que é o método estrutural? É o seguinte: façam um esforço para entender o que o filósofo quis exatamente dizer, malgrado ele mesmo. Não a intenção subjetiva do filósofo, do autor, mas daquele texto que ele escreveu e assinou de maneira responsável. Façam o esforço de entender o que aquele texto envolve, como ele funciona para justificar suas teses internas, as quais valem não como teses isoladas, como dogmas, mas como uma estrutura de pensamento.

Para se entender isso, é preciso entender a primeira consequência do exercício desse espírito de exegese crítica, do qual não se tem como escapar, porque ele desarma a opinião dogmática e doutrinária que se possa ter sobre um filósofo. Por exemplo, vindos da esquerda dos anos 1950, os alunos chegavam às aulas e enfrentavam um curso sobre Platão. A primeira reação era considerar Platão um filósofo alienado, idealista, ideólogo da escravidão grega etc. Ou, ainda, pensar que a doutrina das ideias é uma coisa estapafúrdia e que não faz mais sentido e, por isso mesmo, foi superada. É nesse aspecto que o método estrutural, por assim dizer, civilizava, pois sugeria irmos com calma, tanto na adesão anacrônica quanto na refutação idem, ou seja, você poderia suspender o seu juízo e, durante um determinado momento, tornar-se um discípulo de Platão. O fato de, durante uma temporada, alguém se tornar discípulo de Platão e suspender todos os seus preconceitos a respeito dele, todas as ideias pré-concebidas, e procurar entender o que está acontecendo num diálogo platônico, é uma espécie de processo civilizatório e era nisso que se apostava. Assim, "desdogmatizavam-se" os espíritos, "desdoutrinizava--se", "desprovincializava-se" e aguçava-se o entendimento geral das coisas. Por outro lado, esse entendimento era estritamente formal, uma vez que o que importava era a verdade formal de um sistema, se ele era coerente, e não a verdade material. Se ele dizia a verdade sobre o mundo. Assim, não havia como você sair por aí descrevendo o mundo e comparando-o com a filosofia, para ver se encaixava, e concluindo, caso não encaixasse, que o sistema estava errado. É difícil entender isso, e passaram-se muitos anos naquele Departamento sem que essa ficha caísse. Esse método, então, tinha esses dois lados: em certo sentido ele isolava, porque, para funcionar, tinha-se que esvaziar toda a implicação histórica de um texto filosófico; e, como uma segunda dimensão, esse método filosófico só funcionava, ou seja, só rendia tudo o que ele podia render, em textos clássicos. Quanto mais remoto fosse, melhor. Mas, com os filósofos contemporâneos, por exemplo, isso já não funcionava tanto, porque, em uma leitura estrutural em que você isola, em que você se distancia, você corre o risco maior de tornar-se um contemporâneo inócuo e,

aí sim, despolitiza-se todo o processo de compreensão. Porém, ainda assim, não se elimina uma questão de simples bom senso, que é entender o que o autor diz, pura e simplesmente, sendo o autor Platão, Hegel ou Descartes... Então, bom, eu gostei desse negócio da ditadura [risos]: O método estrutural nos preservou da repressão... eu vou guardar essa! Vou usar alguma vez.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: O PET é um programa baseado em pesquisa, ensino e extensão. E nós aqui da Comissão priorizamos muito a extensão, porque ela possibilita a troca entre sociedade e universidade e colabora com o acesso à universidade pública de grupos que não o teriam normalmente. O curso de Filosofia teve, no seu início, uma formação quase que exclusivamente de elite e, ainda hoje, nota-se que a inclusão de alunos não pertencentes à elite é muito tímida. Gostaríamos que você comentasse as consequências a longo prazo da manutenção de um público predominantemente de elite no curso de Filosofia, tanto para a sociedade como para a Filosofia.

PAULO ARANTES: A elite nunca esteve na FFLCH. Ela vai para as faculdades de Direito, Medicina, para a Poli, ou seja, para as faculdades de ponta da Universidade de São Paulo. A FFLCH, desde o início, sempre foi uma faculdade de classe média e, por vezes, classe média baixa. A ideia de que foi uma faculdade de elite vem de uma ilusão retrospectiva pelo fato de ter sido fundada por europeus. Na época da fundação da Faculdade de Filosofia, foi recrutado um certo número de professores franceses e, aí sim, recrutou-se um corpo docente talhado para a oligarquia paulista. Essa oligarquia pensou a fundação da Universidade de São Paulo dispondo do refinamento de um curso europeu que lhe serviria de sobremesa. Portanto, havia uma curiosidade diletante em volta disso, mas, na verdade, os professores e os alunos que foram para lá eram classe média. Na realidade, o Brasil afundou tanto que a classe média que está enterrada na FFLCH parece elite, mas não é. A Faculdade de Filosofia foi formada como um projeto da elite. A oligarquia paulista que estava se opondo ao varguismo de um modo geral queria uma faculdade que cultivasse a ciência por ela mesma, e não no sentido instrumental, profissional, liberal, como nas faculdades clássicas, que serviam para formar a classe dirigente do país. Além disso, essa elite suspirava por todos os melhoramentos da vida moderna, como uma faculdade em que se cultiva o saber pelo saber e que forma professores de literatura, de línguas estrangeiras, matemáticos, físicos, químicos, biólogos, professores de filosofia, sociólogos, antropólogos etc. Tudo isso sem uma finalidade instrumental. Era um luxo moderno que se ostentava contra a grosseria do varguismo. De maneira geral, para mostrar que a elite de São Paulo era mais cultivada e mais avançada, buscou-se por professores e pesquisadores à altura dessas ambições de elegância intelectual. Nesse sentido, foi uma concepção de elite mesmo pela qual a nata da oligarquia brasileira expressava o seu desprezo pelos novos donos da política brasileira. Mas o que aconteceu? Eles não calcularam que a faculdade precisava ter alunos. Eles imaginavam importar um carregamento de filósofos, sociólogos, historiadores franceses e, depois de os desembarcar, alojá-los – boa parte era paga pelo governo francês – e pronto. Haveria conferências brilhantes, como se assistia em Paris. Só que se esqueceram desse detalhe: tem que ter aluno. Todas as histórias da USP contam isso. Está tudo documentado. Isso foi em 1934, mas era a oligarquia local que mandava, em pleno regime Vargas, com o Paulo Prado, o Fernando de Azevedo, a família Mesquita... O que acontece? Abrem-se as matrículas e não tem aluno para se inscrever. Como é que a gente faz? Não tem aluno! Acho que foi o Fernando Azevedo quem teve uma ideia genial e pediu para o governador fazer o seguinte: nós vamos comissionar professores da rede estadual de ensino para que façam o curso. Vejam só. Quem eram os professores da rede estadual do ensino secundário no estado de São Paulo? A classe média! E média bem "mediazinha". Imaginem só. Bom, então você pega professores do curso secundário de São Paulo (que era bom; havia ginásios extraordinários; eu me formei no ginásio do estado, lá em Santos) e os comissiona para ficarem quatro anos licenciados – quatro anos pagos, uma bolsa, e liberados do ensino, convivendo com o que havia de melhor na cultura mundial, num certo sentido. É claro que não veio o primeiro time francês, nem nada, mas os que estavam começando a carreira na França, o que era uma coisa formidável. Então, quem convivia com isso durante quatro anos era a classe média mesmo! Era a classe média que daria futuramente professores do ensino secundário. Não havia curso superior de sociologia ou filosofia. Você iria ensinar onde? Só poderia ser no secundário; 1% iria ser recrutado pela própria faculdade, como começou a acontecer a partir dos anos 1930 e nos anos 1940. Então era tudo, menos de elite. E, como diz Antônio Candido – e ele foi um dos primeiros a lançar a ideia e começar a explicar o que de fato ocorria -, começou a formar-se um pensamento, uma mentalidade radical de classe média. Não tinha nada a ver com elite! Tanto é que os patronos disso, a própria família Mesquita e toda a oligarquia política e econômica, hesita e se perde em reticências: "Opa, alto lá! Não foi isso que nós encomendamos". Aí começa esse jogo ambivalente entre a USP (e sempre quando falo USP é a FFLCH) e os poderes constituídos no jornal Estado de São Paulo, que é o seguinte: "é a nossa faculdade, nós a inventamos, e no entanto só tem gente de esquerda". E, mais adiante, com a ditadura: "nós, por assim dizer, começamos a ser 'massificados', começou a entrar muita gente sem eira nem beira". Começaram a escassear os filhos e os herdeiros falidos das famílias tradicionais paulistas, que tinham sido elite há duas ou três gerações atrás e não eram mais. Então, há toda uma mitologia a respeito disso. E, hoje, a Faculdade não tem nada a ver com elite. Aqui é o "fundo do tacho", e é o "fundo do tacho" que é uma parte, digamos, amorfa e meio subversiva (e eu espero que cada vez mais subversiva, não sei)! É gente que sabe que está "ralada". Não tem muita chance, salvo nas universidades que abriram por aí no período que se encerrou agora, e olhe lá.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Entraremos agora no O Novo Tempo do Mundo. Em um dos ensaios do livro, chamado "Sale Boulot: uma janela sobre o trabalho sujo da história", você desenvolve, na nossa leitura, o conceito de trabalho sujo, o qual seria fundamental para compreender o êxito do massacre nazista no Holocausto. Em dado momento, você tece breves comentários sobre o papel da polícia, que seria o lugar natural do trabalho sujo, e cuja "greve de zelo" seria o colapso total de todos seus serviços. Em que medida as concepções de "trabalho sujo" e "zelo", com o excesso que lhes é intrínseco, podem jogar luz sobre o contexto de atuação da polícia militar brasileira? Sobretudo no que diz respeito à morte diária de setores marginalizados.

PAULO ARANTES: Bom, primeiramente, ninguém consegue estudar a PM. Ninguém consegue pesquisar a PM, porque a PM não deixa. Mas vamos ao ponto: o trabalho sujo é tão trabalho quanto os outros trabalhos e, portanto, ele é alguma coisa assustadoramente patogênica – produz sofrimento, inclusive – e, no caso da PM, todos os tipos de distúrbios emocionais, transtornos de comportamento e mesmo suicídio, um tema tabu na corporação. Mas você não consegue pesquisar porque você não entra. Eu sei disso porque as pessoas que tentaram fazer esse tipo de pesquisa me contaram. O que é o trabalho policial fora, digamos, do padrão de pesquisa convencional nos estudos sociais? Pra você pesquisar, para ter autorização para entrevistar e acompanhar, você precisa ter o salvo-conduto dos coronéis, e você só tem isso se você passar pro lado deles... Aí acabou a pesquisa. Muita gente tenta fazer, e faz, boa sociologia da polícia militar desde a época da força pública. Mas você não entra no âmago duro do processo. Há um ótimo livro da Martha Higgins. Chama--se Operários da Violência. Ela tentou fazer isso, e é importante. Bom, mas, de qualquer maneira, imagino que não faltem tentativas de interpretação - ou melhor, de imaginação – acerca desse trabalho da polícia enquanto trabalho.

Então, o que é, nas execuções sumárias que ocorrem nas periferias brasileiras, sobretudo da juventude negra e pobre, o zelo no exercício do ofício policial, de policiamento ostensivo da PM? O que é o zelo? O que eles têm? Eles têm protocolos. Então, recorre-se aos esquemas que eu adotei, que vêm de uma certa psicologia social francesa que eu usei: a psicodinâmica do trabalho, que faz a distinção entre o trabalho prescrito e o trabalho real. E ela começa argumentando pelo caso bizarro da greve do zelo. A greve do zelo significa que você vai cumprir rigorosamente o que manda o protocolo. Por exemplo: onde se faz greve do zelo por excelência, que é operação tartaruga? Na polícia de fronteira, na alfândega, por exemplo. Para um desembarque no aeroporto, se você cumpre rigorosamente o protocolo, você vai abrir todas as malas rigorosamente, você vai cumprir tudo direitinho, então você vai demorar um dia para liberar um voo. É claro que se você entra no site da PM está lá o protocolo de abordagem, mas você não sabe, em relação a esse protocolo, qual é o real trabalho exercido por um PM que está ali no confronto. Como funciona a cabeça dele? O que ele vê? Quem é o outro, que já está demonizado desde a academia de polícia, pra ele? E como ele vai abordar? O que ele entende por trabalho? Qual é o trabalho dele? Eu não sei, eu precisaria fazer uma sociologia das organizações coercitivas contemporâneas. Como isso se especifica na polícia, nas PMs brasileiras que vêm da ditadura? O que é o trabalho prescrito? O que eles entendem por trabalho? O que é a modificação gerencial na gestão de uma polícia militar, uma polícia militarizada? Uma polícia que segue treinamento militarizado e que é uma força auxiliar das Forças Armadas. A mudança nas Forças Armadas contemporâneas, não só no Brasil, mas no mundo, significa que as forças armadas passaram a ser encaradas como um trabalho! Nunca foram. Elas passaram a ser um trabalho. Tanto é que elas são estritamente profissionais na Europa e nos Estados Unidos, onde contam. Você se alista nos fuzileiros navais americanos como quem entra em uma multinacional, para operar no Iraque, por exemplo. Tem um contrato de trabalho. Nesse contrato, você tem metas a cumprir, você tem um plano de carreira, você tem assistência para a sua família e, depois, tem promessas de emprego, tem várias regalias para voltar porque ninguém quer mais fazer esse trabalho. Então, não é mais serviço militar. É um emprego como outro qualquer. O trabalho de polícia que é feito no Oriente Médio na guerra americana é um trabalho. Bom, sobre isso, nos EUA e na Europa, tem uma biblioteca já escrita sobre essa revolução gerencial que mudou a ideia de forças armadas, de guerra, de combate. Tudo que você possa imaginar. Bom, reduz isso e chegamos à Polícia Militar brasileira. O que significa? Ela funciona como? Ela reprime,

ela mata, ela estropia, ela esculacha, ela desmoraliza, mas isso é trabalho. Onde é que entra o zelo e a prescrição? Toda vez que tem manifestação (não sei se vocês cheiram bastante lacrimogêneo), vem sempre o bobo alegre de plantão - bobo alegre, não: bobo sinistro - declarar que se cumpriram os protocolos. Mas como cumprir o protocolo? Você calcula os centímetros cúbicos de gás de pimenta pela periculosidade da ofensa... O que é cumprir o protocolo? O que é ter zelo nesse cumprimento? Não mutilar? Não arrebentar? Não estropiar? Nas execuções sumárias, que constam nos BOs como prisão seguida de morte, aquilo foi excesso de zelo? Você abordou como? O que significa fazer a repressão entendida como trabalho? É claro que, para um PM, aquilo é um trabalho. Assim, se fosse adaptar o argumento dessas teorias mencionadas, eu diria o seguinte: não dá para dissociar a repressão do trabalho. Portanto, o problema real guando nós – a esquerda – começamos a criticar, ou falamos da militarização da polícia, ou do comportamento da PM, é que nós esquecemos que o foco é a polícia como trabalho, e não a repressão. Não é que são fascistas, ou cripto-fascistas, que o comando é fascista ou não. O fato é que aquela repressão, aquela violência, aquela brutalidade é encarada como um trabalho, um trabalho como outro qualquer e, portanto, o fato é que o trabalho já está brutalizado. Esse é o problema! Eu vou lá ver como é que funciona isso, mas onde é que eu entro? Bato lá na Academia Tobias de Aguiar pra conversar, o coronel me despacha em meia hora. Aí sim pode ser que a comparação com o Terceiro Reich ou coisas semelhantes proceda, e é só assim que pode funcionar, porque não é fácil para uma pessoa, mesmo que seja um perverso (mas aí já é psicopatia e não interessa), bater e arrebentar com outras pessoas. Você imagina o tipo de violência que uma pessoa deve se autoinfligir para despejar esse tipo de violência extrema em um indivíduo qualquer. Então, ele só pode suportar esse sofrimento. Em última instância, eles se arrebentam, eles se suicidam, eles ficam doentes, eles ficam estressados e isso aumenta a violência, obviamente. Eles só podem encarar e suportar isso se eles encararem aquilo como um trabalho. "Tô fazendo um trabalho, esse trabalho sujo que a sociedade me pede. Pede por quê? Porque eu sou sujo. Eu sou proleta, eu sou negro, eu sou isso, sou aquilo, tô arrebentado, e pedem pra eu fazer isso. Assim, meu zelo é fazer esse trabalho o melhor possível, matar mais. Não porque eu tenha metas pra matar, não é só isso, seria simples demais. Mas eu só posso aguentar essa atividade atroz se eu encaro essa desgraça como um trabalho". Isso é que torna possível essa organização coletiva da violência que é exercida nesse genocídio que está acontecendo no Brasil. Então, você imagina que as pessoas são tocadas por isso. Não porque elas são perversas, autoritárias,

fascistas. O problema é como está sendo organizado o mercado de trabalho cada vez mais atroz e precário no país e no mundo atualmente. Então você está reprimindo uma população que é descartável. Eles não estão defendendo a propriedade coisa nenhuma. Como a maior parte é fruto de assalto e drogas, significa o quê? Que você pega na mão do fulano que está roubando uma coisa ou está passando uma droga, e é isso. Você só está fazendo isso. Não está defendendo patrimônio de ninguém, nem propriedade, não precisa disso. Esse é o trabalho que você está fazendo. Então você tem que fazer esse trabalho como? Aí começa a ter as ramificações, esse tipo de ofício, mas é trabalho, é encarado como trabalho. O trabalho tem esse lado negro de fazer com que você justifique o horror, o que é a pior coisa que se pode fazer, porque você está cumprindo zelosamente... Você aprende. Daí um certo momento vira, entra na sua rotina. Só que essa rotina, depois, te cobra um preço. Alguns meses depois você desaba, desaba e vai para as clínicas da PM, que ninguém consegue penetrar. Como é que eles fazem terapia? Como é que é? De vez em quando aparece uma ou outra coisinha aí, uns caras que entram lá, porque eles estão arrebentados, e como eles estão arrebentados, eles barbarizam ainda mais. Então não é desmilitarizar. A militarização é apenas uma das "n" rotinas pra você internalizar esse tipo de zelo com o seu trabalho, que é atroz.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: A partir do instrumental teórico que você utiliza em O Novo Tempo do Mundo, você acha que as manifestações posteriores a Junho de 2013, contra o PT e contra todos os corruptos, se encaixam no modelo de "uma paradoxal insurgência dentro da ordem"? A questão da repressão e do Estado de exceção permitem estabelecer uma correlação entre as manifestações de Junho de 2013, os protestos subsequentes e o processo de impeachment? A partir do diagnóstico do Novo Tempo do Mundo, quais seriam as possibilidades de emancipação atualmente? E quais seriam, também, as saídas para uma esquerda crítica na "era das expectativas decrescentes"? E será que a gente, também, na nossa gramática política de esquerda, deveria repensar concepções como Reforma, Revolução...?

PAULO ARANTES: Bom, vamos ponto por ponto. Vamos recordar, senão eu não vou lembrar de tudo. Vocês fizeram umas dez perguntas aí, comprimidinhas... Então, o primeiro ponto: Junho e...?

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: E as manifestações subsequentes contra o PT...

PAULO ARANTES: Isso... Se Junho é o epicentro desse terremoto que jogou a esquerda, petismo, lulismo na lata do lixo? Foi isso que aconteceu de fato, né? Bom, eu acho que precipitou. Digamos: Junho é o primeiro sintoma de que alguma coisa tinha acabado, se esgotado. Não quero fazer nenhum tipo de correlação – processo econômico com manifestação política, cultural, social... Não é assim tão simples, mas Junho acho que surpreendeu todo mundo. Eu digo isso lá no texto; os meus jovens amigos do MPL [Movimento Passe Livre] não me convencem de que aquilo estava planejado para acontecer daquela maneira. Ninguém nesse país imaginava que uma campanha para revogação de um aumento de tarifa colocasse milhões de pessoas na rua durante semanas a fio. Isso não estava escrito em lugar nenhum. Então, essa coisa surpreendente tem... Nenhuma teoria, retrospectivamente, justificou isso que eu tenha notado até agora. Portanto, alguma coisa rachou lá embaixo. A gente não sabe exatamente o que é. Chamar isso de "insurgência", eu uso um pouco, mas abusando... É uma maneira de falar para, digamos, contrastar. O Lula tinha saído com 80% de aprovação depois de oito anos. Não era pelo carisma, era porque, de fato, havia uma espécie de sentimento de que as coisas funcionavam, por mais extravagantes que possam ter sido os motivos de aprovação, que são dos mais banais até os mais estereotipados. De qualquer maneira, a sensação é de que havia uma espécie de unanimidade, de pacificação. A esquerda propriamente dita era um gueto, estava falando sozinha, mas sabia que havia um mal-estar no subterrâneo da sociedade. O fato de o Brasil estar se encaixando em um contexto internacional específico fazia com que aumentasse esse sofrimento social por causa dessa mobilização pelo trabalho precário. Então, nós desconfiávamos que alguma coisa fermentava lá embaixo, mas nós falávamos para as paredes.

O MPL, no caso, vai dizer: "mas nós não falávamos para as paredes, nós sabíamos que havia um mal-estar profundo no transporte coletivo, na circulação das pessoas em uma cidade como São Paulo, e que em certo momento isso ia explodir". É... Sabiam e não sabiam. Enfim, sabiam, mas não imaginavam que tinha essas proporções. Então, a sensação era de que a pacificação, que vem desde a transição da ditadura para os dias de hoje, tinha se intensificado com o lulismo, isto é, o campo popular não era tão feio quanto parecia e, portanto, podia perfeitamente ser integrado no establishment brasileiro de poder que nenhum terremoto aconteceria. Isso o Lula tinha garantido. Tinha coincidido com a explosão de commodities. A estratégia de consumo, crédito e commodities tinha funcionado bem. Com uma aprovação de 80%, ninguém mete a mão nisso! Ninguém desestabiliza, nem que quisesse.

Para culminar nesse estado de apoteose mental, havia uma espécie de consenso na esquerda da qual eu descendo, a assim chamada tradição crítica

brasileira, os teóricos da formação de uma sociedade nacional do trabalho, que se sentiram, assim, justificados. Aquilo que fora interrompido brutalmente em 1964 teria, afinal, sido retomado no momento em que o campo popular se estruturou, se exprimiu politicamente e foi administrado por um líder carismático, que aplicou sabiamente as políticas recomendadas por vários organismos multilaterais, a começar pelo Banco Mundial — Bolsa Família não é invenção local, é programa do Banco Mundial.

Como é que você governa uma população que está sendo descartada pela autonomização total do processo econômico? Isso aqui gerou um experimento social interessante, porque o capitalismo hoje é para poucos. Essa massa sobrante foi muito bem administrada ao longo dos oito ou, digamos, quase doze anos do lulismo. Então, estava todo mundo satisfeito, de banqueiro a empreiteira. O resto é picuinha partidária de gente que ficou longe da rapadura todos esses anos.

Até então, pobre votava na oligarquia. O Lula rompeu com isso. Foi o primeiro desde Getúlio. Ao se romper com isso, ganha-se eleição. A menos que se acabe com essa história de eleição. Já deu para o gasto. Encerramos essa história de eleição e pronto. Eles achavam e continuam achando — e o PT também achava isso — que a crise era conjuntural. Você faz um ajuste — eles iam fazer um ajuste, os meus amigos do PT sabiam que eles iam fazer isso, não houve estelionato — e resolve. Houve estelionato porque enganaram a população. Nesse sentido, sim. Mas todo mundo sabia que eles iam aplicar esse troço que fizeram depois, que os tucanos iam fazer. Que havia cacife suficiente para se fazer um regime de austeridade "à la grega" se fosse o caso, e que depois se retomava porque o país não é pobre. Retomava-se e, portanto, ganhava-se a eleição em 2018. Isso era uma ideia insuportável. Eles acreditavam que isso ia acontecer, então interromperam nesse momento. A essência do golpe é praticamente essa.

Quer dizer, eles acreditavam nessa ficção de que você retoma mais adiante e que, portanto, essa crise é passageira, temporária, e que mais adiante você volta ao patamar anterior. Pura ilusão. A coisa se desintegrou um pouco mais. Está barbarizando mais ainda. Esse mal-estar lá de baixo começa a aflorar em Junho de 2013, e o preço que está sendo pago é muito alto. Há uma enganação que faz com que as pessoas se mobilizem na rua por reivindicações básicas, por serviço público. Ela tem ares de insurgência, porém, na verdade, é a reivindicação mais conformista possível. Saúde, escola, transporte e assim por diante. Não tem nada de revolução. Isso não é revolução, não é insurgência, não é subversão. Mas é tal que é insuportável. Então, Junho precipita isso e coincide com a crise econômica propriamente dita.

Portanto, mesmo com o PIB crescente, isso mostra essa sensação de desamparo, abandono, desleixo e, sobretudo, de decepção. Uma das boas teorias desse tipo de reversão de expectativas é a seguinte: a pacificação lulista, o que é? É dizer também que a solução é a do mercado. Só que a novidade do lulismo é que nós vamos colocar vocês, que estão fora, dentro. Não só com programas ditos assistenciais, mas com crédito consignado, valorização do salário mínimo e assim por diante. Lula sempre disse isso: nunca enganou ninguém. Só a nós, a esquerda, que queríamos nos enganar. Vão lá nos documentos de fundação do PT. Ele diz assim: "eu quero, pura e simplesmente, como líder sindical, que a classe trabalhadora do Brasil tenha uma presença política equivalente, ou compatível, ou que corresponda à sua presença social e econômica, portanto, ter um partido que participe do poder. O que foi interditado na ditadura. A ditadura criou o nosso poder social e econômico, criou a região proletária do ABC. Mas nós ainda não dispomos do correspondente político dessa nova força social. Eu simplesmente estou aqui para anunciar que nada mais se fará no país sem que se ouça a voz politicamente organizada da classe trabalhadora. Não é revolução, não é socialismo, não é nada disso. No máximo nem poderia ser um Estado Social, um 'Welfare' europeu, porque isso também já está fora de cogitação em qualquer lugar do mundo". E ele fez isso e, ao cumprir isso, o recado foi entendido. Daí a adesão, o famoso realinhamento eleitoral. O que se entendeu do outro lado? O homem está cumprindo o prometido, está multiplicando os canais de acesso a esses bens públicos através do consumo. O Estado está quebrado, mesmo, então não vai mais haver um Estado Social europeu. Não tem nem na Europa, imagine aqui.

De modo que a mensagem foi esta: o Estado não pode mais ser um provedor universal, não há mais condições. Mas o mercado pode, desde que você chegue a ele, e você chegará através do emprego, mesmo que seja uma ocupação muito reles, lá embaixo, mas também através de uma rede de transferências monetárias diretas etc. Tudo está privatizado, mas vocês terão acesso a esses bens privatizados, que eram antigamente públicos. Acontece que isso não se realiza mais. Essa mágica é uma mágica besta, mas funcionou como um milagre social, porque o Brasil já estava partido. Essa saída de emergência funcionou como um experimento social provisório porque as pessoas se sentiram mais ou menos contempladas, quer dizer, "estão olhando por nós agora, temos um lugar ao sol" – mais ou menos isso. Só que isso é "Aquiles e a tartaruga", pois não alcança nunca o plano de saúde, o transporte está sempre um pouco além, eles não conseguem comprar como a classe média propriamente dita compra. Por isso, quando a meninada saiu para fazer pesquisas nas manifestações, até mesmo coxinhas pré-impeachment davam 80, 90% de "nós queremos serviços públicos, universais, gratuitos e fornecidos pelo Estado. Como não há, nós recorremos ao

mercado, mas nós gostaríamos de não ter que recorrer ao mercado, porque não dá, não estamos aguentando, também estamos morrendo na fila do hospital".

Veja, esse sonho que começou a se romper em Junho é um sonho rebaixado, ao contrário do sonho do Getúlio Vargas. A comparação com o Vargas, neste momento, é pertinente. O que o Vargas fez? O mundo do trabalho será o mundo da cidadania política também. Como é que o Vargas fez isso? O Vargas fez um milagre perverso: ele fez com que a população se tornasse fiel e leal a um Estado que sempre matou no Brasil. Desde o Império, o Estado mata, extermina, quando não recruta para o Exército à força. A relação dele com a população é antagônica. O Getúlio virou isso. Um Estado paternal vai oferecer para as camadas que estão lá embaixo o passaporte para alguns direitos, que é a Carteira de Trabalho. Então, se você entra numa profissão regulada e tem a sua carteira de trabalho, você terá acesso a alguns direitos, como proteção social, aposentadoria, pensão.

Porém, isso foi feito somente para algumas categorias de trabalhadores urbanos. Oras, o que é que o Getúlio fez? Ele fez o seguinte: até então, o lado mais brutal da vida social brasileira era um embate entre proprietários e não proprietários. E, no Brasil, se você toca na propriedade — não só no Brasil — o homem vira bicho. Daí a brutalidade da luta de classes no país. A possibilidade de você escapar dessa carnificina ou desse rebaixamento social sem redenção é a de você se assalariar. Então, o assalariamento capitalista propriamente dito passa a ser uma tábua de salvação e essa tábua de salvação está registrada na Carteira de Trabalho. Ali você tem a consolidação das leis do trabalho, a CLT, essa miragem na memória popular. É a única maneira que você tem, não sendo proprietário, de não ser automaticamente pisoteado.

Vem, assim, da Era Vargas essa utopia de redenção social pela carteira assinada. O Getúlio era isso e, precisamente com essa miragem, desarmava toda a oposição da esquerda socialista, anticapitalista, cujo discurso ia na contramão da subordinação pelo assalariamento, entendido como alienação e exploração. Vargas martelava o extremo oposto: "não, o assalariamento é a redenção e, portanto, a meta é a sociedade dos trabalhadores legalizados".

Quando o Lula chegou, quando o petismo chegou, essa sociedade do trabalho, em termos estruturais no capitalismo contemporâneo, já tinha ido para o brejo. Não há milagre que faça a reconstituição ou a constituição de uma sociedade do trabalho no Brasil, ou uma sociedade salarial tal como existe, ou existiu, na Europa no pós-guerra. Então, intuitivamente, doutrinas à parte, sabia-se que isso não era mais possível, não tinha mais como fazer isso.

O que é que se fez então? Você "inclui", sabe-se lá onde, pelo consumo, pelo crédito, quando o dinheiro das *commodities* começou a chover na horta, enquanto o Brasil se desindustrializava. Pouco importava. O que importava

é que estava chovendo dinheiro. Então, você podia multiplicar empregos de dois salários mínimos no máximo, alavancando as pessoas numa espécie de falso pleno emprego. Com todo mundo empregado, ia se chegar ao mundo dos direitos anunciados pela Constituição de 88.

Portanto, em relação ao Vargas, é um rebaixamento geral, mas é um rebaixamento não por perversidade ou por miopia política e ideológica. É por saber que essa é a única via de você segurar, por mais uma geração, no máximo, a desagregação social galopante que vinha desde a crise da dívida, da década de oitenta. Essa engenharia os petistas fizeram. Não era isso que eles pensavam lá atrás. No máximo, estabelecer-se de vez entre os donos do poder como parceiros confiáveis, até na alternância eleitoral as usual. Até hoje não se sabe, é um mistério, por que a burguesia brasileira, para falar em termos clássicos, recusou a internacionalização do capitalismo brasileiro que o lulismo estava lhe oferecendo e ofereceu com algum sucesso. A expansão dos negócios brasileiros, as multinacionais brasileiras pela América Latina, pela África, estava indo bem. Num certo momento, quando o cobertor começou a encurtar, teriam que fazer uma reforma e retomar mais adiante. Recusaram! Até agora ninguém explicou, ninguém estava perdendo nada...

Mas, enfim, Junho é isso. Junho é simplesmente a implosão desse sonho amesquinhado. O horizonte do desejo (Wanderley Guilherme) tinha sido rebaixado a este ponto: o horizonte de um crediário. Quando o Lula disse "eu quero que o Brasil seja uma imensa Casas Bahia", ele estava pensando exatamente isso. Do ponto de vista sociológico, é impecável. Por que a classe dominante recusou a possibilidade de transformar o país numa imensa Casas Bahia? Porque estava funcionando! As pessoas estavam ali, mais ou menos acomodadas, sofrendo, mas estavam indo. E era uma engenharia social complexa, bem feita, bem articulada e bem gerida.

Os que estão aí não têm condições, nem os que virão depois terão mais condições. Porque aí detonou geral. Agora é gangue mesmo, administração direta das empresas. Não tem mais intermediário. O que já era capitalismo de cupinchas entornou de vez. É o inominável que se está vendo agora. As privatizações selvagens em curso são só isso mesmo: selvageria, predação direta.

Dizer que, veja só, o que era o discurso dito da esquerda no sentido convencional, histórico ou biográfico, que isso era um projeto emancipatório... Tenha paciência! Dizer que o Bolsa Família é emancipatório!? Ele é uma outra coisa que nós não sabemos definir ainda. Tem gente estudando, tentando definir. O que significa, para o universo de pobrezas e de carências terríveis, respirar? Respirar com uns trocados, sair do sufoco? Porque o dinheiro faz com que você quebre por um momento a sensação de penúria e de você estar sendo sufocado.

Isso provoca uma sensação de alívio social muito grande. Não tem nada a ver com a emancipação. É alguém que entra numa emergência, num pronto-socorro, arrebentado e mal atendido. Não tem nada que pague isso. O equivalente social disso é consagração política mesmo. Passar a dor imediata é o que importa. O que conta é isso mesmo e estava funcionando, mas isso é uma saída de emergência, não é projeto de nada. Esse que é o problema. Não tendo mais horizonte, o mero reconhecimento social pelo dinheiro pode explodir a qualquer momento.

Então, a emancipação, com aspas ou sem aspas, significa apenas isto: não queremos mais ser governados dessa maneira! É isso. Como seremos? Ninguém sabe. O que é inacreditável e assustador, do meu ponto de vista pelo menos, é que a casta dominante, junto com esses novos sócios, que eles haviam tolerado nos últimos quinze anos, deu um tiro no pé! É claro que tinha que ter feito um remanejamento. Era necessário porque, novamente, as coisas baixaram no plano mundial. Eles iam fazer isso. Sem saber o que estavam fazendo, os golpistas deram um cavalo de pau e detonaram o negócio.

Isso aqui não vai durar - chegar a 2018 é apenas uma data de crediário. Você imagina o que vai estar isso aqui daqui um ano. Tem mais de mil escolas ocupadas. Você está sublevando secundaristas, então, aonde nós chegamos?! Para nós é ótimo a moçada estar fazendo isso, levantando um pouco a cabeça: não é assim, ponto! Mas também não é revolução. Quando eu falo "a escola é nossa", alto lá! A escola é nossa em que sentido? "As fábricas de cultura que foram paralisadas em São Paulo são nossas"! Nossas aqui do pedaço, da quebrada. Faz uma risca no chão, daqui não passa! Então, nós queremos voltar ao que era antes. Nosso é nosso! Então, "a escola é nossa" é ambíguo. Pouco importa, tudo é ambíguo, mas, enfim, já é alguma coisa. Vamos pensar que é uma perspectiva, digamos: é promissor, é alentador, mas é um fim de linha. Mas está assim no mundo inteiro. O fim de linha não é só nosso, não. Tem sublevação secundarista no Chile, na França e por aí vai. Na Inglaterra, na Itália, está todo o mundo nisso também. Então você vê: a distinção entre reforma e revolução foi para o brejo. Você tem motins! Na verdade, são meninos e meninas de quatorze, quinze e dezesseis anos. Estão amotinados. É como rebelião em cadeia, mutatis mutandis. Por isso que vai lá a polícia, vão lá os secretários e algemam, porque só sabem fazer isso: gestão armada das turbulências sociais.

Mas, claro, tem democracia interna, tem uma autonomia funcionando ali durante algumas horas, alguns dias ou semanas. Funciona alguma coisa que parece autonomia e, portanto, liberdade e democracia. A gente sabe que ela é provisória, que vai ser sufocada e que tem fôlego curto, porque é o "nosso" sendo só nosso, não envolvendo mais ninguém. Acabou. Mas não é por causa disso que você não vai fazer. Tem que lutar.



Dossiê: gênero e raça

A construção do olhar de intérprete: o ensaísmo crítico de Gilda de Mello e Souza

Bárbara Luísa Pires

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar alguns aspectos da produção ensaística de Gilda de Mello e Souza (1919–2005). Tentaremos, neste artigo, traçar um esboço referenciado no contexto da trajetória intelectual da autora que, estruturada no ensaísmo crítico, estabeleceu um método de escrita livre e original no campo das artes, da estética e do pensamento social. Acreditamos que o programa e a metodologia presentes nos ensaios de Gilda propõem um programa crítico interdisciplinar que envolve uma análise estética e sociológica dos autores e artistas que a crítica toma como objeto. Para dar base a esse argumento, o artigo buscará, num segundo momento, compreender o olhar crítico com que Gilda analisa alguns aspectos dos processos sociais no Brasil e constrói um tipo particular de análise interpretativa da cultura e da sociedade brasileiras.

Palavras-chave: Gilda de Mello e Souza — Ensaísmo — Crítica — Estética — Pensamento social brasileiro.

Gilda de Mello e Souza (24.03.1919–25.12.2005), em solteira Gilda de Moraes Rocha, reconhecida como grande expressão da intelectualidade brasileira, marca sua trajetória no ensaísmo através de um ponto de vista crítico. Percorreu diversas áreas nos campos da estética e da sociologia, dedicando-se ao longo de sua trajetória intelectual ao estudo das formas, da arte e da sociedade brasileiras. Publicou livros e ensaios sobre moda, literatura, artes plásticas, cinema, música, dança e teatro. Ingressou no ano de 1937 em uma das primeiras turmas da recém-fundada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), na cidade de São Paulo. Em 1954, transferiu-se, a convite de João Cruz Costa, para fundar e ocupar a cadeira de Estética no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, do qual foi diretora de 1969 a 1972, tendo fundado a revista *Discurso*. Recebeu em 1999 o título de professora emérita da FFLCH/USP.

Descendentes de uma família de agricultores da cidade de Araraquara – sediada no interior da capital paulista –, Gilda e os quatro irmãos nasceram na capital e frequentaram-na desde cedo, embora seu "saber iniciático" tenha ocorrido na fazenda Santa Isabel, onde passaram parte da infância¹. Por motivos de estudo, aos doze anos de idade Gilda muda-se de Araraquara para a cidade de São Paulo, onde viveria em companhia da tia-avó e madrinha Maria Luísa Leite Moraes de Andrade (1859–1948) – a "Vovó Iaiá" – e do primo Mário de Andrade (1893–1945), na casa da rua Lopes Chaves no bairro da Barra Funda, no período que vai do ano de 1931 até 1943, quando se casou. A transição entre a fazenda e o período em que viveu na companhia do primo Mário de Andrade permite-nos esboçar, através de entrevistas e depoimentos concedidos pela autora, o retrato cotidiano do vivido como dimensão sociológica, em que o contexto familiar e doméstico se traduz em índice constitutivo de sua formação.

A casa de sua tia-avó abrigou sucessivas gerações da família, servindo de ligação entre o campo e a capital. A atmosfera da casa era ordenada por um duplo movimento de hábitos e de gênero que se desdobrava na sua divisão geográfica. De um lado, os hábitos interioranos mantidos pelos mais velhos e ainda vivos na rotina doméstica; do outro, a atmosfera do novo e

I Em entrevista inédita concedida a Augusto Massi no ano de 1993, a autora afirma que a oscilação entre esses dois mundos foi decisiva para ela constituir uma forma própria de percepção das coisas, muito afinada com o "saber de caçador" (Cf. GINZBURG, 1989) oferecido pelo campo, pelas brincadeiras, pelo convívio com o mundo rústico (GALVÃO, 2014, p. 90).

do moderno. O primeiro andar da casa era marcado pelo ambiente preponderantemente feminino, ocupado pelas funções domésticas e por sermões familiares acompanhados do bordado e do tricô. Já no segundo andar, começava outra realidade, tendo como polo oposto o universo masculino, a presença renovadora do primo Mário sempre junto de seus livros, quadros modernistas e decorações marajoaras que ele havia trazido da Amazônia. Esse espaço heterogêneo que recepcionou a chegada da autora a São Paulo é marcado pela memória dos costumes e detalhes do ambiente doméstico, tema tão caro a seus ensaios:

Era uma casa que tinha uma relação muito peculiar com os objetos, com o mundo exterior, com os amigos, com os horários, com a religião. [...]. Nós éramos provavelmente insubordinas, mas ali encontramos no horário e na rotina, nos hábitos da casa, e eu, que era muito dócil entrei, inclusive, nos ensinamentos da casa. Aprendi tudo ali: aprendi a coser, pregar o botão, a fazer caseado, a pontear meia, a passar minha roupa, e lucrei enormemente. E, por outro lado, de vez em quando, Mário descia e ia ver o que eu estava lendo e dizia: "Isso é bobagem, larga disso, leia outra coisa" (GALVÃO, 2014, p. 65).

Além dos contrastes, geograficamente demarcados, entre o "mundo do aprendizado doméstico feminino" e o "mundo extraordinário dos livros" que estava representado na figura de Mário de Andrade, havia o contraste entre o "mundo rural" e o "mundo urbano". A composição da casa representava uma disputa simbólica entre o antigo estilo patriarcal e a emergência do novo, o jogo de oposições e de duplos que irão compor as imagens antitéticas tão trabalhadas posteriormente pela autora.

Os textos que Gilda dedica ao primo Mário evidenciam essa relação próxima que os dois autores estabeleceram nesses anos de convívio; para além de uma ligação familiar, revelam um índice de cumplicidade entre as obras dos dois autores, tanto no estilo, quanto na temática (PRADO JÚNIOR, 2006, p. 10). Posteriormente, ao término dos estudos secundários, devido à convivência intensa com os livros, Gilda interessou-se pelas letras, almejando a carreira de escritora de ficção. Entretanto, Mário de Andrade aconselhou a prima a ingressar no curso de filosofia da Universidade de São Paulo, pois ela precisava primeiro "se cultivar" (GALVÃO, 2014, p. 49). Mesmo que a vida acadêmica não se configurasse na época como uma vocação feminina, era pelo menos um caminho plausível rumo à carreira de escritora. Naquele período, a escolha profissional era incerta e, em meio a

dúvidas vocacionais, Gilda de Mello e Souza optou por escolher um destino diferente do da maioria das mulheres de sua geração².

No ano de 1937, após ingressar na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Gilda – uma das primeiras mulheres a estudar na faculdade – foi aluna e discípula dos professores da "missão francesa": Roger Bastide, Jean Maugüé e Claude Lévi-Strauss.³ Nas décadas de 1930 e 1940, a formação intelectual na cidade se apresentava como um prognóstico do espaço urbano em ebulição. Esse contexto no qual Gilda de Mello e Souza encontrava-se inserida representa uma peça chave na construção de sua trajetória intelectual. Gilda relembra que "a faculdade foi para nós [mulheres], naqueles primeiros tempos, não apenas a oportunidade admirável de iniciação cultural, mas o momento grave de alteração do estabelecido" (BLAY; LANG, 2005, p. 63)4. A consolidação institucional acadêmica da Universidade de São Paulo e da Faculdade de Filosofia, no ano de 1934, impulsionou a constituição de elementos decisivos para a construção de um novo espaço de sociabilidade urbana, alterando as respostas do trabalho intelectual e criando o substrato de uma nova experiência social e intelectual da inteligência brasileira (ARRUDA, 2015; MICELI, 2001; PONTES, 1998).

A análise de constituição desse novo espaço e da criação de um novo modelo intelectual para o país, contextos nos quais a autora estava inserida, devia-se muito à presença estrangeira dos professores franceses Lévi-Strauss, Jean Maugüé e Roger Bastide. Eles foram motivadores do interesse de Gilda pelos temas da arte e da estética, além de realizar e incentivar trabalhos decisivos sobre a formação da sociedade e da cultura brasileiras, por meio da nova modalidade de trabalho intelectual em termos acadêmicos. Nos cursos regulares oferecidos pelos mestres franceses, os estudantes entravam em contato com bibliografias clássicas e modernas advindas da formação intelectual

² Em textos de cunho autobiográfico, Gilda afirma que naquela época ela não sabia exatamente o que queria ser, mas sabia "o que não queria ser". A autora fazia referência ao destino da maioria das mulheres de sua geração, o de ser "mãe de família"; "Com certeza eu não quis ser como as outras mulheres, preferi me realizar como um homem. (GALVÃO, 2014, p. 50-51).

³ Na primeira fase da missão francesa, destacamos os docentes que integraram a área de história como Jean Gagé e Fernand Braudel; os cientistas sociais Paul Arbousse-Bastide, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide e George Gurvitch; e na filosofia, Jean Magué. Os professores franceses apresentavam para as ciências sociais a possibilidade de especialização a partir de um novo programa de trabalho intelectual, tornando-se decisivos para a formação das primeiras turmas da Faculdade de Filosofia (ARANTES, 1994; PEIXOTO, 1988).

⁴ Para uma análise sobre o processo de institucionalização das ciências sociais em São Paulo, privilegiando o entrelaçamento entre disputas acadêmicas e assimetrias de gênero, cf. PINHEIRO, 2016.

estrangeira, entretanto o aprendizado se efetivava na convivência próxima entre os professores e os alunos, extrapolando os limites das salas universitárias. Segundo a própria autora, o convívio "não era só entre professores e alunos, mas entre colegas". As "pequenas brechas" dos intervalos no período das aulas eram oportunidades de convívio (GALVÃO, 2014, p. 37).

Na universidade, além da participação ativa no Grupo Universitário de Teatro (GUT) (1943–1947), Gilda de Mello e Souza fez parte de um círculo de intelectuais formado por jovens estudantes da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras. O grupo era composto, dentre outros, por Antonio Candido de Mello e Souza, Lourival Gomes Machado, Paulo Emilio Salles Gomes, Décio de Almeida Prado e Ruy Coelho. Esses integrantes formariam o núcleo básico do grupo que criou e editou a revista Clima (1941–1944)⁵, uma plataforma que divulgou as produções intelectuais dessa nova geração. A revista, "primeiro produto coletivo da Faculdade de Filosofia", é considerada um importante meio atualizador do pensamento crítico e cultural na cidade de São Paulo, e um marco na vida cultural paulistana, pois representou uma nova modalidade de trabalho intelectual feita pela crítica aplicada às diversas áreas da cultura. 6

Em uma aula inaugural proferida no ano de 1972, Gilda de Mello e Souza destaca e relembra a importância desses professores para a formação de sua geração. Segundo a autora, Lévi-Strauss e Maugüé concebiam e representavam a estética sob o signo da representatividade, do classicismo e da racionalidade, estando ligados a uma estética tradicional, a estética "rica", europeia. Já Roger Bastide, um "brasileiro em potencial", estaria voltado para o país que o acolheu, produzindo estudos sobre o barroco mineiro e sobre a estética afrobrasileira. Para a autora, Bastide estaria em posição oposta à de Lévi-Strauss ou Maugüé, sendo representante da "estética pobre", voltada para os fatos do

⁵ Na revista Clima, Gilda se lança como ficcionista: são quatro os contos publicados, sendo três na Clima, escritos durante sua breve carreira ficcional. Em 1941, na revista de nº 1, publica seu primeiro conto sob o título "Week-end com Teresinha" e em dezembro publica "Armando deu no macaco". É de 1943 "Rosa Pasmada". Além dos contos publicados, Gilda de Mello e Souza não ficaria com uma seção fixa da revista, mas participaria de forma intensa de sua feitura, revezando as seções, além de ser a ponte de ligação entre os demais integrantes de Clima e o escritor Mário de Andrade, que também publicou na revista um texto de abertura — "Elegia de abril" (PONTES, 1998, p. 126-127). Para um estudo mais aprofundado do assunto, cf. MICELI; MATTOS, 2007, p. 123-138 e ARÊAS, 1996, p. 19-32.

⁶ A história intelectual e cultural da capital paulista, no decorrer dos anos 1940 e 1950, não é inteligível sem o rastreamento da presença, da trajetória e da atuação desses outrora jovens em início de carreira (PONTES, 1998, p. 64-65).

cotidiano que compõem o foro de nossa vida social, mas acima de tudo a cultura brasileira⁷ (SOUZA, 2009, p. 9-43).

Para Roger Bastide, o texto seria um feixe de significados e sinais que, se forem válidos, justificam o interesse do estudo crítico e sociológico. Além da pesquisa acerca dos fenômenos da cultura afro-brasileira, Bastide transitou por uma grande variedade de temas associados à relação entre arte e sociedade, dos quais Gilda viria a se aproximar. Nesse sentido, sugerimos que Gilda de Mello e Souza, ao nuançar essas duas concepções estéticas, a "rica" e a "pobre", que apreendeu nas aulas dos mestres franceses, opta por tencionar a segunda em relação à primeira, relacionando-as à sociedade e construindo as bases de sua "sociologia estética"8, ou seja, de seu esforço crítico de revelar a correlação entre as formas estéticas e as formas sociais no contexto brasileiro. Gilda foi assistente de Roger Bastide na cadeira de Sociologia I por dez anos, até defender sua tese de doutorado no ano de 1950. Para a tese, Gilda escolhe um tema fora do esquadro acadêmico daquele momento - a moda -, se comparado aos demais temas de estudo abordados pela sociologia do período, com uma forma de escrita que também não se enquadrava no "rigor científico" da escrita acadêmica, o ensaio. 9 Moda no século XIX foi publicado em 1951 na Revista do Museu Paulista e republicado sob o título O espírito das roupas (1987), 10 sendo necessários trinta anos e um novo contexto intelectual para o reconhecimento da importância e da atualidade da tese.

Ao escolher um tema e uma metodologia diferenciados, Gilda de Mello e Souza direciona o olhar sociológico-estético para um objeto que aparentemente não assumia grande importância, tomando a moda não apenas como objeto analítico, mas como forma social e como linguagem simbólica, encontrando na vestimenta um objeto ilustrativo e operativo dos antagonismos das relações de classe e das oposições de gênero. A tese possui uma importância

⁷ Aula "inaugural e terminal", como a própria autora se refere, pois marca o começo e o fim de sua carreira na faculdade. Ao apresentar os professores franceses, Gilda discorre sobre a própria formação do momento histórico de que foi testemunha, protagonista e remanescente.

⁸ Para Bastide (2006, p. 298), a sociologia estética é uma nova maneira de interpretação sociológica: "definimos a sociologia estética como estudo das correlações entre as formas sociais e as formas estéticas". Desdobramentos dos problemas e asserções da sociologia estética em sua obra Arte e sociedade (1979), traduzida por Gilda, irão resultar na tese de doutoramento da autora A moda no século XIX (1950).

⁹ Como demonstra o comentário crítico feito por Florestan Fernandes à tese defendida por Gilda de Mello e Souza: "Poder-se-ia lamentar, porém, a exploração abusiva da liberdade de expressão (a qual não se coaduna com a natureza de um ensaio sociológico) e a falta de fundamentação empírica de algumas das explanações mais sugestivas e importantes" (FERNANDES apud PONTES, 2004, p. 2).

¹⁰ Para um estudo aprofundado sobre a tese A moda no século XIX (1950) de Gilda de Mello e Souza, cf. PONTES, 2004.

precursora ao longo do pensamento crítico de Gilda acerca das relações entre arte e sociedade, pois, para compor seu argumento, se utiliza da literatura, dos jornais e das artes plásticas como fontes metodológicas, ao oferecer um olhar panorâmico das formas da vestimenta que se transfiguram em veículo de análise social, buscando assim compreender as descrições complexas da vida social e de seu processo constituinte¹¹. Na concepção da autora sobre a vestimenta como forma operativa da relação entre o feminino e masculino, ela opta por centrar sua análise na "cultura do feminino" que foi sendo associada, como ela demonstra, como sinônimo da moda:

Abandonada a si mesma, a mulher aplicou aquela curiosidade desassossegada de se encontrar, que o ócio acentuava, no interesse pela moda. Enquanto ao companheiro a sociedade permitia a realização integral da individualidade na profissão, nas ciências ou nas artes, a ela negava os interesses de outro tipo além dos ligados à casa, aos filhos e a sua pessoa. Era como se não tivesse um cérebro, como se o exercício da inteligência tornasse duros os seus traços e lhe empanasse o brilho da virtude (SOUZA, 1987, p. 99).

Ainda sobre a cultura do feminino, a autora disserta sobre a inserção da mulher no "mundo masculino":

Dilacerada entre dois pólos, vivendo simultaneamente em dois mundos, com duas ordens diversas de valores [...] E se na profissão era sempre olhada um pouco como um amador, dentro do seu grupo, onde os valores ainda se relacionavam com a arte de seduzir, representava verdadeiro fracasso. Não é de se espantar que esse dilaceramento tenha levado a mulher ao estado de insegurança e dúvida que perdura até hoje. Pois perdeu o seu elemento mais poderoso de afirmação e ainda não adquiriu aquela confiança em si que séculos de trabalho implantaram no homem (SOUZA, 1987, p. 106).

II "A forma não corresponde a uma preferência arbitrária ou estética, mas é imposta, quer pela tradição, quer pelas condições sociais, o mesmo acontecendo com as cores e com os tecidos, cuja escolha independe do capricho individual, sendo em larga medida sancionada pela sociedade" (SOUZA, 1987, p. 47).

¹² Título que Gilda toma de empréstimo do filósofo alemão Georg Simmel (1858–1918), que também tratou do tema da moda no ensaio "Filosofia da moda", publicado na revista Reihe Moderne Zeitfragen sob o título de "Sobre a psicologia da moda", que data do ano de 1895, sendo citado como referência bibliográfica por Gilda em sua tese.

Sempre atenta aos gestos e ao movimento das vestimentas, sua concepção analítica se realiza em paralelo à mudança da estrutura social. Ao analisar os antagonismos entre as classes sob o prisma da moda, ela observa que "a moda serve a estrutura social acentuando a divisão de classes" (SOUZA, 1987, p. 29), trazendo à tona o problema da mobilidade social e da estratificação. Segundo Gilda, "as classes dirigentes buscam se defender da imitação das classes inferiores, sempre alterando as modas, para não serem copiadas", entretanto o status social pode se dar por meio da incorporação, como cópia, dos costumes e das vestimentas das classes superiores, característica representativa da nascente possibilidade de mobilidade social, pois no século XIX "as classes encontram-se constituídas sob um movimento contínuo de ascensão e descida" (SOUZA, 1987, p. 112)¹³. No último capítulo da tese, que recebe o título de "Mito da borralheira", Gilda adentra no espaço da festa, considerando-o como um lugar privilegiado de análise sociológica, já que ele revela de maneira mais evidente o jogo de ascensão e queda entre as classes.

Aberta ao campo do debate, em 1979 a autora publica sua segunda obra, considerada pela crítica uma referência nos estudos relativos à produção de Mário de Andrade. Em O tupi e o alaúde (2003), Gilda de Mello e Souza interpreta a rapsódia Macunaíma, o herói sem nenhum caráter (ANDRADE, 1928) em três movimentos que elucidam a importância das danças dramáticas brasileiras e do folclore nordestino na composição da obra de Mário de Andrade, mas, sobretudo, o jogo de oposições antiéticas presentes em toda a construção narrativa. Em sua análise, Macunaíma seria uma representação, transfigurada em forma de um jogo de oposições do cruzamento de dois sintagmas inversos e simétricos, da matéria local e da matéria estrangeira (SOUZA, 2003, p. 51)¹⁴. Relembramos, a partir desse ponto, outros ensaios que Gilda de Mello e Souza consagra ao primo e intérprete Mário de Andrade, reunidos na primeira parte de sua obra ensaística, A ideia e o figurado (2005), em que examina, sem perder de vista o itinerário biográfico do autor, sua obra – poética, programática, estética –, seu trabalho de colecionador de obras de arte e suas formulações

¹³ Sobre a questão da mobilidade social, Gilda toma como referência, por exemplo, a obra Sobrados e mucambos (1936) do ensaísta brasileiro Gilberto Freyre (1900–1987) e o romance Ilusões perdidas (1837) do francês Honoré de Balzac (1799–1850), demonstrando a complexa abordagem da autora diante da eleição e do manuseio de diversas fontes heterogêneas entre si, mas que a auxiliaram a elucidar, a partir do detalhe, uma questão central sob o tema da estratificação social.

¹⁴ A obra *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma* é uma resposta crítica de um diálogo que Gilda trava com a obra do escritor brasileiro Haroldo de Campos (1929–2003) *Morfologia de Macunaíma* (1973), sugerindo alguns debates e avanços em relação à leitura proposta pelo autor.

teóricas e interpretativas acerca da cultura brasileira. Os múltiplos níveis e linhas analíticas presentes nesses textos somam-se à cumplicidade e possível continuidade entre as obras da própria autora e as de Mário.¹⁵

Ao seguirmos as pistas e os indícios deixados por Gilda de Mello e Souza não podemos deixar de elucidar o traço sensível da escrita da autora que nos leva ao encontro das figurações simbólicas e das práticas sociais como fontes interpretativas da cultura brasileira e do entendimento desta. Os ensaios e livros deixados por ela revelam um percurso que evidencia uma concepção de crítica aberta e dinâmica e, sobretudo, interdisciplinar. As obras A ideia e o figurado (2005) e Exercícios de Leitura (2009) apresentam ensaios que, como exercícios, nos ensinam a olhar ao mesmo tempo o texto (obra) e o contexto em justaposição, de modo a tornar seus objetos e temas passíveis de reconhecimento, conexão e interpretação.

No ensaio "Pintura brasileira contemporânea: os precursores", Gilda de Mello e Souza lança seu olhar sobre as telas dos pintores novecentistas — Eliseu Visconti, Belmiro de Almeida e Almeida Jr. — e busca demonstrar o surgimento, em arte, dos traços "propriamente brasileiros". Seria, então, na obra de Almeida Jr. que emergiria um novo personagem — o "homem brasileiro" — que, na figura do caipira paulista, representante da "verdade dos gestos de nossa gente", fixa a dinâmica dos "gestos brasileiros". A autora demonstra que a prática plástica desses pintores, mesmo dentro de uma linguagem acadêmica, executava a transfiguração em tela uma dinâmica corporal, social e expressiva que nos representasse a partir da particularidade figurativa da forma brasileira. Na leitura da autora, artistas como Almeida Jr. deram o primeiro passo para o movimento rumo ao encontro da forma brasileira na arte (SOUZA, 2009, p. 73-305). Esse ensaio sobre a gestualidade brasileira não pode ser lido separadamente de outro ensaio intitulado

¹⁵ Os ensaios sobre Mário de Andrade estão concentrados na primeira parte do livro Aideia e o figurado (2005). São eles: "Sobre O banquete"; "O professor de música"; "A poesia de Mário de Andrade"; "O colecionador e a coleção"; "O mestre de Apipucos e o turista aprendiz" (SOUZA, 2005, p.9-49). Em outro livro de Gilda de Mello e Souza também podemos encontrar no ensaio "O avô presidente", um relato sobre as inspirações familiares de Mário (SOUZA, 2009, p.113-131). Segundo o professor José Miguel Wisnik, "os ensaios que Gilda deixou sobre Mário de Andrade representam uma espécie de 'livro impossível', aquele que não pode ser escrito, então ela deixa pistas de uma interpretação que nos textos circunstanciais que escreve podem nos servir como um rastro possível" (informação verbal). Esse depoimento é um registro gravado e transcrito da palestra proferida por Wisnik no evento "10 anos sem Gilda de Mello e Souza", que ocorreu no dia 1º de março de 2016 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Infelizmente, devido ao espaço do artigo, não poderemos nos aprofundar nessa questão.

"Vanguarda e nacionalismo na década de 20", no qual a autora analisa a produção dos modernistas e suas proposições estéticas para demonstrar a nuance da representatividade figurativa e estética em obras que procurariam reorganizar a temática do nacional, concorrendo para a sedimentação da arte brasileira sem, contudo, abandonar o diálogo com a produção artística estrangeira, como no caso de algumas obras da artista Tarsila do Amaral. Para a autora, nossa formação artística estaria assentada nessa via de mão dupla, assim como em *Macunaíma*, entre a matéria local e a estrangeira. Ao buscar o "sentido da formação" por meio dos primórdios da pintura brasileira, Gilda estabelece uma mediação entre a experiência, a forma social, a forma artística e o gesto (ARANTES; ARANTES, 1997).

Acreditamos que a crítica ensaística realizada por Gilda de Mello e Souza deve-se à sua trajetória e ao seu próprio contexto, seja a formação acadêmica e os ensinamentos que recebeu dos mestres franceses, seja a conivência com os modernistas das décadas anteriores, principalmente devido à sua proximidade familiar com o "papa do modernismo" Mário de Andrade ou à nova atmosfera universitária e à convivência com os colegas da revista Clima. Nesse sentido, sua formação se realiza em via de mão dupla e, ao tentar esboçar no início deste artigo a análise da trajetória da autora, consideramos que esta também pode ser compreendida como um indício para a construção de seu olhar de intérprete. Buscando dar centralidade a uma investigação sociológica das ideias, acreditamos que as experiências intelectuais possuem no contexto social e simbólico mediações que contribuem para uma análise das produções de Gilda. Na segunda parte, ao elencarmos alguns aspectos da obra ensaística da autora, procuramos compreender como o conteúdo dessa experiência se transfigura em forma, ou seja, na sua própria produção intelectual. Gilda sabia que não há sociologia da arte sem a precedência da experiência estética, sendo assim explorou as possibilidades teóricas e metodológicas oferecidas por várias disciplinas.

Considera-se como elemento central de sua crítica "a paixão pelo concreto", pelo contato direto com o objeto visto e analisado. As paixões pela análise das formas e pela experiência dos gestos são guias e condutoras da interpretação de variados aspectos do sistema cultural brasileiro, em que foi possível aclimatar, reposicionar e dialogar criativamente com tradições estéticas europeias no contexto nacional. Nesse jogo de mediações e de desmembramento dos objetos que analisa, ela nos incentiva a olhar os indícios deixados entre o texto e o contexto, exigindo de seu leitor perspicácia sociológica e sensibilidade estética. Nos nexos estabelecidos entre a forma artística e a forma social, Gilda de Mello e Souza configura um tipo de análise interpretativa do

Brasil que perpassa as mais variadas formas de arte e os vários momentos da sociedade brasileira, e constitui-se como um tipo particular de intérprete, aquele que realiza um exercício crítico minucioso, como uma espécie de "perito" (SOUZA, 2009, p. 263).

Referências

- ANDRADE, M. de. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Livros Técnicos/ Secretaria e tecnologia de Cultura de São Paulo, 1978.
- ARANTES, P. E.; ARANTES, O. B. F. Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- ARANTES, P. E. Um departamento francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- ARÊAS, V. Prosa Branca. Revista Discurso, (26), p.19-32, 1996.
- ARRUDA, M. A., Metrópole e cultura. São Paulo: Edusp, 2015.
- BASTIDE, R. Arte e sociedade. São Paulo: Editora Nacional, 1979.
- ______. Por uma sociologia da arte. *Tempo social*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 295-305, 2006.
- BASTOS, E. R.; BOTELHO, A. Por uma sociologia dos intelectuais. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 53, n. 4, p. 889-919, 2010.
- BLAY, E. A; LANG, A. B. S. *Mulheres na USP:* horizontes que se abrem. São Paulo: Editorial Humanitas, 2005.
- CANDIDO, A. Literatura e sociedade. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- GALVÃO, W. A. (Org.). A palavra afiada. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2014.
- GINZBURG, C. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- JACKSON, L. C. Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970). Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 65, p. 33-49, 2007.
- MICELI, S.; MATTOS, F. (Orgs.). *Gilda:* a paixão pela forma. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2007.
- PEIXOTO, F. A. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras, 1930 a 1960. *Textos Idesp*, 1988.
- PINHEIRO, D. Jogo de damas: trajetórias de mulheres nas ciências sociais paulistas (1934-1969). *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 165-196, jan./abr. 2016.
- PONTES, H. Destinos mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-68). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. Intérpretes da metrópole: história social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual, 1940-1968. São Paulo: EDUSP, 2011.

Modas e modos: uma leitura enviesada de O espírito das roupas. Cader-
nos Pagu, n. I, p. 13-46, 2004.
PRADO JÚNIOR, B. Entre Narciso e o colecionador ou o ponto cego do cria-
dor. Revista do IEB, n. 43, p. 9-36, set. 2006.
SOUZA, G. de M. e S. A ideia e o figurado. São Paulo: Editora 34, 2005.
Exercícios de leitura. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1980] 2009.
O espírito das roupas: a moda no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras,
1987.
O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Editora 34, 2003.
MICELI, Sérgio. (Org.) História das ciências sociais no Brasil, v. 1. São Paulo: Sumaré;
FAPESP, 1995.
Intelectuais à brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bárbara Luísa Pires é granduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. barbaraluisa.pires@gmail.com

~ · · ·

Atala e Duque: igualdade e não discriminação sob a óptica interamericana

Bernardo de Souza Dantas Fico

Resumo

Este artigo analisa os avanços jurisprudenciais do Sistema Interamericano de Direitos Humanos na seara do direito à igualdade e à não discriminação, com foco nos dois casos decididos por sua Corte na matéria de direitos LGBTI. A garantia da igualdade, tanto formal quanto material, não é tarefa simples. Da análise de ambos os casos, pode-se inferir a tendência do Sistema Interamericano a colocar o casamento entre pessoas do mesmo gênero em patamar de igualdade completa (formal e material) em relação ao casamento entre pessoas de gêneros opostos. Ainda, depreende-se que a adoção de prática nacional que divirja do norte apontado pelo Sistema viola, dentre outros diplomas internacionais, o Pacto de San José da Costa Rica, podendo ensejar responsabilidade internacional ao Estado, se processado. No contexto do Brasil, país que mais mata LGBTIs no mundo, esse debate é de grande relevo.

Palavras-chave: Igualdade — Não discriminação — Casamento — LGBTI — Corte Interamericana.

I O artigo tratará de Estados genericamente considerados.

I. O direito à igualdade e à não discriminação em âmbito internacional: a inclusão da proteção a pessoas LGBTI

O direito à igualdade e à não discriminação são basilares à proteção de direitos humanos em âmbito nacional e internacional. Relacionados, ambos os princípios possuem fortes ligações (CTIDH, 2003). Não nos alongaremos, neste artigo, a respeito de suas peculiares distinções (REYES-TORRES, 2014), restringindo-nos a expor que, sob a óptica interamericana, o direito à igualdade se liga mais às obrigações do Estado de respeitar e garantir direitos (CTIDH, 2016, \$93) elencados pela Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH ou Convenção de 1969), enquanto a não discriminação enraíza-se mais especificamente na proteção da legislação interna (CTIDH, 2016, \$93; OEA, 1969, art. 24), que não pode ser desigual.

No Sistema Interamericano, esses direitos são garantidos pelos artigos I.I e 24 da Convenção. Esses artigos não mencionam explicitamente a proteção contra a discriminação por orientação sexual, mas deixam clara a possibilidade de interpretação evolutiva dos dispositivos para que alcancem, por exemplo, outras "naturezas ou condições sociais" (OEA, 1969, art. I.I) não previstas quando da elaboração da Convenção. Versam os artigos I.I e 24 da Convenção Americana (OEA, 1969):

Artigo I^o - Obrigação de respeitar os direitos

I. Os Estados-partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação alguma, por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social.

[...]

Artigo 24 - Igualdade perante a lei

Todas as pessoas são iguais perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação alguma, à igual proteção da lei.

Isso se corrobora tanto por diplomas internacionais diversos, como o Pacto Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais (PIDESC) a partir do Comentário Geral 14 e os Princípios de Yogyakarta, quanto por decisões de Cortes Regionais de Direitos Humanos, como a Corte Europeia de Direitos Humanos (CtEDH) e a própria Corte Interamericana, a qual é categórica ao apontar que "já estabeleceu que a orientação sexual e a identidade de gênero

das pessoas são categorias protegidas pela Convenção" (CTIDH, 2016, \$104, tradução nossa).

Os Comentários Gerais 14 e 20 ao Pacto Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais também explicitam que a menção a "sem discriminação alguma" em seu artigo 2.2 inclui "orientação sexual" (ECOSOC, 2000; 2009; CTIDH, 2016, \$109). Já os princípios de Yogyakarta são uma resposta a práticas sistemáticas de abuso contra a população LGBTI (YOGYA-KARTA, 2007, Preâmbulo). O Princípio 2 de Yogyakarta determina que o direito à igualdade e à não discriminação inclui orientação sexual e identidade de gênero como categorias protegidas. O Princípio 13 expõe, dentre outros, que os direitos à seguridade social e à licença maternidade/paternidade devem ser garantidos sem discriminação. Dentre as obrigações estatais previstas sob esses princípios encontram-se: incluir a proteção à orientação sexual e à identidade de gênero na Constituição, ou em diploma adequado, por meio de emenda ou interpretação; e adotar leis que ajudem a eliminar a discriminação nos âmbitos público e privado.

Nesse mesmo sentido, a Corte Europeia se pronunciou em *Oliari* and others v. Italy determinando que "qualquer medida negando a casais de mesmo gênero benefícios existentes para casais de gêneros opostos casados [...] deve ser tratada presumidamente como uma forma de discriminação indireta em razão de orientação sexual." (CTEDH, 2015, \$142, tradução nossa). Segue esse mesmo entendimento a Corte Interamericana, quando explicita que a decisão sobre a guarda provisória das filhas da senhora Atala Riffo não podia levar em consideração sua orientação sexual, pois isso conferiria uma "diferença de tratamento baseada nessa categoria" (CTIDH, 2012, \$98).

Cabe aos Estados absterem-se de criar, direta ou indiretamente, situações discriminatórias de jure ou de facto (CTIDH, 2016, §92). Por conseguinte, tanto leis discriminatórias quanto resultados discriminatórios de ações (ou omissões) do Estado implicam violação de sua responsabilidade internacional de promoção e garantia da igualdade e da não discriminação.

A Corte também indica, em casos recentes como Duque vs. Colómbia, que, acompanhando o desenvolvimento atual do direito internacional, deve-se conferir caráter diferenciado ao princípio fundamental da igualdade e não discriminação. Em acordo com a jurisprudência da Corte, esse princípio fundamental ingressou no domínio de jus cogens (CTIDH, 2016, 891). Isso implica uma superioridade normativa desse direito, que passa a não poder ser derrogado por acordos entre Estados, ou preteridos em favor de um direito que esteja fora desse rol de normas cogentes.

Nos últimos anos, uma das agendas temáticas que tem tomado forma no Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH, ou Sistema) é a dos direitos LGBTI. Atualmente com duas decisões proferidas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CtIDH, ou Corte), Atala Riffo y niñas vs. Chile e Duque vs. Colómbia, e casos tramitando na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH, ou Comissão), a questão do casamento igualitário e suas consequências se colocam como uma das vertentes de análise da Corte.

11. Distinção e discriminação

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos não possui uma definição explícita de "discriminação", bem como não aponta um conceito para "distinção". O mesmo ocorre com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (do inglês, ICCPR). Contudo, isso não impede que se extraia da normativa internacional, bem como da jurisprudência de Cortes Regionais de Direitos Humanos, o alcance dessas duas palavras.

Diplomas internacionais, como a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial e a Convenção sobre Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, trazem em seus primeiros artigos o significado de "discriminação". Nessa seara, também se posicionou o Comitê de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (UNHRC, 1989) em sua Observação Geral 18, ao recortar "discriminação" como:

[...] toda distinção, exclusão, restrição ou preferência que se baseiem em determinados motivos, como raça, cor, gênero, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou qualquer outra condição social e que tenham por objetivo ou por resultado anular o prejudicar o reconhecimento, gozo ou exercício, em iguais condições, dos direitos humanos e liberdades fundamentais de todas as pessoas.

Portanto, pode-se concluir que há discriminação quando se percebem dois fatores: a diferença de tratamento e a inexistência de motivação objetiva e razoável para tal (CTIDH, 2016, \$106; 2014b, \$219). A análise de adequação deste segundo requisito pela Corte Interamericana joga luz sobre dois critérios: (i) perseguição de fim legítimo e (ii) relação razoável de proporcionalidade (CTIDH, 2016, \$106; 2014a, \$200; 2014b, \$219). Assim, se a diferença de tratamento não ocorre com a intenção de se proteger um fim legítimo, ou se

o meio para alcançar essa proteção for desproporcional ou inócuo, então esse tratamento é discriminatório.

Por outro lado, se a diferença de tratamento se justificar, temos o que chamamos "distinção". A distinção é a face legal do tratamento diferenciado. Nela, apesar de haver uma resposta diferente da usual, esta se justifica por ser proporcional e necessária a um objetivo legítimo da sociedade. A tutela que se dá às crianças, por exemplo, é claramente diferente da que se provê a adultos capazes. Contudo, essa diferença se justifica pelo legítimo interesse de proteger as crianças e dar proporcionalidade às medidas.

A Corte aponta que não há uma vedação absoluta à diferença de tratamento, como ilustra o próprio caso da doutrina da maior proteção da criança. Todavia, quando da restrição de direitos, há a exigência de fundamentação rigorosa. A fundamentação é imperativa para que não se disfarce de distinção, o que materialmente se mostra discriminatório. Assim, as justificativas do Estado para tal restrição devem ser particularmente sérias e devem exaurir em argumentação todos os pontos que, diferenciando, possam ser discriminatórios (CTIDH 2016, §106; 2012, §124). Com isso em mente, passamos a analisar os casos de Karen Atala Riffo e Ángel Alberto Duque.

111. O caso de Karen Atala Riffo e a guarda de menores

Nos julgamentos de guarda, o fator decisório analisado deve ser a capacidade maternal ou paternal dos indivíduos em questão. Nesse sentido, incluir na análise a respeito da capacidade de prover um lar adequado a seus filhos condições alheias a esta habilidade é prejudicial aos pais e às próprias crianças. Quando essa mistura se dá com o intuito ou efeito de estigmatizar ou inferiorizar um grupo social, pr'além de prejudicar a vida familiar torna-se uma violação ao direito à igualdade e à não discriminação.

Karen Atala Riffo casou-se em 1993 com Ricardo Jaime López Allende. Em 1994, 1998 e 1999 nasceram respectivamente M., V., e R. Em 2002, a sra. Atala e o sr. Allende resolveram terminar o casamento, separando-se de fato. Manteve a guarda das filhas a senhora Atala que, meses depois, passou a conviver com sua nova companheira, Emma de Ramón. No início do ano seguinte, o sr. Allende iniciou processo para tomar a guarda das filhas, pois acreditava que o desenvolvimento das meninas encontrava-se em grave risco. Justificou então sua preocupação com o fato de que sua ex-mulher passara a viver em uma relação não heterossexual. Corridos todos os recursos disponí-

veis, a guarda foi concedida ao pai pela Corte Suprema de Justiça do Chile em 31 de maio de 2004 (CTIDH, 2012, §§30-58).

Em 24 de fevereiro de 2012, a Corte Interamericana pronunciou-se a respeito do caso. A Corte aplicou o controle de convencionalidade e analisou a adequação das decisões judiciais internas chilenas em relação à Convenção Americana, concluindo por sua violação. Apesar da fundamentação da Corte Suprema de Justiça ter se dado em relação à proteção das crianças M., V., e R., os estereótipos utilizados demonstram tratamento discriminatório em relação a Karen Atala Riffo (CTIDH, 2012, §866, 285-299).

Esse tipo de tratamento, a Corte aponta, atenta contra os artigos I.I e 24 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Ainda que não houvesse determinação legislativa proibindo a sra. Atala de preservar a guarda das filhas, a decisão que concedeu a tutela ao pai não trata de suas capacidades maternais, mas de sua orientação sexual como subsídio para dirimir a questão (CTIDH, 2012, §276).

Ao analisar o caso utilizando-se da ferramenta desenvolvida pelas Cortes Regionais de Direitos Humanos, o teste de três partes na limitação de direitos, percebe-se a desproporção da decisão chilena. Apesar do "interesse superior da criança" (CTIDH, 2002, \$\$56-61) ser de fato um fim legítimo a ser perseguido, aponta a Corte que mencioná-lo não torna a decisão pertinente ou proporcional. Para que esse princípio precise ser aplicado, deve-se in concreto provar a existência de algum risco às crianças em questão.

No caso em tela, não se apresentou qualquer ameaça real às filhas da sra. Atala, apenas alegações estereotipadas em relação à orientação sexual da mãe. Ainda, não deve o interesse superior da criança ser utilizado como forma de mascarar e permitir que ações discriminatórias ocorram. Assim, ainda que a decisão acerca da guarda se funde em legislação existente e adequada, e persiga o legítimo objetivo de garantir maior proteção às crianças, não observa a desproporção e a ausência de correlação da medida tomada com o resultado perseguido (CTIDH, 2012, \$\$107-114).

A retirada da guarda ocorre fundamentalmente em decorrência da orientação sexual da mãe das meninas. Dessa forma, a decisão do tribunal interno constitui-se em um ato que prejudica os direitos da sra. Atala e de suas filhas, baseando-se na orientação sexual da mãe. Apesar da legítima preocupação de possível discriminação social que possam as filhas da sra. Atala sofrer, não cabe ao Estado se utilizar desse argumento como razão para gerar ainda mais discriminação e perpetuar um cenário de propagação de preconceito.

É dever do Estado agir para eliminar a discriminação de seu território, não produzir decisões artificiais para inutilmente tentar blindar as três

meninas em questão. Mudanças nas dinâmicas familiares ocorrem. Estas podem, e devem, ser absorvidas pela sociedade. Divorciados, mães ou pais solteiros, dentre outros, um dia ensejaram argumentos falaciosos similares aos traçados hoje em relação a casais de mesmo gênero. Ainda, adota-se o entendimento da Corte Europeia em Christine Goodwin vs. the United Kingdom de que "considerando-se o direito ao casamento, não se deve entender gênero como determinado puramente por critérios biológicos" (CTEDH, 2010, \$52; 2002, \$100, tradução nossa), sendo o termo portanto mais apropriado que sexo, o qual denota características biologizantes e de estigma à população trans.

IV. O caso de Alberto Duque e o direito à pensão por morte

A pensão de sobrevivência é direito garantido em diversos sistemas legais para proteger a família do trabalhador dos efeitos econômicos que sua morte possa causar. Em decisões acerca do benefício previdenciário por falecimento, deve-se analisar se a pessoa falecida cumpria com todos os requisitos para a concessão do montante a quem dele tem direito. Dentre os possíveis beneficiários está o cônjuge da pessoa falecida. Assim, a recusa em conceder a pensão por se tratar de um casal não heterossexual é uma violação dos direitos à igualdade e à não discriminação, protegidos pelos Artigos I.I e 24 da Convenção Americana.

Ángel Alberto Duque e o sr. J.O.J.G. viveram como casal até 15 de setembro de 2001, data em que J.O.J.G. veio a falecer. Duque então solicitou à Companhia Colombiana Administradora de Fundos de Pensões e Separação (Colfondos), em 19 de março de 2002, os requisitos para obter a pensão de sobrevivência de seu companheiro, J.O.J.G. Em resposta, foi informado de que era inelegível como beneficiário, tendo a Colfondos alegado que "a legislação colombiana em matéria de seguridade social [...] contempla que são beneficiários [...] cônjuge, companheira e companheiro sobreviventes", contudo, destaca que "esta qualidade de beneficiário, a lei a estabelece da união de um homem e uma mulher; atualmente tal legislação não contempla a união de duas pessoas do mesmo sexo" (CTIDH, 2016, §\$68-70, tradução nossa).

Somente no ano de 2007 a Corte Constitucional da Colômbia reconheceu jurisprudencialmente a constituição de casais do mesmo gênero. Dessa forma, casais que cumpram com os requisitos legais passam a constituir união conjugal, independentemente de serem constituídos por um homem e uma mulher, dois homens, ou duas mulheres. Decorre disso que os benefícios antes reservados a casais heterossexuais, pela ausência de reconhecimento da união conjugal homossexual, passam a ser garantidos a todos, incluindo a pensão por sobrevivência (CTIDH, 2016, §81). Destaca a Corte que não há justificativa que autorize tratamento diferenciado ao sr. Duque pelo simples fato de este constituir um casal homossexual (CTIDH, 2016, §121).

Indicou o Estado no caso que, a partir de 2010, Alberto Duque encontrava-se em igualdade de condições em relação a cônjuges sobreviventes de casais heterossexuais (CTIDH, 2016, \$132). Isso, no entanto, não desconfigura a discriminação sofrida pelo sr. Duque desde o falecimento de seu companheiro, em setembro de 2001. Determina portanto a Corte que houve tratamento discriminatório de Ángel Alberto Duque desde a morte de J.O.J.G. até o ano de 2010. Todavia, apesar da equiparação a casais heterossexuais ter sido realizada, desejava o Colfondos aplicar a regra do artigo 488 do Código Substantivo do Trabalho.

Esse artigo determina que os direitos regulados pelo referido código, quando não pleiteados no prazo de 3 anos, prescrevem. Dessa forma, desejava-se evitar o pagamento de quase uma década de pensões que haviam sido negadas ao sr. Duque por motivação discriminatória. Com a negativa em pagar os valores devidos sob a alegação de prescrição, decide a Corte que o Estado colombiano persistia na violação dos direitos de Alberto Duque. Isso porque os valores não foram pagos como consequência da discriminação sofrida por casais homossexuais. Por conseguinte, os pagamentos retroativos ainda não realizados constituíam ingerência ao direito à igualdade e não discriminação do peticionário (CTIDH, 2016, \$137).

Cabe ao ente estatal a proteção primária aos direitos humanos em seu território. O Estado colombiano viola esse dever ao impedir que o viúvo de J.O.J.G, ainda que cumprindo os requisitos de elegibilidade, receba a pensão deixada por seu cônjuge, sob alegação de proteção à família. Não se demonstra, contudo, o vínculo entre proteger a família e impedir o acesso de casais homossexuais à pensão de sobrevivência.

v. Conclusão

Entendemos que cabe aos Estados regular internamente sua legislação e a aplicação desta, de forma a não causar situações de discriminação de direito ou de fato (CTIDH, 2016, §85; 2012, §80). Ao Poder Judiciário compete fazer

controle difuso de convencionalidade *ex officio*, com o intuito de garantir a compatibilidade de suas decisões com a jurisprudência da Corte (CTIDH, 2012, §282; 2016, §85). Nesse sentido, não se disputa a ilicitude e contrariedade à CADH de tratamentos diferenciados com base na orientação sexual de qualquer indivíduo (CTIDH, 2016, §105; 2012, §235).

Na seara matrimonial, isso deve incluir não somente os demonstrados direitos de manutenção da guarda de descendentes quando da separação do casal e recebimento de pensão por sobrevivência, mas estender-se a toda e qualquer garantia conferida a casais heterossexuais. Negar a proteção de um direito com base na orientação sexual do indivíduo equivale a deslegitimar uma alternativa válida de vida e sancionar tais pessoas por isso. Inexistem razões objetivas para tratar de maneira diferente pessoas que, por sua orientação sexual, decidem compor um casal com alguém de mesmo gênero (CTIDH, 2016, §§120-121; 2012, §§133-140).

Cumpre salientar que a "falta de consenso interno de alguns países em relação ao respeito pleno dos direitos das minorias sexuais não pode ser considerado argumento válido para negar-lhes ou restringir-lhes seus direitos humanos" (CTIDH, 2016, \$123, tradução nossa). Adotar tal postura negacionista de direitos implicaria a continuidade da discriminação histórica e estrutural sofrida por essas minorias (CTIDH, 2016, \$123). Para se decidir questões nessa matéria, deve o tribunal olhar somente para as obrigações internacionais de igualdade e não discriminação contraídas pelo Estado, não para a possível controvérsia ou resistência de determinados setores do país (CTIDH, 2012, \$92).

Portanto, a despeito da possibilidade de resistência populacional majoritária à consecução dos direitos de minorias sexuais, é dever do Estado implementá-los. Como já decidiu a Corte Interamericana em casos anteriores, a mera aprovação ou recusa popular acerca de um direito não faz com que essa seja a opção mais protetiva e adequada (CTIDH, 2011, \$\$238-239). O escopo de decisões populares não deve incluir direitos de grupos minoritários, sob pena de se criar um mecanismo de negação de direitos humanos, os quais são essencialmente contramajoritários (RAMOS, 2013).

Ao andar na contramão do Sistema Interamericano, essa questão demonstra não somente posicionamento retrógrado e estereotipado em relação ao conceito de família (CTIDH, 2012, §§141-146; 2016, §§159-161), mas também o desconhecimento das obrigações internacionais assumidas pelo Estado. Interpretadas pela Corte, essas obrigações indicam claramente o dever do Estado de promover a equalização entre relações conjugais hétero e homossexuais, tanto de jure quanto de facto.

Referências

- COMITÊ DE DIREITOS HUMANOS DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UNHRC). Observação Geral, n. 18, HRI/GEN/I/Rev.9 (Vol. I), 10 nov. 1989.
- CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (CtEDH). Case of Christine Goodwin vs the United Kingdom, Merits, II jul., Application n. 28957/95, 2002.
- _____. Case of Schalk and Kopf vs Austria, Merits, 24 jun., Application n. 30141/04, 2010.
- _____. Case of Oliari and others v. Italy, Merits, 21 jul., Application n. 18766/11 and 36030/11, 2015.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CtIDH). Condición Jurídica y Derechos Humanos del Niño. *Opinión Consultiva*, s. A, n. 17, 28 ago. 2002.
- _____. Condición Jurídica y Derechos de los Migrantes Indocumentados. Opinión Consultiva, s. A, n. 18, 17 sep. 2003.
- . Caso Gelman vs. Uruguay. Fondo y Reparaciones, s. C, n. 221, 24 feb. 2011.
 . Caso Atala Riffo y niñas vs. Chile. Fondo, Reparaciones y Costas, s. C, n. 239, 24 feb. 2012.
- ______. Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activistas del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile. Fondo, Reparaciones y Costas, s. C, n. 279, 29 may. 2014a.
- _____. Caso Espinoza Gonzáles Vs. Perú. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, s. C, n. 289, 20 nov. 2014b.
- _____. Caso Duque vs. Colómbia. Excepciones Preliminares, Mérito, Reparação e Custas, s. C, n. 310, 26 feb. 2016.
- UNITED NATIONS ECONOMIC AND SOCIAL COUNCIL (Ecosoc). The Right to the Highest Attainable Standard of Health (Art. 12 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights), *General Comment*, n. 14, E/C.12/2000/4, II aug. 2000.
- ______. Non-discrimination in economic, social and cultural rights (Art. 2, para. 2, of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights), General Comment, n. 20, E/C.12/GC/20, 02 jul. 2009.
- ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). Convenção Americana sobre Direitos Humanos. San José: OEA, 1969.
- RAMOS, A. C. Teoria Geral dos Direitos Humanos na Ordem Internacional. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- REYES-TORRES, Amaury A. El principio de igualdad y no discriminación como límite al margen de apreciación en el reconocimiento del matrimonio entre

personas del mismo sexo. American University International Law Review, Washington, v. 29, 2014.

YOGYAKARTA. Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity. Yogyakarta: [s.n.], 26 mar. 2007.



Bernardo de Souza Dantas Fico é granduando em Direito pela Universidade de São Paulo. bsd.fico@gmail.com

O direito à memória: a luta pela legitimação e visibilidade das intelectuais negras na sociedade de Pernambuco

Jacqueline Martins

Resumo

Os valores e a ideologia racista e sexista predominantes na sociedade pernambucana buscam ofuscar, invisibilizar e negar a identidade da mulher negra e sua participação intelectual, política, social e histórica na formação dessa sociedade. Nesse sentido, o trabalho apresentado tem como objetivo apontar reflexões em relação à história da trajetória e das produções intelectuais das mulheres negras no estado de Pernambuco, buscando, assim, contribuir para uma legitimação de tal intelectualidade; propõe, ainda, contribuir na reflexão sobre uma noção de justiça reposicionada pelo reconhecimento do aporte intelectual e do protagonismo das mulheres negras no processo de construção da sociedade pernambucana, por meio da cultura como elemento proporcionador do direito à memória. Com a licença que foi dada, eis a palavra pensada! Palavras-chave: Gênero — Raça — Intelectualidade.

1. Introdução

Conforme Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 23), o silêncio constitui um dos pilares da dominação, bem como invisibilizar o afrodescendente constitui uma forma de racismo.

Na acepção popular, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado; a atitude não-racista é o silêncio. Contudo, verifica-se que tal noção representa não apenas um equívoco com um dos pilares que sustentam a dominação, pois o silêncio configura uma das formas mais eficazes de operação do próprio racismo no Brasil. Complemento do silêncio, outra forma e sintoma do racismo está no processo de tornar invisível a presença do afrodescendente na qualidade de ator, criador e transformador da história e da cultura nacional (NASCIMENTO, 2003, p. 23).

Partindo dessa premissa, observamos a atuação do racismo e do sexismo sobre a acepção de ser mulher negra, como sujeito político de sua própria história e como agente de produção intelectual. Quando a sociedade pensa em pessoas intelectuais, logo no imaginário social se formata a ideia de um sujeito que proporcionou uma forte intervenção cultural, de talento memorável nas artes, universalmente celebrado no mundo acadêmico ou em qualquer outra esfera social. Associada a esses estereótipos de intelectuais, está a construção ideológica de quem são os possíveis sujeitos a compor esses espaços de intelectualidade.

Para permitir melhor compreensão da temática, recorremos às concepções de Antônio Gramsci. Diversamente da concepção do determinismo estereotipado de quem é, ou melhor, de quem pode ser um intelectual, Gramsci elabora um conceito inovador denominado "intelectuais orgânicos". Os intelectuais tradicionais, que se mantinham alheios à dinâmica das transformações sociais, para ele eram os eclesiásticos, os funcionários dotados de habilidades técnicas e os acadêmicos. Podemos considerar que esses intelectuais tradicionais, tendo em vista a força do capitalismo que identifica os indivíduos pela capacidade de acumulação de capital, são os intelectuais hegemônicos, estando inseridos em espaços sociais onde podem construir e manipular ideias para a manutenção do poder.

Esses sujeitos, intelectuais tradicionais, estavam voltados para a manutenção de um *status quo* que privilegiava os estratos sociais de seu interesse, desqualificando as construções intelectuais daqueles que não eram detentores de poder econômico, muito menos de *status* social e que, logo, não eram

considerados intelectuais, por se considerar que eram incapazes de produzir com a mente. Já essa nova designação de intelectuais, chamados de orgânicos por Gramsci, faz parte de um organismo vivo e em expansão; trata dos indivíduos que estão em conexão com o mundo do trabalho, com a política, com a cultura desenvolvida pelo seu grupo social, transcendendo a ideia de intelectuais ligados ao simples exercício de uma profissão ou produção acadêmica.

Para Gramsci, todos os seres humanos são considerados intelectuais, pois cada um pode promover novas construções de pensamento e novas concepções de mundo a partir da perspectiva do grupo social em que está inserido:

Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então: mas nem todos os homens desempenham a função de intelectuais. Quando se distingue entre intelectuais e não-intelectuais, faz-se referência, na realidade, tão somente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva--se em conta a direção sobre o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso. Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não-intelectuais, porque não existem não-intelectuais. Mas a própria relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso existem graus de atividade específica intelectual. Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo faber do homo sapiens. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um "filósofo", um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar (GRAMSCI, 1982, p. 6).

Contrapondo as ideias de Gramsci no tocante aos sujeitos que podem ser considerados intelectuais em nossa sociedade, há uma construção do perfil dos intelectuais que consiste, geralmente, em sujeitos do sexo masculino, brancos e alocados em classes econômicas mais altas. É a partir da construção desse perfil que se nega o desenvolvimento e a contribuição do trabalho intelectual das mulheres, principalmente das mulheres negras, e também as construções intelectuais desenvolvidas nos estratos sociais mais baixos. Percebemos que existe uma elitização e um domínio do patriarcado no âmbito da intelectualidade, um padrão hegemônico de intelectuais que interdita outras formas de produção e de ser intelectual. Conforme ressalta bell

hooks¹, é o conceito excludente de intelectualidade fundada no racismo e no sexismo:

E o conceito ocidental sexista/racista de quem e o que um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com a supremacia branca, toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente, e torna o domínio intelectual um lugar "interdito" (HOOKS, 1995, p. 468).

Nessa esteira, realizamos a reflexão sobre a invisibilidade das intelectuais negras – das trincheiras do confronto aos estigmas nelas colocados pelo racismo.

A ponderação de Gramsci acerca dos intelectuais orgânicos possibilita enxergarmos as mulheres negras e todo o leque de produção intelectual desenvolvida por elas, para conceber uma concepção de mundo contra-hegemônico
na sociedade brasileira, em oposição à concepção que contém os "intelectuais
tradicionais" que desenvolveram produções literárias que fundamentam e
confirmam o mito da democracia racial², suavizando o período escravocrata³,
disseminando uma falsa ideia de que a transição desse período para o de pósabolição ocorreu sem traumas para a população negra. Essa dissimulação
histórica, criada por uma gama de intelectuais, romantizou o período escravocrata, quando as mulheres negras foram massacradas, tendo negadas as suas
identidades, tornando-se alvo de abusos morais e sexuais e demais violências
promovidas pelos senhores brancos, pois o corpo feminino deveria servir ao
homem branco, detentor de recursos financeiros e de poder político. É impe-

I Gloria Jean Watkins, mais conhecida pelo pseudônimo bell hooks — escritora e ativista social. O apelido "bell hooks", que ela escolheu para assinar suas obras, é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. O nome é grafado assim mesmo, em letras minúsculas. A justificativa se acha na frase da própria bell: "o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu" (HOOKS, 2009). Para ela, nomes, títulos, nada disso tem tanto valor quanto as ideias. E, por respeito à opção da autora, decidiu-se manter a grafia com que ela se identifica.

² O uso da expressão "mito da democracia racial", ainda que passível de discussões, no texto deve ser compreendido como discurso que distorce o padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca, intencional ou voluntariamente, para maquiar a opressiva distinção entre negros e brancos.

³ Compreende-se período escravocrata como um lapso temporal na história do Brasil que vai desde o Brasil Colônia até o fim do Império com a promulgação da Lei Áurea em 1888; no sistema de produção desse período, além de a mão de obra não ser remunerada, o indivíduo (o escravo) é propriedade de outro, podendo ser vendido, doado, emprestado, alugado, hipotecado. Não existem registros precisos dos primeiros escravos negros que chegaram ao Brasil. A tese mais aceita é a de que, em 1538, Jorge Lopes Bixorda, arrendatário de pau-brasil, teria traficado para a Bahia os primeiros escravos africanos.

rioso salientar que durante o referido período existiram mulheres negras que empreenderam resistência à imposição da concepção ocidental, reagindo contra o sistema de escravidão. Dentre elas, destaca-se Dandara, esposa de Zumbi, que como ele lutou com armas pela libertação total das negras e dos negros no Brasil; também rememoramos Luiza Mahin, uma das líderes da maior revolta escrava ocorrida no Brasil — o Levante dos Malês —, pela participação em inúmeras revoltas de escravos ocorridas em Salvador nos anos de 1830.

Os afrodescendentes, já estigmatizados pela historiografia tradicional, a qual propagava que a África era um continente onde não houve civilização avançada, muito menos um sistema complexo de filosofia, ciência e metafísica, ou seja, um continente sem história — tese que posteriormente sofreu abalos pelos contrapontos das pesquisas e estudos do historiador, egiptólogo, antropólogo e físico Cheick Anta Diop —, carregam também o legado dos estigmas do racismo de que os negros e as negras são sujeitos incapazes de produção intelectual. Dentre esses estigmas, a mulher negra, no estado de maior vulnerabilidade, é estigmatizada como aquela que tem utilidade exclusiva para servir aos outros; é chamada "ama de leite" ou "mucama", é vista como objeto de satisfação sexual para os homens brancos, a chamada "deusa mulata" —, mulheres que só têm corpos e não mentes. Essa aceitação cultural da forma como a mulher negra é vista persiste até os dias atuais.

11. O gênero, a negritude e a intelectualidade

Diante do exposto, é imperioso destacar que as mulheres negras não permaneceram omissas, passivas ou inertes diante desse manto da invisibilidade e negação da mulher negra como sujeito intelectual. É a partir da produção orgânica da periferia, da sabedoria de mães de favela e de seus esforços para a manutenção da cultura popular negra que se torna possível compreender a produção intelectual das mulheres negras para o confronto aos estigmas produzidos pela intelectualidade tradicional e a luta pela legitimação de suas produções como intelectuais. Observamos o mesmo confronto para essa legitimação com as mulheres negras acadêmicas; não é por coincidência que a maioria delas saiu das periferias para os espaços considerados intelectuais, como as faculdades e universidades.

Mediante esse prisma de produção intelectual orgânica da periferia, fazemos referência à obra de escritora mineira Carolina Maria de Jesus⁴. Sua mais

⁴ Além de Quarto de despejo (1960), merecem ser destacadas outras obras de Carolina Maria de Jesus,

expoente obra, Quarto de despejo (1960), retrata o cotidiano cruel dos favelados de sua época: ela dividia seu tempo entre catar lixo para conseguir comida para ela e seus três filhos, e ler e escrever seu diário todas as noites antes de dormir. Pelo olhar dessa mulher nós enxergamos um dos lados mais cruéis do racismo: a miséria, a fome, as mazelas e a luta pela sobrevivência de uma fatia da população periférica.

Com linguagem simples, destoante da típica linguagem erudita dos grandes literatos, Carolina Maria de Jesus consegue, com estilo peculiar, realismo e sensibilidade, pensar e escrever sobre os acontecimentos ao seu redor, refletindo sobre os problemas sociais e os dramas humanos e fazendo denúncias sociopolíticas em seus escritos contra uma cultura que privilegia alguns e exclui a maioria, ou seja, a população negra e pobre. Uma mulher que frequentou a escola por apenas um pouco mais de dois anos, negra, catadora de lixo, mãe solteira, consegue em um contexto todo adverso pensar dialeticamente sobre a sociedade e escrever uma das maiores obras de referência para estudos culturais fora e dentro do Brasil. Ela é exatamente o que a grande parte da sociedade não pensa que ela é, ou seja, uma intelectual. Pelo simples fato de Carolina Maria de Jesus não preencher os requisitos impostos para preencher o status de intelectual no Brasil, ela não é celebrada no país como tal; mesmo tendo escrito mais quatro obras, tem-se, ainda, um olhar de desdém aos seus escritos por parte de muitos literatos.

E a ideologia do racismo produzido pela hegemonia de intelectuais, que se sentem ameaçados pela intelectualidade de uma mulher negra e pobre, que transcende o lugar reservado para ela na sociedade como "mãe preta", "deusa mulata" ou "catadora de lixo". Pois, mesmo não tendo a educação escolar tradicionalmente exigida, Carolina Maria de Jesus consegue compreender e expressar com maestria as patologias sociais; isso abala a cultura hegemônica do país de sua época. A despeito dos mais de 50 anos da publicação de *Quarto de despejo*, ao fazermos a leitura da citada obra percebemos a mesma contundente realidade demonstrada no livro nos dias atuais. Enxergamos os vários quartos de despejo espalhados por todo Brasil, o que eterniza a obra, seus escritos, sua genialidade e as memórias da negra mulher intelectual Carolina Maria de Jesus.

...Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. O livro é a melhor invenção do homem (...) Era o Seu João. Perguntou-me onde encontrar folhas

quais sejam: Casa de alvenaria (1961), Pedaços de fome (1963), Provérbios (1963).

de batatas para sua filha bochechar um dente. Eu disse que na Portuguesinha era possível encontrar. Quiz saber o que eu escrevia. Eu disse ser o meu diário. - Nunca vi uma preta gostar tanto de ler livros como você. Todo mundo tem um ideal. O meu é gostar de ler (JESUS, 2006, p. 23).⁵

Pelos poucos relatos que fazem menção sobre sua vida e obra, o que se sabe é que, após a publicação do livro, Carolina Maria de Jesus ganhou fama efêmera e também algum dinheiro, apenas o suficiente para retirá-la da favela, mas não da pobreza. E é aqui que observamos a demonstração do desprezo dado à produção intelectual dessa mulher negra: o universo intelectual tradicional permitiu que sua obra e personalidade caíssem na invisibilidade. Ela morre em 14 de agosto de 1977 num pequeno sítio na periferia de São Paulo, esquecida pelo público e pela imprensa e negada pelo racismo.

Outras mulheres emergem na sociedade brasileira e se destacam em todo o território nacional, com intensa atividade na vida universitária, e nos é oportuno citar seus nomes: Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Vera Baroni, Inaldete Pinheiro, dentre outras; foram/são mulheres que se tornaram pesquisadoras, intelectuais, e romperam com esse processo de invisibilidade dentro da Academia⁶.

III. As muitas outras Carolinas

Fazendo uso do conceito de intelectuais orgânicos de Gramsci, podemos pensar que estes têm íntima relação com a cultura, a história, a política, a manutenção e a prática de saberes tradicionais⁷, e se organizam para propor mudanças na sociedade. Por esse prisma, é possível reconhecer como trabalho intelectual as diversas contribuições das mulheres negras para manutenção das tradições e da cultura negra no estado de Pernambuco. Em virtude da negação

⁵ Texto transcrito sem adaptações à gramática normativa, conforme o original. Carolina Maria de Jesus se afirmava mãe solteira por opção, pois nenhum homem admitia dormir ao lado de uma mulher que tinha lápis e papel ao lado do travesseiro.

⁶ O vocábulo "Academia" utilizado refere-se a instituições destinadas a ensino, pesquisa e extensão e que promovem atividades científicas, literárias e artísticas, tais como as universidades.

⁷ Como saberes tradicionais, leia-se todo saber produzido por grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentável do meio ambiente. Assim, as religiões de matriz africana estão inseridas no segmento de "povos tradicionais".

do racismo, faz-se necessária a visibilização e legitimação das produções como obras de verdadeiras intelectuais orgânicas.

Entre essas intelectuais, no âmbito da cultura, destaca-se Maria Madelena Correia do Nascimento, conhecida mundialmente como Lia de Itamaracá⁸; é considerada uma lenda viva do estado, colabora com Pernambuco por suas cirandas e seus cocos e pelo Espaço Cultural Estrela de Lia, no qual desenvolve atividades educativas com crianças e adolescentes em Itamaracá, realizando oficinas com abordagem da identidade negra, da percussão, da representação da pessoa negra na sociedade brasileira, da estética negra e do estilismo. Lia de Itamaracá tem sido um esteio para muitas mulheres negras garantirem a sua subsistência por meio da arte, pois a partir da representatividade de seu trabalho no campo cultural tem dado oportunidade para muitas outras mulheres negras disponibilizarem suas contribuições a Pernambuco.

Ainda no trabalho de fomento à cultura negra, o coco de roda da comunidade Amaro Branco, antiga colônia de pescadores da cidade de Olinda, no estado de Pernambuco, conta com a atuação de Maria da Glória Braz de Almeida, mais conhecida como Dona Glorinha⁹, e de Dona Maria do Monte¹⁰, mais conhecida como Dona Montinha. Ambas são mestras do samba africano que é realizado anualmente no bairro do Amaro Branco e que atua nessa comunidade como instrumento de educação preventiva para jovens e crianças, contra o tráfico de drogas e o abuso sexual, além de promover a manutenção e a transferência do legado cultural para esses sujeitos.

Além delas, ainda no estado de Pernambuco, Dona Maria Césia de Anunciação, também conhecida como Rainha Mariú, viveu dentro do Maracatu Es-

⁸ Lia de Itamaracá: seu nome está atrelado ao lugar onde nasceu e vive; é cantora, compositora e dançarina de ciranda pernambucana. Tornou-se referência nacional e internacional no que tange ao tema ciranda e à cultura popular. Em 2004, foi agraciada com a Ordem do Mérito Cultural, premiação concedida pelo Ministério da Cultura a personalidades brasileiras e estrangeiras que são reconhecidas por suas contribuições à cultura do Brasil.

⁹ Mais antiga mestra das sambadas de coco do Amaro Branco, conhecida como "A Dama do Coco de Amaro Branco", a cantora e compositora de coco em Pernambuco é considerada memória viva do coco no bairro. Os primeiros sambas (cocos) aprendeu com sua mãe, Maria Belém, também conquista de muita tradição, que foi filha de uma escrava fugida chamada Joana Belém, que lhe ensinou o coco que aprendeu na senzala. Dona Glorinha também é presidente do Bloco do Pescador, que desfila pelo bairro Amaro Branco no carnaval.

IO Filha de pescador, também cresceu cantando nas rodas do Amaro Branco. Após uma longa pausa em virtude de problemas de saúde, voltou ao coco de roda com toda motivação nos anos 2000. Mas voltou a ter complicações na saúde, vindo a falecer em outubro de 2015. Em seu velório, para homenageá-la, os jovens e todos os outros membros da comunidade realizaram um cortejo em que catavam os cocos de sua composição — esse cortejo teve início na sua casa e terminou no cemitério onde foi sepultada.

trela Brilhante da cidade de Igarassu. A matriarca do Estrela Brilhante começou a dançar maracatu ainda menina — aos 12 anos de idade — e, desde então, a dança passou a fazer parte de sua vida; faleceu em 2003 com 104 anos. Sua vida e seu trabalho para manutenção da tradição do maracatu são referência para a juventude negra no estado, principalmente para aqueles que lutam pela expansão e divulgação do maracatu. Na mesma estirpe, a senhora Maria Júlia do Nascimento, conhecida como a Rainha Dona Santa, nascida em 24 de março de 1877, foi a primeira rainha do maracatu a ser coroada em uma igreja católica: ela ampliou a visibilidade dos maracatus como expressão da cultura e da resistência negras.

Toda manifestação da arte e da cultura negra empreendida por essas mulheres é resultado de labor intelectual, que tem o claro propósito de manutenção de tradições que são traduzidas como expressões vivas do trabalho coletivo e da responsabilidade com a promoção da cidadania para a população negra.

É imperioso destacar também a manutenção de saberes tradicionais, por meio da religiosidade afro-brasileira e do protagonismo de muitas Iyalorixás negras¹¹, para a sua preservação, e como elas desempenham papéis fundamentais, na comunidade de terreiro, que resultam em profundo impacto social, pois são elas que agregam a maior parte da população negra em seus locais de culto, não apenas com a preocupação da prática das crenças espirituais, mas também como uma proposta de busca da identidade, enfrentamento do racismo e fortalecimento para a resistência contra todo tipo de opressão hegemônica.

Essas mulheres buscam a consolidação da liberdade de culto declarada em lei brasileira, já que essa formação religiosa por elas vivenciada foge do padrão hegemônico e, por isso, elas sofrem forte reprimenda da sociedade. As mulheres negras de terreiro compreendem a mais pura expressão de seriedade e compromisso com a população negra, assim como de intervenção intelectual estratégica para o empoderamento dos adeptos das religiões de matriz africana, pois, inseridas em um sistema político de imposição de cultura e de religião portuguesa, manter vivas as tradições e os cultos demonizados com vivacidade é pensar politicamente a contra-hegomonia intelectual do seu tempo e fazer história com seus atos; é produzir, portanto, intelectualidade.

Destarte, diante do exposto é evidente que dentro de um sistema sociopolítico em que a mulher, especialmente a negra, é concebida na sociedade por uma ideologia sexista e racista, tem eliminada a possibilidade de ser reconhe-

II Sacerdotisa e chefe de um terreiro de candomblé, conhecida também como Mãe de Santo. É a zeladora do culto dos orixás, divindades cultuadas em muitas religiões de matriz africana.

cida como intelectual e tem reservado um lugar em que é sinônimo de símbolo sexual, destituída de erudição e determinada à exclusiva capacidade do trabalho doméstico para os brancos, as mulheres negras acima citadas ascendem na contramão dessa ideologia e desse espaço que lhes é perversamente reservado e, ao resistir a um sistema racista e sexista, contribuem para uma nova compreensão do mundo, abalando os pilares da estrutura política.

IV. A luta pela conquista da legitimação da intelectualidade: o direito à memória

Reconhecendo a contribuição intelectual dessas mulheres negras e a existência de uma negação a essa contribuição, permitimo-nos também realizar uma reflexão sobre a necessidade do direito à memória. Mesmo não pertencendo à ordem positiva do Estado, o direito à memória é inalienável, pois se refere à identidade cultural de um povo e procede da própria natureza humana. As construções intelectuais de um sujeito que promove transformações em qualquer esfera da sociedade, por meio de atividades que gerem tanto cultura como história, refazem a política. Enfim, qualquer que seja a atividade empreendida por um cidadão que tenha impacto significativo na sociedade, transformando-a em algum aspecto pelo labor intelectual, a memória dessa contribuição, dessa atividade, deve ser conservada e protegida.

Podemos compreender cultura como uma dimensão do processo social e, segundo José Luís dos Santos (1983, p. 80), não podemos discutir cultura ignorando as relações de poder dentro de uma sociedade ou entre sociedades. E, nesse cenário, onde a cultura e a intelectualidade são dominadas por um grupo hegemônico, discutir o direito à memória cultural passa inevitavelmente pela reflexão das relações de poder. Segundo Marilena Chauí (2000, p. 162), "a memória cultural é a experiência que permite a um grupo social consolidar suas tradições por meio de símbolos, objetos e valores que se transmite de geração a geração até o ponto de constituir verdadeiros 'sinais' identificatórios". Podemos inferir que essa memória, sendo evidenciada em registros, serve de referencial para a construção da identidade de um ou mais indivíduos e serve como ferramenta para possibilitar cidadania.

No texto intitulado "Intelectuais negras", bell hooks (1995) fala da dificuldade de as estudantes afro-americanas citarem os nomes de negras intelectuais, expressando assim o desconhecimento de suas alunas sobre as pensadoras críticas negras. Esse problema de "memória" não é exclusivo das afro-americanas; no Brasil, podemos detectar o mesmo problema.

Nos livros de literatura, por exemplo nos de autoria de Monteiro Lobato, de que maneira os personagens negros são apresentados? A única mulher negra da história fictícia é a serviçal chamada de Tia Anastácia, dedicada à culinária e às demais tarefas domésticas, sempre submissa à sua senhora Dona Benta¹². Essa estigmatização apaga, nega, faz desaparecer todo o leque de referências de mulheres negras que traçaram caminhos na cultura, na arte, na história, na política, ou seja, no trabalho intelectual. Partindo dessa premissa é que se fazem necessários a segurança e os registros das obras, da vida e do pensamento - com o zelo dado aos bens culturais – de mulheres como Inaldete Pinheiro, Carolina Maria de Jesus, Vera Baroni, Maria Madelena Correia do Nascimento, Lia de Itamaracá, Dona Glorinha, Dona Montinha, Rainha Mariú, Rainha Dona Santa, as Yalorixás e várias outras intelectuais e pensadoras críticas negras que estão inseridas na periferia e/ou nas academias pernambucanas. Pois esse registro, a segurança do direito à memória e a preservação desses bens culturais são possibilidades de reconstrução social, de identidade, de autoestima, de reconhecimento da história do povo negro e servirão como lastro cultural para as próximas gerações de meninas e mulheres negras no Brasil.

Contudo, as dificuldades de reconhecimento do direito à memória, transcendem os limites de uma problemática estritamente jurídica, e recaem principalmente como problema político e ideológico. Reconhecer um direito cultural, que se constitui também em reconhecer o direito à memória, implica reconhecer a identidade coletiva de um grupo, legitimar sua relevante contribuição intelectual, afirmar suas capacidades e seu pertencimento a uma comunidade. Esse entendimento viabiliza a compreensão do motivo pelo qual as intelectuais negras caem no esquecimento da população, pois estão inseridas em uma sociedade estruturada no racismo e no sexismo que faz forte manipulação ideológica para a invisibilidade delas. A não preservação da memória conduz à perda do passado e de identidades, que terá como consequência a produção de uma próxima geração de indivíduos alienados. Portanto, é de suma relevância a ampliação das discussões do reconhecimento do direito à memória, pois ele se constitui como ferramenta de visibilização positiva do protagonismo de intelectuais orgânicos – a exemplo das citadas mulheres negras – e, por conseguinte, um mecanismo de enfrentamento do racismo e do sexismo que insiste na negação da contribuição das mulheres negras em trabalhos intelectuais de grande relevância na construção da sociedade brasileira.

¹² A obra de Monteiro Lobato citada foi utilizada de modo exemplificativo: trata-se de uma série de volumes, escrita pelo autor, intitulada Sítio do pica-pau amarelo.

v. Considerações finais

É pelo prisma do conceito de intelectuais orgânicos de Gramsci que temos a possibilidade de enxergar as mulheres negras e todo o leque de produção intelectual desenvolvida por elas.

Devido a toda a conjuntura ideológica racista e sexista da sociedade, conhecemos muito pouco da história de nossas intelectuais mulheres negras, esvaziada pela desimportância atribuída às suas trajetórias e, em consequência, às suas produções. Contudo, essas mesmas mulheres negras, ainda que invisibilizadas pela história, enfrentaram o silêncio do racismo e do sexismo promovendo a formação de uma nova consciência sociopolítica e mantiveram as tradições, resgatando a memória de um povo. O racismo e o sexismo são os agentes ativos do processo da interdição e da negação da trajetória e das obras de nossas intelectuais negras. A interdição de exaltar a intelectualidade das mulheres negras ocorre exatamente pela negação delas como tal, pela fraude da trajetória da população negra, romantizando um período escravista pelas teorias do mito da democracia racial até os dias de hoje.

As produções intelectuais das mulheres negras aqui rememoradas constituem expressões de compromisso, o fortalecimento da identidade e o desenvolvimento cultural de um povo, haja vista que a preservação da memória é condição indispensável para a existência e continuidade da história de um povo.

Essa manipulação hegemônica de quem pode ser e quem não pode ser considerado um intelectual, com pré-requisitos a serem atendidos para ocupar esse lugar, afasta a população negra de receber tal status, especialmente as mulheres negras. Por fim, ponderamos acerca da garantia e do reconhecimento do direito à memória como importante ação no enfrentamento do racismo que nega as contribuições de mulheres negras intelectuais. Entretanto, as mulheres citadas são uma singela demonstração de que o espaço sociocultural deve ser ocupado também por elas, tendo em vista todo o labor intelectual e as contribuições das transformações sociais por elas promovidas. Garantir o direito à memória dessas mulheres é respeitar o passado e salvaguardar o futuro de uma população.

Referências

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2000. GRAMSCI, Antonio. Os intelectuais e a organização da cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo:* diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. São. Paulo: Autêntica, 2009.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras da natureza:* mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.
- SANTOS, José Luiz. dos. O que é cultura? São Paulo: Brasiliense, 1997.
- FERNANDES, José Ricardo Oria. Educação patrimonial e cidadania: uma proposta alternativa para o ensino de história. Disponível em: <www.anpuh.org/arquivo/download? ID_ARQUIVO=3738>. Acesso em: 4 maio 2016.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. Estudos Feministas, v. 3, n. 2. Portal de Periódicos UFSC, 1995. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035. Acesso em: 23 fev. 2016.
- HOOKS, Bell. Alisando o nosso cabelo. *Pele negra*. 18 maio 2009. Publicado originalmente em: Revista Gazeta de Cuba Unión de escritores y Artista de Cuba, jan./fev.2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Disponível em: http://pelenegra.blogspot.com/2009/05/alisando-o-nosso-cabelo.html>. Acesso em: 23 fev. 2016.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Entre Pernambuco e a África: história dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/td/1250.pdf. Acesso em: 23 fev. 2016.
- MUNANGA, Kabengele. Superando racismo na escola. Brasília, 2005. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=103321. Acesso em: 20 abr. 2016.
- SANTOS, Jean Carlos Ferreira. Saber, beleza e arte em Carolina Maria de Jesus. *Revista Palmares:* cultura afro-brasileira. I ed. n. 2, 2005. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/revista/. Acesso em: 17 maio 2016.



Jacqueline Martins é granduada em Direito pela Faculdade de Olinda em 2016. jacque.martinsalves@hotmail.com



Academia

Contos medievais e "modernos": das reuniões em torno das lareiras aos contos de fadas

David Sales Barbosa

Resumo

Este trabalho analisa contos da Baixa Idade Média e da Idade Moderna provenientes da Inglaterra, da Itália, da França e da Alemanha, narrativas advindas de antologias como o *Pentamerone*, de Giambattista Basile, os *Contos de Mamãe Gansa*, de Charles Perrault, e os *Contos de Grimm*, dos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm. A pesquisa tem como objetivo explicitar, nas narrativas, elementos medievais que transpassaram o medievo ou que influenciaram contos redigidos no estopim da "modernidade", além de buscar apresentar as diferenças e semelhanças entre os contos e perceber, por meio de uma análise discursiva e da transição dos períodos históricos, os retoques e as mudanças de discursos, de acordo com local, época e interesses que as redes discursivas de tais períodos buscavam propagar.

Palavras-chave: Contos - Idade Média - Discurso.

Desde a infância, somos cercados por histórias de princesas enclausuradas em castelos, lobos que perseguem garotinhas na floresta, jovens que sofrem com a orfandade nas mãos de irmãs e madrastas malvadas, entre outras; histórias que são, ainda, permeadas por bruxas perversas, ogros, fadas, encantamentos etc. Na maioria das vezes, príncipes encantados ou outros personagens aparecem surpreendentemente e direcionam a um final em que os protagonistas triunfam de forma mágica e encantadora. Devido à proximidade que temos desde cedo com essas narrativas, presentes em tantas culturas, passa-nos despercebido que tais contos/histórias infantis/contos de fadas já sofreram uma gama de transformações em suas estruturas e que possuem uma historicidade ainda pouca explorada, o que faz pairar uma nebulosidade no que concerne ao seu estudo e à sua pesquisa.

Muitos estudiosos já buscaram analisar os contos de diversos ângulos e perspectivas, cada um com suas próprias ferramentas e objetivos específicos. Psicanalistas, antropólogos, filólogos, pedagogos, folcloristas, literatos, entre outros, embasados na metodologia de suas respectivas ciências, buscaram (e ainda buscam), de maneira gradual, uma compreensão do universo dos contos. Seria impensável e equivocado não reconhecer a contribuição desses pesquisadores e, mais ainda, duvidar da sua erudição, mas é necessário apontar que, talvez pela rudeza do oficio, alguns estudiosos limitam-se, na contemporaneidade, a regressar em termos teóricos e metodológicos ao século XIX e a parte do XX – mais especificamente, ao estopim do cientificismo no campo das ciências humanas – e apenas traçar panoramas lineares, em uma sucessão quase perfeita de acontecimentos. Assim, analisam os contos como meros pacientes num divã, às vezes rechaçando sua carga histórica devido ao fascínio das simbologias existentes e, por fim, estabelecendo um padrão para a leitura das narrativas como se existisse uma fórmula única e universal. O fato é que poucas análises historiográficas têm sido realizadas sobre o tema.

Em uma perspectiva de longa duração^T, buscamos analisar o período de transição da Baixa Idade Média para a época moderna, até meados do século XIX, debruçando-nos em contos provenientes da literatura oral e escrita da Itália, da França e da Alemanha. Ao analisar e comparar as antologias, procuramos uma compreensão das narrativas, explicitando o contexto histórico

I Conceito de história de longa duração de Fernand Braudel, segundo o qual características ou resquícios de um determinado período histórico perpetuam-se e transpassam períodos posteriores (BRAU-DEL, 1992).

dos contos, assim como os retoques e as mudanças de discursos² que sofreram dependendo dos interesses do interlocutor. Além disso, a análise transcende comparações ao mostrar um mundo medieval que transpassou o medievo por meio da oralidade e eternizou-se nas narrativas, resistindo aos mais diversos retoques ao passar da tradição oral para as páginas das antologias de Giambattista Basile³, de Charles Perrault⁴ e dos irmãos Grimm⁵.

Mesmo nos tempos modernos e na época contemporânea, as narrativas exalam características de uma sociedade de séculos outrora e apresentam, nos textos e contextos, um mundo pertencente aos tempos medievais. Por que, na primeira versão escrita de Chapeuzinho Vermelho, coletada da oralidade francesa no século XVII, Chapeuzinho é vorazmente devorada pelo lobo? Na mesma história, na versão da antologia dos irmãos Grimm (de meados do século XIX), ela é devorada junto com sua avó, resgatada da barriga do lobo por um caçador que nem existia na versão francesa de Perrault e ambas as personagens vivem "felizes para sempre". Por quê? Desde Perrault, as narrativas começaram a ser atenuadas, mas por que mudaram os discursos? Por que os organizadores de antologias buscaram suavizar e "adocicar" contos que, na oralidade, se vistos de um ponto de vista contemporâneo, pareceriam sanguinários, violentos e cruéis? A que, necessariamente, essas reelaborações de discursos buscavam atender? Seria a ideia da infância, já em pleno final do século XVII? Ou a demanda de uma sociedade que estava prestes a adentrar o "iluminado" mundo do esclarecimento?

Alguns pontos teóricos e historiográficos merecem ser relevados. Vejamos: é extremamente perigoso balizar e tentar definir marcos decisórios de transição entre períodos históricos, pois não há nada que defina de maneira consistente que estamos deixando um período e iniciando outro. As demarcações são totalmente subjetivas, sem contar a longevidade das mentalidades, que permanecem adentrando os períodos históricos seguintes, subvertendo e contrariando

² Conceito de discurso de Michel Foucault, que entende discurso como um objeto/acontecimento histórico no qual um enunciado pode ser dito ou não num determinado período no tempo. A rede discursiva refere-se aos elementos que formam uma cadeia de discursos, que legitimam uma verdade e constroem o sujeito numa relação de poder (FOUCAULT, 1989).

³ O napolitano Giambattista Basile foi responsável por coletar contos na Itália e transcrevê-los no papel em sua antologia conhecida como *Pentamerone*.

⁴ No século XVII, Charles Perrault coletou contos da oralidade francesa e transcreveu-os em papel. Ele foi responsável por transcrever, com pioneirismo, a primeira versão de *Chapeuzinho Vermelho* da tradição oral francesa para as páginas de sua antologia conhecida como *Contos de Mamãe Gansa*.

⁵ Jacob e Wilhelm Grimm coletaram contos na Alemanha e publicaram-nos em sua antologia conhecida na Alemanha por Kinder- und Hausmarchen e, no Brasil, por Contos de Grimm.

aquele novo período histórico no qual estão inseridas. Mas, enfim, embora precisássemos dessas balizas cronológicas, mal sabíamos que isso geraria uma série de impasses, e muito menos o sabia Jacob Burckhardt⁶. Se já é difícil fazer essas demarcações em outros campos da história, mais difícil é nos que envolvem a cultura e a oralidade. Em fins da Idade Média, percebemos uma literatura oral proveniente de séculos. Contada tanto nos castelos pelas classes mais favorecidas quanto pelos trabalhadores e camponeses em suas cabanas, a literatura foi sendo difundida, carregando traços do período e narrando um mundo extremamente medieval. O problema se inicia pela questão das fontes das fontes escritas, para sermos mais precisos –, pois não há uma versão escrita de forma integral em documentos medievais de Chapeuzinho Vermelho ou do Pequeno Polegar, por exemplo, mas é possível que essas histórias já circulassem na oralidade camponesa medieval há séculos e tenham sobrevivido até serem coletadas e transcritas em papel por Charles Perrault, narrativas que carregam consigo características sociais, econômicas e culturais da Idade Média e também de uma extensão dela pelo período que conhecemos como Idade Moderna.

E se Charles Perrault tivesse nascido antes do final do século XV ou qualquer outro que vivesse em tal período tivesse recolhido tais narrativas da oralidade e as transcrito para o papel? Saberíamos, enfim, que as narrativas eram mesmo medievais? E se os contos tivessem sido coletados um dia após o marco estabelecido entre a Idade Média e a Idade Moderna? Teríamos, neste último caso, um documento mais medieval ou moderno? E se a Idade Média tivesse seu fim cronológico decretado somente no fecho do século XVII? A primeira publicação dos Contos da Mamãe Gansa de Charles Perrault, em 1697, seria, nesse casso, uma narrativa medieval? Ao que parece, na teoria, somos ou queremos ser revolucionários, mas, na prática, ainda estamos com metodologias do cientificismo do século XIX. Abandonamos o conceito de verdade histórica, mas o documento (escrito) ainda parece ter uma força surpreendente e inexpugnável. Historiadores, parece que precisamos rever os nossos conceitos.

Na questão teórica, ao tomar os contos como objeto de análise, vemolos como discursos produzidos numa rede discursiva em um determinado período no tempo, seja na oralidade, seja em adaptações para versões escritas. As mudanças das narrativas são aplicadas e podem ser explicadas por meio de "verdades" criadas e legitimadas pelos embates de poder em meio à rede que as produziu.

⁶ Historiador suíço responsável por balizar os períodos históricos e nomeá-los em meados do século XIX (Cf. BURCKHARDT, 1961).

Durante a Idade Média, surgiu uma literatura que narrava contos fantásticos e maravilhosos que fugiam do real e do cotidiano. Como exemplo dessa literatura, podemos citar a novela de cavalaria, que começou a florescer a partir do século XII. Tal gênero enquadra-se no que alguns pesquisadores consideram "cultura de elite", mas essa divisão de culturas parece não fazer tanto (ou nenhum) sentido nesse contexto, pois as novelas de cavalaria se popularizaram, inclusive em outras línguas que não o latim, o que tecnicamente contraria teorias que sustentam padrões de uma literatura erudita, restrita e heterogênea. Vejamos a análise de Robert Darnton (1986, p. 31-32):

Apesar da obscuridade que cerca as origens dos romances de cavalaria, as canções de gesta e os fabliaux, parece que boa parte da literatura medieval bebeu da tradição oral popular, e não o contrário. A "Bela Adormecida" apareceu num romance arturiano do século XIV e "Cinderela" veio à tona em Propos rustiques de Noel du Fail, de 1547, livro que situou as origens dos contos nas tradições camponesas e mostrou como eles eram transmitidos [...]

Por outro lado, eclodiu uma literatura que foi difundida de forma escrita e oral. Era um tipo de manifestação literária que não necessitava de muitas regras. As narrativas eram construídas em cima de temas ligados ao cotidiano, explicitando as mazelas sociais que a sociedade enfrentava, contrariando e denunciado as injustiças sociais por meio do enredo. Possuíam um caráter cômico, às vezes subversivo, e extremamente moralizador. Era a literatura de exemplo, na qual se inseriam os fabliaux.

Alguns contos da antologia de Perrault são curtos e engraçados e cada um possui uma moral que, ao mesmo tempo que contraria regras de conduta contemporâneas, adverte e edifica valores sociais. O que parece é que os fabliaux serviram de fontes para Charles Perrault escrever Mamãe Gansa. Talvez tenhamos neles um ponto de conexão entre o medievo e os tempos modernos. Nelly Novaes Coelho (2010, p. 99-100) também sustenta isso em suas análises:

A Pele de Asno, embora tenha sido retirada de um "fabliau" tem um ancestral em Straparola que registra um caso de amor incestuoso, que por sua vez deriva de uma fonte oriental [...] Lembramos que o "Fabliau" de onde Perrault tirou Grisélidis já constava no Decameron de Boccaccio e também aparece nas Histórias de Proveito e Exemplo de Trancoso ("Constância de Grizela").

Além de literatos, historiadores também sustentam a tese de uma perpetuação dos contos medievais na Idade Moderna, entre eles Robert Darnton (1986, p. 31):

Evidências escritas provam que os contos existiam antes de ser concebido o "folclore", neologismo do século XIX. Os pregadores medievais utilizavam elementos da tradição oral para ilustrar argumentos morais. Seus sermões transcritos em coleções de "Exempla" dos séculos XII ao XV referem-se às mesmas histórias que foram recolhidas, nas cabanas dos camponeses, pelos folcloristas do século XIX.

Que os contos retratavam o imaginário medieval, isso é evidente, mas o que esses contos que sobreviveram até a modernidade têm a mais para nos dizer? Se, por um lado, as antologias de Charles Perrault e a dos Irmãos Grimm retratam narrativas seguindo o mesmo modelo das canções de cavalaria, que se refugiavam em um mundo mágico e oposto à realidade social, por outro lado tratam de forma implícita (ou mesmo explícita) a realidade da vida além dos castelos: a vida no campo, a árdua vida dos camponeses. Isso geralmente é retratado de uma forma ou de outra nos contos. Hilário Franco Júnior (2001, p. 134) descreve as dificuldades que os camponeses enfrentavam:

Nas cabanas dos camponeses, as finas paredes de barro impediam menos ainda a entrada do frio, que não podia ser combatido com tapeçarias ou lareiras, muito caras. O fogão colocado no centro da casa ficava aceso o dia todo, cumprindo também essa função. Ainda para enfrentar o frio, era comum que as pessoas dormissem muito próximas umas às outras e que naquele mesmo cômodo, separados ou não por um tapume, fossem colocados os animais da família, cujo calor corporal aquecia as pessoas.

No conto *Pequeno Polegar* da antologia de *Mamãe Gansa* de Charles Perrault, a alta taxa de natalidade e a escassez de alimentos são escancarados, relatando a vida de um casal de lenhadores à beira da miséria. É o que podemos constatar no seguinte fragmento:

Era uma vez um lenhador e uma lenhadora que tinham sete filhos, todos meninos [...] Eles eram paupérrimos, e os sete filhos os deixavam num aperto enorme, porque nenhum deles ainda podia ganhar a vida [...] Num ano de poucas colheitas, a carestia de alimentos foi tão grande que aquela pobre gente resolveu se desfazer dos filhos [...] (PERRAULT, 2012, p. 77).

Perante a dor dos pais por observarem os seus filhos passando fome por dias dentro de casa, a alternativa para os camponeses era livrar-se de sua prole. Talvez, dessa forma, o duplo sofrimento seria atenuado. Em outras narrativas, essa prática de abandonar os filhos na floresta também é descrita. Em

João e Maria (Grimm 15)⁷, conto coletado pelos irmãos Grimm pouco mais de um século depois de Perrault, um casal de crianças é abandonado no meio da floresta pelos mesmos motivos. Pelo que parece, a fome era mesmo temida, afinal era um atalho para outro medo medieval: a morte. E, conforme Darnton (1986, p. 49), aterrorizou a França.

O tom casual sugere como se tornara comum a morte de crianças, no Início da França Moderna. Perrault escreveu seu conto em meados de 1690, no auge da pior crise demográfica do século XVII — período em que a peste e a fome dizimavam a população do norte da França, quando os pobres comiam carniças atiradas nas ruas por curtidores, quando eram encontrados cadáveres com capim na boca e as mães "expunham" os bebês que não podiam alimentar, para eles adoecerem e morrerem. Abandonando seus filhos na floresta, os pais do Pequeno Polegar tentavam enfrentar um problema que acabrunhou os camponeses muitas vezes, nos séculos XVII e XVIII — o problema da sobrevivência durante um período de desastre demográfico.

Mas, antes de serem eternizados no papel, como e onde esses contos eram narrados? Bem, ao cair da tarde as famílias se reuniam em torno da lareira, que tinha uma dupla função: além de espantar o frio, abria espaço para a veil-lée. Enquanto as mulheres fiavam e os homens consertavam suas ferramentas, as histórias eram narradas oralmente ao redor da lareira para todos os membros da casa.

[...] Noel du Fail [...] fez a primeira descrição por escrito de uma importante instituição francesa, veillée, reunião junto à lareira, à noitinha, quando os homens consertavam suas ferramentas e as mulheres costuravam, escutando as histórias que seriam registradas pelos folcloristas trezentos anos depois e que já duravam séculos. Pretendessem elas divertir os adultos ou assustar as crianças, como no caso de "Chapeuzinho Vermelho", as histórias pertenciam sempre a um fundo de cultura popular, que os camponeses foram acumulando através dos séculos, com perdas notavelmente pequenas (DARNTON, 1986, p. 32).

Durante a Renascença, com a invenção da imprensa na segunda metade do século XV, a escrita e, por conseguinte, os livros obtiveram uma enorme di-

⁷ Os contos de Grimm são classificados em uma ordem padrão. Portanto, podemos localizar o conto em qualquer edição dos *Contos de Grimm* sem muita dificuldade por meio da classificação numérica. Todavia, a versão traduzida em português pela editora Itatiaia não seguiu a ordem utilizada. Seguimos a ordem orientando-nos por uma tradução em inglês dos *Contos Completos dos Irmãos Grimm* (GRIMM; GRIMM, 1972).

fusão. No campo literário, os contos, que há séculos vinham sendo narrados oralmente ao calor das lareiras, começaram a ganhar versões escritas e a receber uma série de alterações em suas estruturas. É importante salientar que o acesso à leitura não ocorreu de forma generalizada. Portanto, as narrativas puderam sobreviver intactas ou, pelo menos, com poucas perdas, sobretudo afastadas das cidades, longe do Renascimento, na cultura oral que circulava afastada das áreas urbanas, nas cabanas dos camponeses.

Se, por um lado, na oralidade as versões dos contos eram permanências do mundo medieval, por outro, na "cultura erudita", o medievo também estendeu seus domínios. A literatura foi adaptada e transcrita no estopim do Renascimento e no limiar dos tempos modernos em moldes advindos da tão desprezada Idade Média. Nesse contexto, o Renascimento ou a sua vulgarização não passa de uma contradição, pois ele se utilizou, em partes, de elementos e estruturas medievais na literatura.

É inegável que as narrativas foram atenuadas ao passar da tradição oral para as páginas de Mamãe Gansa. Mas nem tudo foi atenuado. Tais contos não buscavam ainda atender aos ideais da infância, como muitos pensam. Eles já poderiam até ser narrados para as crianças, mas o público não era esse ainda. Isso foi invenção dos séculos posteriores: diferenciar a infância como uma fase singular e única. As narrativas eram específicas para os adultos e, como não havia ainda a ideia de infância, sobretudo no campo, na oralidade os "pequenos" talvez ouvissem atemorizados, na íntegra, a crueza e brutalidade presente nos contos. Darnton (1986, p. 27) pontua que, especificamente na França, "os camponeses não precisavam de um código secreto para falar sobre tabus [...] as outras histórias da Mamãe Ganso têm as mesmas características de pesadelo".

No começo do século XIX, entre 1812 e 1822, os alemães Jacob e Wilhelm Grimm, mais conhecidos como os irmãos Grimm, lançaram os Kinder- und Hausmarchen, publicados em dois volumes. As narrativas propuseram resgatar as raízes do folclore e da cultura alemã. Ao serem redigidas no papel, elas poderiam ser mais bem preservadas, conforme os próprios objetivos e concepções dos Grimm. Na coleta dos contos, apesar de os irmãos terem tentado ser o mais fiéis possível à transcrição das histórias orais, houve, sim, muitas reelaborações de discursos, muitas vezes de forma gradual com as reedições dos Kinder- und Hausmarchen.

No século XIX, então, a rede discursiva buscava atender, de certa forma, a três necessidades do período: à construção do conceito de infância, à fortificação do nacionalismo germânico e aos ideais literários do movimento romântico do século XIX, calcado nas ideias humanistas do progresso humano e

na ascensão da sociedade. Tanto é que quase todo os contos de Grimm terminam com finais de triunfo e esplendor, mas somente para os personagens que fazem o "bem". Já os opositores, terminam em sofrimento e desgraça.

Enfim, narrando contos de encantamentos, maravilhosos e repletos de seres místicos, com um forte teor maniqueísta, os contos de Grimm, assim como outras antologias precedentes, fincaram base para a construção dos chamados "contos de fadas", que se propagaram e se dispersaram até o tempo presente, adaptando-se aos ideais presentes por onde e por quem passavam. Estes, apesar de terem recebido uma série de enxertos e retoques, ainda narram um mundo repleto de costumes e cenários de um mundo medieval e também moderno.

Vejamos: uma madrasta como a de Branca de Neve (Grimm 53) pergunta ao seu espelho mágico: "Dize a pura verdade, dize, espelho meu: há no mundo mulher mais bela do que eu?" (GRIMM; GRIMM, 1994, p. 358); uma feiticeira grita para o alto de uma torre: "Rapunzel, Rapunzel! Desce os teus cabelos" (GRIMM; GRIMM, 1994, p. 323) (Grimm 12); uma Gata Borralheira, no baile, corre desesperadamente ao ouvir "o relógio soar a primeira badalada da meia-noite quando achava que ainda nem eram onze horas" (PERRAULT, 2012, p. 65). Desvinculados de um olhar científico, enxergamos essas histórias como narrativas que servem apenas para divertir as crianças. Nada mais seriam do que meras estórias. Porém, tratá-las de tal modo é relegar um objeto de análise histórico e fértil, e é isso que a Antropologia, a Literatura, a História e outras ciências têm buscado, nas últimas décadas, desmitificar, decifrando e compreendendo o universo dos contos a partir do seguinte questionamento: o que tais narrativas têm a nos dizer? Uma pergunta difícil de ser respondida, mas nada custa tentar.

Se tem algo que encontramos nas narrativas, sejam elas italianas, sejam francesas ou alemãs, são as temidas madrastas e irmãs malvadas, que perseguem seus/suas enteados(as) e irmãos(ãs), respectivamente, com os(as) quais não possuem um relacionamento familiar nada pacífico. Os(as) enteados(as) são praticamente excluídos(as) do âmbito familiar, obrigados(as) a fazer as mais distintas tarefas domésticas. Em Gata Borralheira, a protagonista sofre nas mãos da madrasta, que "deu-lhe as ocupações mais humildes da casa: era ela que lavava a louça e as escadas, que limpava o chão dos quartos da senhora e das senhoritas suas filhas. A moça dormia bem no alto da casa, no sótão, num colchão ordinário de palha [...]" (PERRAULT, 2012, p. 59). Na versão francesa, ela dormia, pelo menos, na palha. Na alemã, "[...] quando a infeliz já não se aguentava de cansaço, não permitiam que ela deitasse na cama: tinha de dormir na cozinha mesmo, no meio das cinzas" (GRIMM; GRIMM,

1994, p. 20). No conto *O irmão e a irmã* (Grimm II), a questão da orfandade ressurge. Dessa vez, dois irmãos planejam uma fuga de casa para acabar com o sofrimento decorrente da morte da mãe e do caos após o novo casamento do pai: "[...] nossa madrasta nos espanca todos os dias e, quando chegamos perto dela, nos expulsa a pontapés. O cachorro come melhor do que nós, pois frequentemente lhe dão um pedaço de carne" (GRIMM; GRIMM, 1994, p. 29). Outra órfã era "[...] obrigada a trabalhar muito, comer pouco e andar mal vestida. Todos os dias tinha de sentar-se junto do poço, a margem da estrada, fiando, fiando, até seus dedos sangrarem" (GRIMM; GRIMM, 1994, p. 268) (Grimm 24). Mas por que o sofrimento dos órfãos era narrado aos extremos e com todos os detalhes?

É fato que as madrastas assolaram as famílias no mundo medieval e, também, no mundo moderno. Ao observarmos o sentido⁸ dessa palavra na análise discursiva percebermos que, nos contos, "madrasta" tornou-se um sinônimo de perigo. Elas surgem como aliadas do "mal", demonstrando todas as formas possíveis de repulsa aos seus enteados, o que justifica o sofrimento deles. Mas por qual razão podemos encontrá-las com tanta frequência nessas histórias? Temos que relacionar o texto com o contexto histórico, pois, em tais períodos, havia muitas mulheres que morriam durante complicações no parto devido à má alimentação, o que poderia aumentar a probabilidade de um pai se casar novamente após a morte da esposa, cedendo, assim, espaço para as madrastas. É o que vemos nas análises de Hilário Franco Júnior (2001, p. 28):

Como mostrou o estudo de Bullough e Campbell (22: 1980. 317-325), até o século X ou XI a mulher ingeria pequena quantidade de ferro, que seu organismo necessita em proporção maior que o do homem devido à menstruação, à gravidez e à lactação. Portanto, a anemia feminina era generalizada na Alta Idade Média, daí a maior propensão das mulheres a certas doenças. Com a introdução de leguminosas na dieta e uma presença mais assídua de carne, peixe, ovos e queijo, a mortalidade feminina diminuiu. Tal fato teve ampla repercussão, contribuindo até mesmo para a valorização social da mulher.

Apesar de ter ocorrido uma queda da mortalidade feminina a partir do século X, ela não cessou de maneira generalizada. Perdurou ainda por séculos.

^{8 &}quot;Para a análise do discurso, não existe um sentido a priori, mas um sentido que é construído, produzido no processo de interlocução, por isso deve ser referido as condições de produção (contexto histórico-social, interlocutores...) do discurso. Segundo Pêcheux, o sentido de uma palavra muda de acordo com a formação discursiva a que pertence." (BRANDÃO, 2004, p. 109-110).

Podemos ver como os contos mudam ao longo do tempo, dependendo, também, do lugar e dos interesses com os quais foram redigidos. A estrutura do conto Sol, Tália e Lua, de Giambattista Basile, é muito semelhante à de Bela Adormecida no Bosque de Perrault e à de Bela Adormecida dos irmãos Grimm. Temos o mesmo conto, mas com retoques franceses e alemães. Basile pouco se preocupou em atenuar elementos considerados subversivos às morais contemporâneas de seu tempo na narrativa do Pentamerone. Tália, após ser encantada e cair num sono profundo por tempo indeterminado, é deixada em uma torre num castelo até que, um dia, um rei, em uma de suas caçadas, entra no castelo e encontra-a dormindo. Ao vê-la, "sentiu-se excitado por admirar tamanha beleza, suspendeu-a em seus braços e carregou-a para a cama, onde colheu os primeiros frutos do amor [...] depois de nove meses, Tália deu à luz um par de crianças, um menino e uma menina [...]9" (BASILE, 1893, p. 520, tradução nossa). É quase impossível, na contemporaneidade, imaginarmo--nos narrando tal história para o público infantil. Isso, certamente, evidencia que os tempos e os costumes mudaram, pois certos discursos dependem das circunstâncias históricas do tempo para serem ditos.

Contudo, quando Perrault redigiu sua Bela Adormecida no Bosque, esses elementos já nem mais existiam. O autor extinguiu uns e retocou outros. Na versão de Basile, a avó pretende se livrar dos próprios netos pedindo ao cozinheiro que ele "[...] os degolasse e preparasse com eles diversas iguarias para o pobre pai" (BASILE, 1893, p. 522, tradução nossa). Na versão de Perrault, a avó é uma ogra que deseja também destruir seus netos, mas devorando-os. E, em ambas as narrativas, a avó malvada tem um final brutal: na versão italiana, o rei "ordenou que a rainha deveria ser lançada no fogo que ela havia preparado para Tália" (BASILE, 1893, p. 524, tradução nossa); na versão francesa, a avó prepara uma tina repleta de "[...] sapos, víboras, cobras e serpentes [...]" (PERRAULT, 2012, p. 35) para a Bela Adormecida, mas ela é que acaba dentro da tina, sendo devorada pelos animais. Já na versão alemã dos Grimm do século XIX, todas as atrocidades contidas no conto nas versões precedentes foram retiradas e a narrativa foi romantizada (devido ao movimento literário Romântico do século XIX), perdendo diversos elementos e ganhando outros.

^{9 &}quot;[...] he felt his blood course hotly through his veins in contemplation of so many charms, and he lifted her in his arms, and carried her to a bed, whereon he gathered the first fruits of love [...] now Talia was delivered after nine months of a couple of beautiful creatures, one a boy and the other a girl [...]."

 $[\]textbf{10} \quad \text{``[...]} \text{ Told the cook to slay them, and prepare several tasteful dishes for her wretched husband [...].}$

II "[...] he commanded that the queen should be cast into the fire which she had prepared for Talia."

Portanto, os discursos mudaram para atender às necessidades específicas de cada tempo e dos interlocutores, tanto para requintar os contos, como fez Perrault, como para construir e buscar atender ao conceito de infância, como fizeram os irmãos Grimm. O fato é: os contextos históricos mudam, os interesses mudam e as narrativas, também.

A Zezolla de Basile foi a base para a Gata Borralheira de Perrault e para a Cinderela dos Grimm. No conto italiano, Zezolla fica insatisfeita com sua madrasta e planeja matá-la, induzida pela governanta, que arma um plano: Zezolla deveria pedir à madrasta um vestido velho que se encontrava num baú; enquanto a madrasta estivesse debruçada sobre o baú, vasculhando pelo vestido, a governanta pede que Zezolla, que estaria segurando a tampa, "deixe cair a tampa e o pescoço dela será partido" (BASILE, 1893, p. 56). Na versão dos Grimm,

[...] as irmãs são castigadas por sua perversidade, ficando cegas o resto da vida", o contrário da versão de Perrault, na qual "Gata Borralheira", mesmo após todas as maldades que suas irmãs fizeram, "Borralheira, que era tão boa quanto era bela, trouxe as duas irmãs para morar no palácio e casou-as naquele dia mesmo com dois grandes nobres da corte. (PERRAULT, 2012, p. 66).

Robert Darnton (1986, p. 29) não exagera ao dizer que "os contos retratavam um mundo de brutalidade nua e crua". A saber: quando a princesa, em Bela Adormecida no Bosque de Perrault, quer dar uma surra no filho por ele ter sido malcriado e sua sogra, que é uma descendente de ogro, deseja devorar os netos; ou quando a Chapeuzinho Vermelho do autor francês é devorada pelo lobo; ou quando um irmão manda matar o outro, como em O Nabo (Grimm 146); ou quando uma criança morre perambulando na floresta após ser expulsa de casa pela própria mãe, como em As Fadas (Perrault); ou quando um pai quer se casar com a própria filha, como em O Bicho Peludo (Grimm 65). Trata--se de casos de violência, antropofagia, assassinato, sofrimento, incesto etc. Tudo isso configura uma teia de significados pertencentes a contextos históricos de épocas e culturas de séculos atrás, que, de algum modo, conseguiram resistir por meio das narrativas ao migrarem da oralidade ao redor das lareiras para as transcrições para o papel, elaboradas por um napolitano e um francês no século XVII e por dois alemães no século XIX, até se consolidarem no "século do cientificismo", na efervescência da consolidação da ideia de infância, como literatura infantil ou, simplesmente, como contos de fadas.

^{12 &}quot;[...] thou wilt let it fall, and then her neck will be broken."

Referências

- BASILE, G. Il Pentamerone; or the tale of the tales. Translation by Richard Burton. London: Henry and Co, 1893.
- BRANDÃO, H. H. N. Introdução à análise do discurso. 2. ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências sociais. A longa duração. In: _____. Escritos sobre a história. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 41-78.
- BURCKHARDT. J. Reflexões sobre a história. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- BURKE, P. Cultura popular na Idade Moderna. Tradução de Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- COELHO, N. N. Panorama histórico da literatura infanto/juvenil: das origens indo-europeias ao Brasil contemporâneo. São Paulo: Manole, 2010.
- DARNTON, R. O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, M. A ordem do discurso: aula inaugural no Collége de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. Microfísica do poder. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- FRANCO JUNIOR, H. A Idade Média: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- GRIMM, J.; GRIMM W. Contos de Grimm. Tradução de David Jardim Jr. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Villa Rica, 1994 (Coleção Grandes Obras da Cultura Universal, v. 16).
- _____. The complete Grimm's fairytale. Translation by Margaret Hunt. New York: Pantheon, 1972.
- LE GOFF, J. Em busca da Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. PERRAULT, C. Contos da Mamãe Gansa. Porto Alegre: L&PM, 2012.



David Sales Barbosa é graduado em História pelo Centro Universitário do Norte. david100sales@hotmail.com

O conceito de ficção em Hayden White e sua validade para os debates em história e literatura

Henrique Carvalho Pereira

Resumo

Este artigo tem como objetivo discutir a conceptualização de ficção presente no trabalho do estudioso norte-americano Hayden White. Acredita-se que a discussão possa oferecer contribuições tanto no campo da história como no da teoria literária. O texto central utilizado foi "The fictions of factual representation" (WHITE, 1985), que se buscou aqui iluminar a partir das teorias desenvolvidas pelo formalismo russo. O texto começará analisando a conceituação oferecida por White, definirá ficção e, por fim, retornará a White para discutir se é ou não possível considerar a história como "ficção do fato", e o que isso implica.

Palavras-chave: Teoria literária – História – Hayden White – Ficção.

1. Considerações iniciais

A produção teórica de Hayden White (HW, a partir daqui) trouxe diversas inquietações ao ambiente historiográfico. Parece, contudo, curioso que um trabalho que se debruça sobre os limites da literatura não tenha tido tanto impacto na crítica literária. A explicação se torna clara após a leitura de seus textos: não há nada sendo revisto ou questionado no campo da literatura, mas sim no da história. Antes de se encontrarem pontos cegos ou problemas conceituais em sua trajetória, o autor demonstra plena consciência e domínio sobre o que trabalha. Não é isso que explica seu fraco eco na teoria da literatura, mas a concentração mais em temas próprios da história do que da literatura. No entanto, passa nas entrelinhas de seu trabalho a consciência sobre um conceito-chave para suas reflexões, que só pode ser exumado com ajuda da teoria literária.

Trata-se da ideia de ficção. Em seus primeiros trabalhos, HW não define com clareza esse termo. A intenção do presente artigo é procurá-la no texto a ser analisado e desenvolvê-la. Na bibliografia selecionada sobre formalismo russo residem, acredita-se, alguns pontos fundamentais dos quais se espraia a teoria de HW. Com isso, será estudado se a ideia trazida pelo autor se sustenta ou não para se referir à história e, então, serão sugeridas algumas consequências desse raciocínio.

A escolha da bibliografia se baseou na maneira como HW se localiza na crítica. No texto que ocupa aqui o papel central, "The fictions of factual representation"¹, o autor se situa no momento final do estruturalismo. As noções dessa corrente sobre literatura e ficção vêm dos avanços conjuntos da linguística e da literatura a partir dos anos 1910, com base nas teorias desenvolvidas no século XIX. A bibliografia utilizada é a bibliografia básica dessa abordagem. Ao término deste texto, espera-se ter encontrado a maneira como se pode entender ficção a partir da "aventura estruturalista" (termo cunhado por Paul, 2011) de HW e se ela cabe ou não para designar a história, assim assinalando quais as consequências dessa conclusão. Não será discutido o estruturalismo propriamente dito, e será feito um breve sumário do conceito romântico de "arte pela arte". O objetivo deste artigo é entender o conceito de ficção em HW à luz da noção de arte desenvolvida pelo formalismo e os efeitos disso na representação histórica.

I Aqui, citada a edição de 1985.

II. A questão da ficção em "The fictions of factual representation"

Desde que analisou os grandes clássicos de história do século XIX, HW (1973) insiste que a ficcionalidade se apresenta principalmente pela questão da linguagem, em que o florescimento de figuras de linguagem (tropoi) é inevitável em qualquer discurso e que se apresenta como ponto central para aquele que busca explicar o passado. A inovação está na maneira de narrar e a escolha de uma entre outras, todas precisas em termos de arquivos, se deve a preferências apenas morais, estéticas e políticas. Mais adiante, ele se defronta com a questão da ficção e, retornando ao aspecto linguístico do trabalho de historiador, decide chamá-lo de "ficção do fato".

O argumento de que é possível identificar os textos poéticos com os de história tem como eixo a identidade linguística entre ambos (WHITE, 1985). Para HW, os dois têm como objetivo apresentar uma imagem verbal da realidade, e se definem não por sua "verdade de correspondência [com os fatos]", mas por sua "verdade de coerência [interna do texto]" (WHITE, 1985, p. 122, tradução nossa)2. Com o intuito de demonstrar isso, ele narra como a história já esteve equiparada à poética e à retórica na Antiguidade greco-romana e no Renascimento e como foi colocada em outro campo pela sociedade burguesa. O autor recorre, então, à ideia de belles-lettres, que é alterada pelo positivismo para justificar as formas de conhecimento na sociedade burguesa e demonstra como essa mudança no conceito de história se deveu a objetivos políticos. Para ele, todavia, a questão é epistemológica: tanto o historiador quanto o poeta têm como objetivo atingir uma verdade maior que não é necessariamente explicitada em seu texto. Ambos o fazem apresentando uma imagem verbal da realidade. HW coloca que os positivistas e naturalistas (com possível exceção de J. G. Droysen) não perceberam que os eventos não podem falar por si próprios. Nisso, ele retoma uma tese apresentada em um ensaio anterior, "The historical text as literary artifact" (WHITE, 1985), em que analisa Robin George Collingwood e aponta que nenhum amontoado de fatos postos em sequência constitui uma história, e que é necessário uni-los por um fio de sentido criado semiologicamente pelo autor. Isso implica que é necessário criar para que se tenha um sentido na história.

Esse recurso a paradigmas ultrapassados conduz HW a questionar o reacionarismo de sua própria posição, e ele localiza a si mesmo no debate estru-

² No original, "truth of correspondence" e "truth of coherence".

turalista da teoria literária. Esse raciocínio motivou seu livro de 1973, cuja constatação de maior efeito foi o estabelecimento das categorias da narrativa histórica, que se combinam para formar o estilo de cada autor. Para HW (1973; 1985), importa o fato de que as representações textuais da realidade (quaisquer que elas sejam) se estabelecem a partir de construções linguísticas e figurativas que revelam uma interpretação, constituindo-se como criações sobre a realidade. Consequentemente, se é necessário dar acabamento e liga no discurso a eventos do passado, esses são reflexos de posições particulares e não de verdades científicas.

O autor recai então na diferenciação entre história e filosofia da história, campos que o interessaram em seu livro de 1973. Ambas as formas de se discutir o passado, para ele, se apresentam com uma única diferença de linguagem que realiza o deslocamento de um texto para o outro. A saber: a segunda tem mais enfoque na função metalinguística, ou seja, discute o código e a linguagem que se devem utilizar na discussão da história, e a primeira traz o aspecto teórico como um molde do texto. Para HW, se a filosofia da história é de função metalinguística, a história necessariamente volta-se para a mensagem e tem função poética. Essa discussão ficará mais clara adiante, em Jakobson, mas vale ser ressaltada aqui como pedra de toque.

O aspecto em relevo no texto de HW, até então, é a ideia de que a história se apresenta no domínio da imaginação. A escolha das figuras de linguagem está relacionada à maneira como se pensam ou imaginam os eventos narrados, aspecto em que se revela o caráter ideológico dos signos e se põe na superfície o foco dado à linguagem e à mensagem no estudo da história. HW (1985) postula ser nisso que reside a ficcionalidade da história. A genialidade de um historiador, portanto, consiste não tanto em ele trazer novas informações ou descobertas em arquivos quanto na maneira como ele usa a linguagem e dirige a atenção para a construção de seu texto, alternando entre modos de explicação e representação (até mesmo entre estilos) e construindo uma atraente imagem verbal da realidade.

O texto se encerra tratando de Darwin, ponto em que são demonstradas mais algumas questões importantes. O biólogo inglês é outro autor que não está canonicamente definido como literário e é deslocado para esse campo por HW. Nisso, ele estabelece que amarrar os fatos uns aos outros e explicá-los requer procedimentos linguísticos — o diferencial do texto literário frente aos demais — que, em menor ou maior proporção, chamam a responsabilidade e a atenção não ao objeto, mas à mensagem, que tem forma pelo texto. No fim, acaba retomando a questão da retórica e sua diferença com a linguagem científica e com a linguagem cotidiana (prosaica), do que decorre a impossibilidade

de se atingir uma linguagem objetiva como pretendida pelo marxismo, pelo positivismo e pela cliometria (WHITE, 1985). O autor nota que cada tipo de discurso tem suas figuras com base nas funções que cumpre e que nisso reside a identificação entre o discurso da história e o da literatura.

Para se entender ficcionalidade em HW, cabe perguntar o que pode ser entendido a partir das ideias de construção, ficção e imagem verbal da realidade. Este texto realizará agora uma digressão às correntes teóricas que permitem iluminar esses termos, a saber: o romantismo e o formalismo russo. Essas filosofias não serão analisadas; apenas terão ressaltado o aspecto que aqui interessa, e o foco está mais na segunda do que na primeira.

111. Conceito de ficção e sua aplicabilidade ao debate

Os tópicos abaixo discutem o conceito de ficção em duas escolas importantes para esse debate na teoria da literatura e pretendem explorar sua aplicabilidade para o debate aqui relacionado.

III.I. Ficção, romantismo e formalismo russo

Para direcionar a leitura sobre essas duas abordagens, será antes levada a cabo uma definição sobre como se entende o termo ficção. O Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa³ define ficção como "I. Ato ou efeito de fingir; simulação, fingimento. 2. Coisa imaginária; fantasia, invenção, criação". Fingir e imaginar conduzem à noção de mimese, a que Aristóteles (1999) assinalou como "imitação criativa" da realidade — algo mais específico do que a filosofia. A mimese busca as verdades universais em um caminho alternativo ao da filosofia.

O que aqui importa, do romantismo, é apenas a origem da ideia de arte pela arte. O sentido que alguns poetas e teóricos românticos atribuem à expressão será sumariamente abordado para que se possa tratar da noção de análise formal, encorpada no século XX. Deve ficar claro, desde já, que aqui não se pretende entender o romantismo ou estudar sua teoria, mas apenas explorar um conceito que tem importância para a crítica desenvolvida por HW.

Para os românticos, o conhecimento da realidade só pode ser atingido subjetivamente, distanciando-se do mundo objetivo. Portanto, por meio da

³ FERREIRA, 1975, p. 625.

recordação e da interiorização. Devem-se apagar os sentidos para que se obtenha o contato direto com a verdade — daí a predileção pelo gênero lírico, pelas imagens noturnas e pela poesia feita sob o efeito de alucinógenos (por exemplo, o Kubla Khan, de Coleridge⁴, fruto de um sonho tido sob o efeito do ópio). A arte e os sentidos aguçados oferecem acesso a outro mundo, mais real do que aquele onde o ser humano se encontra. Naturalmente, em um contexto em que o prestígio das ciências puras crescia exageradamente (o historiador imediatamente se lembra de Ranke⁵ no começo do século XIX, e HW também falou sobre isso em uma nota), a proposta romântica teve pouco eco.

Por se tratar de um período da história em que a divisão do trabalho se encontra em ponto avançado na Europa, o artista pode ou deve se preocupar apenas com a produção artística e nada mais. Com isso, a preocupação da arte pode se elevar até muito além de questões meramente cotidianas, prosaicas. Isso conduz à ideia da arte pela arte em sua maneira mais radical, na qual a arte não tem a ver com nada que não ela mesma. Baudelaire (1976, p. 333) anunciaria que a poesia "não tem como objeto a verdade, ela não tem senão a Si mesma". Para ele, o que se busca pela arte é algo superior ao mundo real. A arte é mensageira de um bem e uma verdade que não se encontram senão dentro dela mesma, na qual predominam os sentidos em detrimento da razão.

Essa visão permite formular o fenômeno da criação como composto por três elementos: o artista, o objeto e, entre eles, a obra e seu material transformado (a tinta em figuras humanas no caso da pintura, a palavra em figuras de linguagem no caso da poética etc.). Além disso, Oscar Wilde (apud TO-DOROV, 2009) mais tarde observaria que a arte ambiciona à criação de um mundo muito mais belo e atraente do que aquele em que se vive. Para Terry Eagleton (2006), o uso da palavra "imaginário" para designar a literatura pelo romantismo inglês faz referência a algo tanto inverídico quanto visionário ou inventivo. A obra de arte, de todo modo, pode e deve ser observada em sua autonomia com relação a todas as outras coisas.

A teoria da arte no século XX tem como momento decisivo de sua abertura o formalismo russo, cujo principal manifesto foi o ensaio de Viktor B.

⁴ COLERIDGE, S. T. Kubla Khan. Disponível em https://www.poetryfoundation.org/poems-and-poets/poems/detail/43991. Acesso em: 21 abr. 2017.

⁵ Leopold von Ranke, 1795–1886, foi um historiador prussiano associado ao naturalismo e à escola histórica. É considerado o pai da historiografia moderna. Foi o primeiro historiador profissional (dono de cadeira universitária propriamente designada para o curso) e defendia a objetividade de sua narrativa alegando que apenas relatava as fontes oficiais em detalhe e conforme a vontade de Deus. Opunha-se ao imaginativo, ao romance histórico, e alegava mostrar o passado como ele foi de fato.

Shklovsky "Art as device" (1917)⁶. Shklovsky argumenta que a arte se realiza pelo procedimento (πρием) de manipulação de uma matéria viva e existente. Eikhenbaum (1925) postularia que a forma não se apresenta ao conteúdo como receptáculo, mas molda a maneira como ele se oferece à percepção humana — o que condiz com a proposta artística do futurismo russo de que a forma determina o conteúdo (formulação atribuída ao poeta Aleksei Kruchenykh⁷). A forma, e não o assunto, é determinante na arte. Para Shklovsky, no caso da arte poética, o que se manipula é a palavra. Por procedimento entende-se a forma de reorganizar ou alterar a ordem canônica de expressão linguística de modo a se produzir um efeito de estranhamento no leitor. Pode ocorrer do menor ao maior plano da linguagem de uma obra.

Nesse sentido, o texto poético é um uso estranho da língua e acaba chamando atenção para si próprio. O leitor diante da arte não pode pensar da mesma maneira como o faz no cotidiano, seguindo a lei do mínimo esforço. Não se pode ler um texto artístico mecanicamente, ou da mesma maneira com que se comporta rotineiramente. A arte se move na contramão da rotina, para romper com o automatismo. Acostumado a uma mesma forma de comunicação, o homem mata a língua. A arte inova no uso linguístico e exige que se desfaça do "mínimo esforço". Ela torna o mundo estranho, provoca o estranhamento (ostraneniye, остранение — neologismo em russo: deixar de ter com algo uma relação morna). Com isso, permite que se olhe o mundo, que se o perceba quando antes só se o via, nas palavras de Shklovsky. O artista é como uma criança: desloca o óbvio de sua cadeia de associações e desregula o cotidiano de quem já se acostumou com ele⁸. A literatura não é tão mimese quanto poiese para essa chave.

Tendo lido Shklovsky, Antoine Compagnon (2006) sugere que, de acordo com essa definição, a publicidade seria o auge da poética. Essa provocação faz refletir sobre o objetivo da arte. Enquanto a propaganda pretende vender (ou, no mínimo, divulgar) um produto, uma marca ou um conceito, a arte é autorreferencial. O objetivo de uma obra artística é ser uma obra artística. Esse é o limite entre os dois campos. Deixa de ser arte para ser propaganda tudo aquilo que se insinua com outro objetivo. O conteúdo

⁶ Há tradução em língua portuguesa desse texto na coletânea organizada por Dionísio de Oliveira Toledo, citada para os textos de outros formalistas. Optou-se pela versão em inglês devido à diferença de grafia entre as traduções nas duas línguas quanto ao nome do autor, uma vez que os dois outros textos de Shklovsky citados não têm tradução para o português.

⁷ TROTSKY, 1922.

⁸ Nota de Shklovsky ao trabalho de Rozanov (SHKLOVSKY, 2015).

de um texto, para o formalismo, é ele mesmo, ou seja, a introdução de um personagem, motivo ou procedimento em um trabalho ficcional não busca ter um significado fora do texto, mas antes realizar uma ligação coerente entre uma parte e outra ou desacelerar a ação do enredo, realizar um tipo específico de construção textual etc. ⁹ O estudo das características que fazem de algo objeto literário consiste, portanto, não em procurar fora do texto a significação de suas partes, mas em analisar como um texto, gênero ou estilo se forma organicamente.

Esse trabalho de deslocamento tem relação com as funções da linguagem, segundo Jakobson (1960). Essa teoria é muito cara ao trabalho de HW e ele a retoma ao longo dos mais variados ensaios. De acordo com ela, o ato de comunicação exige emissor, contexto, receptor, canal, código e mensagem. Durante a comunicação, a oração pode estar "testando" algum desses fatores, e cada associação que ela faz realiza uma das funções da linguagem. Por exemplo: aquela que se volta para testar o canal é a função fática da linguagem — quando se diz "alô" no telefone, ou "bom dia" em situação cotidiana. Volta-se para o código a função metalinguística, vista no tópico anterior. A arte é a língua em sua função poética: está voltada para a mensagem. Por meio da complicação, ela chama atenção para si própria e, consequentemente, para a imagem que cria de si.

Este foi o sumário da parte dessa teoria que interessa para que este artigo possa entender a ficção e seu estudo. Essa base teórica pode ser verificada na produção de HW, e este artigo a utilizará para iluminar o conceito de ficção. A próxima seção discute se é possível entender a história nessas bases.

ш.п. Sobre o conceito de ficção e sua aplicabilidade à história

Cumpre voltar ao conceito de ficção com base no que foi exposto acima. Como fingimento, ela se apresenta como autossuficiente, invenção que chama a responsabilidade e a atenção para si mesma com o intuito de abrir os olhos do interlocutor para algo em específico da língua e, potencialmente, do mundo real. Não tem, a princípio, objetivo exterior a si: trata-se de uma criação independente, que não precisa ser associada nem ao real nem ao falso, ficando

⁹ Essa ideia fica essencialmente demonstrada por Shklovsky em sua análise do *Don Quixote* (cf. SHKLOVSKY, 2015b).

como meio termo entre ambos¹⁰. Seus caminhos todos se completam sem deixar pontas soltas. De qualquer modo que se opte por entrar em contato com a ficção, ela se sustenta por si, mas ilumina, mesmo que não se queira, algum aspecto do mundo real, já que fissura o intermediário entre o homem e o mundo (a língua).

Nota-se, de passagem, que para um dos principais mestres de HW, Northrop Frye (1973), a verdade da arte deve ser entendida não alegoricamente (como ligada a dados de realidade), mas hipoteticamente, ou seja, como algo que o ser humano é capaz de conceber e que é coerente com suas próprias referências. Fantasmas em Hamlet não sugerem a existência de fantasmas no mundo real; sugerem que, na história de Hamlet, há fantasmas, e sua inclusão é justificada composicionalmente. O texto ficcional, para Frye, deve ser como uma operação da matemática pura. Ele não precisa ser a realidade. Precisa que suas premissas se mantenham coerentes e que seu desfecho seja honesto para consigo mesmo.

Com isso, responde-se se pode um texto de história ser ficcional, e a resposta parece ser afirmativa. O passado não pode retornar e, mesmo que pudesse, precisaria ser organizado coerentemente pela narrativa para poder ser compreendido. O texto da história precisa apresentar uma hipótese coesa e coerente sobre o passado. Sua verdade está em sua hipótese ser uma construção justificada sobre os fatos. Quem o lê não deve buscar as informações enciclopédicas, mas antes uma imagem consistente criada conforme disposições estruturadas e figurativas de signos. Busca-se, no livro de história, uma construção de sentido nova, que possa trazer novas reflexões e construções linguísticas relativas ao passado. Principalmente porque o historiador parte do pressuposto de que seu leitor já conhece os eventos narrados – assim como as tragédias da fase mítica grega.

Parece, por exemplo, absurdo supor que os eventos narrados em *O dezoito brumário de Luiz Bonaparte*, de Karl Marx, jamais aconteceram — foram inventados, fantasiados, fingidos. Até porque Marx escreveu esse texto no calor dos acontecimentos. O importante nesse trabalho não são os eventos, mas a interpretação do autor, dada pela forma como ele organiza e caracteriza os fatos. *O dezoito brumário* é relevante pelas conclusões a que chega, pelo texto que constrói. Ele não deve chamar atenção para as brigas políticas no interior da luta de classes na terceira república *per se*, mas para a política como teatro, o que se estabelece pelo uso de metáforas relativas ao jogo de cena, pela construção de planos

¹⁰ A formulação é de Todorov (1980).

paralelos como bastidor-palco-público e por outros procedimentos. Compreende-se a história mais pela imagem verbal que ela tem a oferecer sobre a realidade do que pelas informações factuais e descobertas relativas a arquivos. O argumento de Marx não está, segundo HW (1973, p. 320-330), pronto nas fontes tomadas sozinhas, mas no modo metonímico como Marx os prefigura. Isso o permite interpretar os fatos de modo a dividir o segundo império nas quatro fases que narram uma tragédia da burguesia como fenômeno que dá abertura à possível comédia do proletariado, a revolução.

Se for assumido que a história é ficcional, isso significa que os fatos e as fontes a que recorrem os pesquisadores não têm em si nenhum significado intrínseco, como se argumentou acima. Antes, recebem seu acabamento por parte da pesquisa, que as une por um fio comum de sentido e uma determinada carga semântica dotada pelo objetivo da investigação. Essa liberdade ou licença poética cumpre o supracitado papel de estranhamento, uma vez que dá figuras e construções novas a antigos temas da história. A imagem criada pelo texto da história não corresponde ao passado em si, mas a um deslocamento semântico que reforma construções já gastas na língua para se referir aos eventos passados. Sua relação é mais com as outras obras do que com o passado, embora isso não implique questionar que a temática de um trabalho sobre história tenha necessariamente de ser algo que aconteceu de fato. Uma obra historiográfica busca causar estranhamento no leitor acostumado com determinadas construções já fixas no vocabulário, para com isso dar nova intensidade ao sentido do evento histórico", o que se realiza a partir de construções no texto. O próprio HW (1973, p. 6, grifos do autor) nota que

Unlike the novelist, the historian confronts a veritable chaos of events *already constituted*, out of which he must choose the elements of the story he would tell. He makes his story by including some events and excluding others, by stressing some and subordinating others. This process of exclusion, stress, and subordination is carried out in the interest of constituting *a story of a particular kind*¹².

II O texto já citado de Jakobson sobre o realismo discute a renovação do vocabulário como procedimento da arte. Nesse trabalho, ele estabelece que a arte se faz na relação entre as diferentes construções de texto (obras). Daí o realismo se opor às demais caracterizações: não por exigir um determinado tratamento da matéria da vida, mas por exigir uma motivação consequente e a justificação de seus procedimentos (cf. JAKOBSON, 1978).

¹² Mais adiante, HW dá material para comparar essa formulação com a distinção proposta por Tomachevski (1925) entre fábula e trama (story and plot; skaz i syuzhet), também discutida por Eikhenbaum em seu ensaio sobre Gogol. A primeira se refere à sucessão de facto dos eventos e a segunda a como se organizam em um enredo a ser apreendido pelo leitor. Os arquivos, o passado sobre o qual se debruça

Tomachevski (1925) já anunciara que o sucesso de um texto literário não se deve a seu tema, e sim à maneira como ele é elaborado. No caso da história, pode-se fazer a mesma afirmação. Desse modo, a inovação na história depende menos do tema do que de sua ficção, de seu acabamento verbal. Um historiador atinge seus objetivos não por descobertas em arquivos, mas por oferecer uma nova figuração linguística a um tema já conhecido, que lhe confere nova intensidade.

Nada parece se opor à ideia de que o conceito de ficção seja adequado para designar a história. É nisso que reside seu valor cognitivo: o de apresentar conclusões, no texto, válidas por elas mesmas. O valor da narrativa está em fazer sentido a partir da realidade, que, sozinha, é incompreensível. Parece ocorrer dessa maneira a aplicabilidade do conceito trazido por HW (1985).

Essa discussão conduz a um inevitável diálogo com outras interpretações sobre a obra de HW. Podem-se citar as de maior visibilidade. Jacques Le Goff (1990, p. 35) realiza uma breve análise de Metahistory (1975) para ilustrar o que ele chama de "terceira consequência abusiva que se extraiu do papel do particular em história". No caso, ele se refere ao fato de que a história ambiciona o universal a partir da descrição, narração ou análise de fatos particulares, singulares, irrepetíveis, e examina a ideia de que a história seja um conto, uma narrativa. Le Goff teme as reduções que o estruturalismo de HW pode trazer ao considerar o metier do historiador sob essa gramática narrativa – ponto que não foi aqui discutido – e chega a uma conclusão similar à que se ambicionou neste artigo. O autor afirma, seguindo Duby e Ladreau (1980 apud LE GOFF, 1999), que é possível integrar a obra histórica no campo da arte, mas ela "não é uma obra de arte como as outras, [...] tem sua especificidade" (DUBY apud LE GOFF, 1990, p. 38). Este artigo ratifica o que Le Goff implica ao citar de Roland Barthes a frase "a narração histórica morre porque o signo da história é, daqui em diante, menos real que o inteligível" (BARTHES, 1967, apud LE GOFF, 1990, p. 38), fato que, como este ensaio procurou sugerir, motiva a utilização de novas construções relativas a um mesmo tema. Aqui, procurou--se ir além do que Le Goff identifica em HW como sendo uma redução do trabalho de historiador a meras escolhas estilísticas para demonstrar até que ponto essas escolhas são elas mesmas construtoras de conhecimento histórico.

Também Carlo Ginzburg (2014) traz conclusões relevantes que podem ter diálogo com este trabalho. Para ele, importa a princípio o quanto de ma-

um historiador, podem ser colocados na categoria da fábula, enquanto o trabalho de seu texto seria a elaboração da trama.

terial histórico se pode extrair de uma narrativa – inventada ou não. Na introdução de sua obra, Ginzburg aponta que a verdade não é o ponto de partida, mas de chegada de toda narrativa. A relação entre a história e a literatura lhe interessa na medida em que um pode ser revelador do significado do outro. Ginzburg não hesita, inclusive, em citar um estudioso de literatura, Erich Auerbach, cuja obra referência é Mimesis, a estudar a literatura para dela retirar conclusões relativas à sociedade em que é produzida, ver os "rastros" que ela deixou em seu caminho pelos labirintos do tempo. Ginzburg também analisa a problemática implicação do humanismo de HW em seu capítulo sobre o holocausto. Aproxima o pensamento do estudioso norte-americano a suas raízes no idealismo italiano e verifica como ele define "verdade" - interessante contraponto para o que aqui foi chamado de ficção. Tratar-se-ia de ver o termo como sinônimo de eficácia, ou seja, tudo aquilo que pode assumir "efeito de verdade". Os perigos do humanismo de HW não foram aqui estudados. De maneira resumida, o argumento de Ginzburg consiste em dizer que a concepção de HW o deixa desamparado diante das possibilidades de uma narrativa historiográfica vinda da extrema direita, o que ele mesmo busca combater. Também acusa sua concepção do campo histórico como o Sublime de ter ligação com pensadores fascistas. Ginzburg demonstra pouca familiaridade com o trabalho de HW, porque o próprio já havia se defendido dessas acusações (1987), e também o defendem alguns de seus comentadores (PAUL, 2011; DORAN, 2010).

Existem questionamentos cabíveis à ficcionalidade da história quando se trata de sua relação com os fatos. É o caso das colocações de Eric Hobsbawm (1998), para quem o termo ficção alude a algo que não está sujeito a verificações. Este artigo procurou iluminar temores desse tipo. A preocupação de Hobsbawm é digna de nota e de feliz acerto: não se pode permitir que, pela ideia de ficção, fatos jamais ocorridos passem por história. Quando este artigo examinou brevemente a distinção entre fábula e trama proposta por Tomachevski, as provas, os documentos e os arquivos examinados pelo historiador foram cautelosamente incluídos no terreno da fábula sem que, com isso, se perdesse a distinção básica entre um livro de história e um romance. A "fábula" do historiador é radicalmente diferente da fábula da arte poética. Hobsbawm (1998, p. 3) estabelece que algumas coisas invariavelmente aconteceram: "Roma derrotou e destruiu Cartago nas Guerras Púnicas, e não o contrário". Pelo que ficou demonstrado neste texto, considerar a história como ficção do fato não significa dizer que o historiador pode sustentar que Cartago tenha dominado Roma. Significa dizer que a história, como disciplina, busca novas significações - sensíveis a partir de formulações de ordem linguística - em

fatos a partir de reorganizações de ideias e figurações, ora novas para suas épocas, ora conservadoras — os tipos de trama estudados por HW. Isso não autoriza a produção da história sem o recurso às fontes, afinal isso reduziria sua operação apenas ao estágio da trama, e não existe trama sem fábula. Não são os fatos que devem ser desconsiderados ao se afirmar a "ficção do fato". É a possibilidade de se falar deles sempre da mesma maneira. Tampouco essa consideração implica discordar da ideia de que os trabalhos em história podem ser unidos por uma mesma linha quanto a seus projetos, como assinala Hobsbawm. Em defesa de HW, deve-se atentar para o fato de que sua análise observa os modos de se relacionarem os eventos na linguagem dos historiadores; o que conta para a pesquisa e para o argumento de cada um e o que participa ou não do campo histórico. Em nenhum momento ele se posiciona contra a pesquisa documental — muito pelo contrário. Sua análise vai observar que diferentes modos figurativos produzem significados diferentes sobre o mesmo conjunto de eventos.

No campo acadêmico brasileiro, é digno de nota o trabalho de Sidney Chalhoub (1998), que trava diálogo com HW de maneira semelhante à de Ginzburg: com atenção aos rastros deixados pela literatura no terreno da história e vice-versa. Para esse autor, toda obra literária é passível de ser interrogada como documento histórico). A história pode tomar a literatura como sua fonte de análise. Esse é seu primeiro ponto. O segundo é que toda obra literária deve ser localizada em seu espaço e tempo na história – principalmente social. Este artigo procurou demonstrar que também é válida a inversão dos papéis, e que a literatura poderia estar autorizada a analisar as formas da história nas mãos dos historiadores.

iv. Considerações finais

Este artigo procurou discutir o conceito de ficção trazido por HW e sua aplicabilidade em história e literatura. Para tanto, começou expondo o conceito de ficção factual trazido pelo autor em "The fictions of factual representation", que consiste na criação de uma imagem verbal da realidade. Na sequência, apresentou uma conceituação própria da ideia de ficção, recortando-a dos referenciais teóricos que antecedem e dão respaldo ao trabalho de HW, com foco principalmente no formalismo russo. Ficou demonstrado que o termo ficção alude a fingimento, invenção, que parte da realidade para representá-la em uma distorção que force o contemplador da arte a estranhar seu uso cotidiano da língua e a perceber novos sentidos em antigos assuntos. Ficção

ficou também definida como algo que, para formalistas como HW, tem autor-referencialidade e busca dar sentido à realidade. Por fim, observou-se que é possível considerar a história como ficção do fato na medida em que isso signifique observá-la como hipótese coerente e com sentido sobre seu tema (o passado). Para concluir, foi feito breve paralelo com historiadores que se debruçam sobre o tema, visando a demonstrar como essa abordagem, do ponto de vista da teoria literária, pode ter algo a contribuir.

Escrever algo novo sobre um tema da história significa, em vez de trazer informações novas, no sentido de arquivos, realizar novas associações, novos deslocamentos semânticos, novas formas. Uma descoberta na história se define por inovar a percepção sobre um determinado objeto, e isso só é possível a partir de construções de caráter linguístico — a partir da ficção. Chamar a história de ficção do fato implica considerá-la uma hipótese verossímil sobre um tema do passado.

Referências

- ARISTÓTELES. Poética. In: PESSANHA, J. A. M. (Org.). Os pensadores: Aristóteles. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CHALHOUB, S. Apresentação. In: CHALHOUB, S.; PEREIRA, L. A. M. (Orgs.). *A História contada:* capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 7-13.
- COMPAGNON, A. A Literatura. In: _____. O Demônio da teoria: literatura e senso comum. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 29-47.
- DORAN, R. Editor's Introduction. In: WHITE, H. *The Fiction of Narrative:* Essays on History, Literature, and Theory (1957-2007). Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press. 2010. p. xiii-xxxii.
- EAGLETON, T. Teoria da literatura: uma introdução. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EIKHENBAUM, B. M. A teoria do "Método Formal". In: TOLEDO, D. O. (Org.). *Teoria da literatura*: formalistas russos. 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1978. p. 3-38.
- FRYE, H. N. Ethical criticism: theory of symbols. In: _____. Anatomy of criticism: four essays. Princeton: Princeton University Press. Third Printing, 1973. p. 71-128.
- GINZBURG, C. O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.
- HOBSBAWM, E. Sobre história. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

JAKOBSON, R. O. Linguística e poética. In: Linguística e comunicação. São					
Paulo: Cultrix, 1960. p. 118-162.					
Do realismo artístico. In: TOLEDO, D. O. (Org.). Teoria da literatura:					
formalistas russos. 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1978. p. 119-127.					
LE GOFF, J. História. In: História e memória. Campinas: Unicamp,					
1990. p. 17-166.					
PAUL, H. Hayden white: the historical imagination. Cambridge/Malden: Polity					
Press, 2011.					
SHKLOVSKY, V. B. Art as device. In: Theory of prose. 6th printing.					
Champaign/London/Dublin: Dalkey Archive Press, 2011. p. 1-14.					
Literature without a plot: Rozanov. In: Theory of prose. 6th prin-					
ting. Champaign/London/Dublin: Dalkey Archive Press, 2011. p. 189-205.					
The making of Don Quixote. In: Theory of prose. 6th printing.					
Champaign/London/Dublin: Dalkey Archive Press, 2011. p. 72-100.					
TODOROV, T. A literatura em perigo. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.					
TROTSKY [Lev Davidovich Bronstein]. A escola poética formalista e o mar-					
xismo. In: TOLEDO, D. O. (Org.). Teoria da literatura: formalistas russos. 4.					
ed. Porto Alegre: Globo, 1978. p. 71-85.					
A noção de literatura. In: Os gêneros do discurso. São Paulo:					
Martins Fontes, 1980. p. 11-23.					
$TOMACHEVSKI,B.V.Tem\'atica.In:TOLEDO,D.O.(Org.).\textit{Teoria da literatura:}$					
formalistas russos. 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1978. p. 169-204.					
WHITE, H. V. Tropics of discourse: essays in cultural criticism. 2. ed. Baltimore/					
London: The Johns Hopkins University Press, 1985.					
Metahistory: the historical imagination in nineteenth century Europe.					
Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1975.					
The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublima-					
tion. In: The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical In-					
terpretation. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985. p. 58-82.					

Henrique Carvalho Pereira é graduando em História pela Universidade de São Paulo e graduando em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

pereirahenriquec@gmail.com

~ · · ·

Machado de Assis e Schopenhauer: as faces da humanidade em *Quincas Borba*

Jade Suelen

Resumo

Este artigo tem como objetivo relacionar as visões de mundo de Machado de Assis e Arthur Schopenhauer acerca da humanidade, destacando elementos que envolvem as concepções de comportamento e de caráter. As motivações das ações humanas, isto é, o egoísmo, a maldade e a compaixão, compõem e refletem tais características. Cabe destacar a importância da noção de "psicologia empírica" schopenhaueriana, ou seja, a superioridade da vontade sobre o intelecto, a qual se pode relacionar teoricamente com os comportamentos das personagens de *Quincas Borba*.

Palavras-chave: Machado de Assis – Humanitismo – Arthur Schopenhauer – Vontade – Humanidade.

1. Introdução

"Toda grande obra literária é a expressão de uma visão de mundo." (SENNA, 2008, p. 60)

Teóricos tanto da filosofia quanto da literatura atentam-se, quando se trata de Arthur Schopenhauer, de Machado de Assis e das possíveis relações entre suas obras, à "metafísica da vontade" schopenhaueriana, aliada ao que erroneamente caracterizam como o "pessimismo" de Schopenhauer. O romance Quincas Borba, constantemente vinculado a essa teoria, pode ser associado a outras concepções no que diz respeito às ações e aos comportamentos das personagens machadianas. Quanto a esses aspectos sumários, infere-se a relação entre a metafísica da vontade e o Humanitismo, ou seja, "Vontade e Humanitas seriam reflexos especulares uma da outra" (XAVIER, 2014, p. 86).

Segundo Nunes (1989, p. 8-9),

Complemento discursivo teórico dessa visão delirante, a doutrina de Humanitas, exposta pelo filósofo Quincas Borba a Braz Cubas e a Rubião, seria, em substância, uma transposição pessoal da filosofia de Schopenhauer. Humanitas, princípio das coisas, o homem repartido por todos os homens, no algoz e na vítima, é como a vontade universal de viver, a coisa em si, a essência, em relação à qual os indivíduos são as formações aparentes e passageiras. De nada valem os indivíduos senão pela força comum que os habita; entre o estripado e o estripador a diferença é aparente, do mesmo modo que, segundo nos diz o filósofo de O Mundo como vontade e representação, a mosca que zumbe nesse momento

I "Mas, o que constitui exatamente essa Vontade na filosofia de Schopenhauer? A Vontade concebida por Schopenhauer não deve ser compreendida como uma vontade, um desejo singular e consciente do indivíduo, mas sim como um princípio metafísico universal, presente em cada ser particular do mundo, inclusive no próprio ser do homem. Noutras palavras, a Vontade é uma força imanente, um ímpeto cego, um esforço constante sem qualquer objetivo ou finalidade pela existência, como um anseio ávido de vida" (NASCIMENTO, 2008, p. 10).

² Schopenhauer é dito o filósofo do pessimismo por não "elogiar o lado luminoso das coisas" e apontar "para as dores em toda parte" (BARBOZA, 1997, p. 60). Contudo, é necessário ressaltar que, embora sua filosofia agregue que a dor e o sofrimento são partes da essência do mundo, o pensador "elaborou também uma doutrina de sabedoria de vida, esboçou um manual de regras para 'arte de ser feliz' e, com isso, uma espécie de filosofia da práxis" (DEBONA, 2013, p. 14). Ademais, dadas as condições egoísticas da essência de cada ser humano, por que Schopenhauer seria pessimista por seu ponto de vista acerca da oscilação do indivíduo entre dor e tédio, em que a felicidade é um fenômeno raro?

em torno de mim não se diferencia na realidade de outra mosca que acabou de nascer ou que vai morrer esta noite.

Diferentemente de Benedito Nunes, Miguel Reale (1989) certifica que Machado de Assis tem influência de Schopenhauer, mas não no que diz respeito à metafísica da vontade, notando um viés mais existencial que essencial na obra do ficcionista:

Dos quatro conceitos-chaves da Metafísica de Schopenhauer (coisa em si, vontade, natureza e vida) talvez se possa afirmar que Machado de Assis se contenta com as duas últimas, fundando sobre elas a sua cosmovisão artística, ficando entre parênteses qualquer indagação de tipo transcendental: é a vida, tal como se desenrola sem nexo e sem esperança sob os imprevistos acicates de impulsos naturais, só a vida interessa ao nosso romancista. O que o atormenta é o mistério de viver e de morrer, mais do que a busca de sua razão última (REALE, 1989, p. 22).

A trama é envolvida principalmente por conflitos de interesse. De acordo com Xavier (2014), entende-se que o fio condutor das ações e dos comportamentos das personagens machadianas é constituído pela vontade, em que as finalidades são o bem-estar e o prazer, ao passo que a manifestação do caráter egoísta e cruel, para Barboza (1997, p. 13), se faz presente devido à natureza humana, cuja índole não é "submetida às condições empíricas".

Xavier (2014, p. 110) diz ainda que

Quincas Borba é a ratificação de Humanitas. Para satisfazer sua vontade, o homem não vê problema em suprimir a vontade do outro. O sistema otimista de Borba confirma a transformação do homem em objeto do homem. A teoria é antagônica à metafísica da vontade, de Schopenhauer. Em Quincas Borba, a intertextualidade com a metafísica da vontade é evidente. A todo momento, o narrador ridiculariza os sistemas filosóficos e ideológicos do século XIX. Mais que isso, ceticamente exibe a alienação dos homens que, imbuídos de diversos interesses, enlouquecem em busca de conforto e prazer. A ironia maior está no fato de o delator da loucura alheia ser um louco — Quincas Borba.

11. "Psicologia empírica" e Humanitismo

Quincas Borba, publicado pela primeira vez em 1891, segundo romance da fase realista de Machado de Assis (2011), em nível profundo representa a loucura,

isto é, o aspecto dito irracional. Ao longo da obra, Machado pragmatiza a "filosofia" de Quincas Borba, exposta em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (ASSIS, 2007, capítulo CXVII, "O Humanitismo"), segundo a qual o indivíduo tende a adorar a si próprio. O sistema filosófico tem como base a transmissão da vida, que por sua vez seria o maior benefício do universo.

Humanitas é o princípio. Há nas coisas todas certa substância recôndita e idêntica, um princípio único, universal, eterno, comum, indivisível e indestrutível – ou, para usar a linguagem do grande Camões:

Uma verdade que mora nas cousas anda

Que mora no visíbil e invisíbil (ASSIS, 2011, p. 16).

Destarte, cabe destacar que o filósofo Arthur Schopenhauer (2015), no capítulo XIX do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* ("Do primado da vontade na consciência de si"), publicado pela primeira vez em 1819, diferentemente do viés racionalista de origem platônica, explicita que a vontade se constitui enquanto força cega e irracional. O intelecto, aparência da vontade, é para Schopenhauer (2015) uma função do cérebro. Sendo assim, pode-se fazer um paralelo entre o Humanitas machadiano e a vontade schopenhaueriana, já que, no que tange às definições, a primeira é, assim como a segunda, originária e essencial à vida.

O humanitismo parte do princípio de negação da dor, sendo que, de acordo com Schopenhauer (2015, p. 376), ela (a dor) é um dos princípios elementares da vida humana, "que este mundo humano é o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote de insensatez e da maldade". Em *Memórias Póstumas*, durante um jantar na casa de Brás Cubas, Quincas expõe que, na sua filosofia, por exemplo, a inveja – virtude e admiração de luta – e a fome – "prova que Humanitas submete a própria víscera" (ASSIS, 2007, p. 125) – são positivas, partes da condição da vida humana, assim como a dor schopenhaueriana; ao contrário da felicidade, de natureza negativa, na medida em que não existe durabilidade do contentamento. Machado, leitor de Schopenhauer, utiliza sagaz e diferentemente³ (como uma espécie de ca-

^{3 &}quot;O Humanitismo, ao mesmo tempo paródia e sátira das filosofias monistas e do positivismo de Augusto Comte, adotados pela maioria dos intelectuais brasileiros da segunda metade do século XIX, e que acaba sendo, conforme mostrou John Gledson, a análise de um hábito mental típico da classe dominante do Segundo Reinado, estabelece uma equivalência humorística do pessimismo schopenhaueriano com o otimismo panglossiano. Mas também transpõe, hiperbolicamente, numa versão

ricatura) o conceito de dor schopenhaueriano, segundo o qual o sofrimento torna-se "inevitável, enraizado na essência da vida" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 376):

A dor, segundo o Humanitismo, é uma ilusão. Quando a criança é ameaçada pelo pau, antes mesmo de ter sido espancada, fecha os olhos e treme; essa predisposição é que constitui a base da ilusão humana, herdada e transmitida. Não basta certamente a adoção do sistema para acabar logo com a dor, mas é indispensável; o resto é natural evolução das coisas. Uma vez que o homem se compenetre bem de que ele é o próprio Humanitas, não tem mais do que retomar o pensamento à substância original para obstar qualquer sensação dolorosa. A evolução, porém, é tão profunda, que mal se lhe podem assinar alguns milhares de anos (ASSIS, 2007, p. 126).

Rubião, personagem magno, é composto por tempo, espaço, paixão e loucura na medida em que, ao receber a herança de todos os bens de Quincas Borba ("filósofo"), torna-se capitalista apaixonado no Rio de Janeiro, cuja fase histórica é o Segundo Reinado. Tais características revelam o porquê de o professor de Barbacena agir psicológica e empiricamente de determinadas formas – noção de caráter em Schopenhauer (CARVALHO, 2010).

Ao perder a identidade, sinônimo de loucura, Rubião volta ao seu local de origem, Barbacena, para um reencontro consigo mesmo, mas não consegue e morre. Nas obras de teoria e crítica literária, o professor é um "pobre coitado" que ascende socialmente e é manipulado pelo casal Palha e Sofia, cuja finalidade é a apropriação de suas posses, levando- o a um desejo recalcado por meio de um adultério virtual: "'Mas que pecado é esse que me persegue?', pensava ele andando. 'Ela é casada, dá-se bem com o marido, o marido é meu amigo, tem-me confiança, como ninguém... Que tentações são estas?'" (AS-SIS, 2011, p. 38).

Há, segundo Carvalho (2010, p. 277), um estudo detalhado da loucura em *Quincas Borba:*

caricatural e grotesca conceitos e metáforas do filósofo de O Mundo como Vontade e Representação" (NUNES, 1989, p. 20).

[&]quot;Diante dos axiomas de Schopenhauer, o que aproximaria o seu pensamento do sistema filosófico que tem por propósito a extinção da dor? O estilo irônico machadiano. Debaixo dos signos escritos, Machado demonstra todo seu descontentamento com a sociedade e a desvela, evidenciando os aspectos nefastos do comportamento humano" (XAVIER, 2014, p. 86).

Mas é em *Quincas Borba* que Machado faz o mais minucioso estudo da loucura. Em "O alienista", encontram-se descrições gerais de comportamento irracional, mas sua preocupação nesse conto (ou novela) está mais centrada em satirizar o arbítrio do poder científico e político. Já em *Quincas Borba*, o freudiano Machado de Assis descreve com detalhes psiquiátricos a evolução da melomania progressiva de Rubião, o avanço impiedoso e dilacerador da doença e o fim trágico do pobre professor de Barbacena.

No entanto, Schopenhauer explica que uma vontade pode ficar recalcada por anos sem que se perceba, mas basta uma contrariedade de uma situacionalidade em pessoas predispostas à loucura, isto é, "o *ROMPIMENTO* do fio da memória" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 477), para que se concretize, como no caso de Rubião e sua paixão por Sofia:

A loucura nascida de causas meramente psíquicas pode talvez, devido à violência da inversão do curso do pensamento gerado por ela, produzir algum tipo de paralisia ou outra degeneração de algumas partes do cérebro que, se não tratada de imediato, torna-se permanente; eis por que a loucura só é curável de início, não depois de muito tempo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 480-481).

III. Egoísmo, maldade e compaixão: motivações fundamentais das ações humanas

Dessa forma, é interessante frisar as motivações fundamentais das ações humanas, segundo Schopenhauer, o egoísmo, a maldade e a compaixão. O egoísmo seria o elemento principal do querer-viver, essencial à vontade de vida, porque "(...) consiste em verdade no fato de que o ser humano limita toda a realidade à sua pessoa, pois imagina existir apenas nesta pessoa, não nas outras" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 605). A maldade seria a condição de fruto egoísta que atinge o ser humano, já que ele é a "fonte principal dos males mais graves" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 689). A compaixão seria rara, nobre e benevolente.

Em Quincas Borba, o interesse, este oriundo do egoísmo que desencadeia a maldade, é evidente: Palha é um ser interesseiro, o qual faz sociedade com Rubião com o objetivo de se apoderar do dinheiro do "ingênuo" capitalista, enquanto o professor de Barbacena nutre uma paixão por Sofia, manipulada por seu marido, "que se compraz no fato de ter Rubião a seus pés, e que chega à culminância perversa de se envaidecer da loucura do pobre diabo: 'a idéia

de ter sido amada até a loucura sagrava-lhe o homem'" (SENNA, 2008, p. 66). Sofia, por sua vez, é o símbolo da esperteza que desperta no apaixonado a sabedoria de Humanitas:

Em relação ao filósofo Quincas Borba, "Sofia" é nome comum, que designa genericamente a sabedoria. Filósofo = amante de filosofia (filo = amante de; sofia = sabedoria). Mas é a Rubião, o discípulo do teorizador de Humanitas, que deste herdou a fortuna ou a doutrina, mas não o amor à filosofia, que Sofia escreve o bilhete, tão destacado na narrativa, em que se assina: "Sua verdadeira amiga — Sofia" (RIEDEL, 2008, p. 128).

Além disso, percebe-se que outros personagens se aproveitam o máximo possível da fortuna de Rubião como, por exemplo, Freitas e Camacho. Por conta disso, infere-se que o egoísmo permeia todo o romance. Até o capítulo CLXVI, após se tornar capitalista, o professor de Barbacena tem muitos "amigos" que almoçam e jantam todos os dias com ele, mas não o acompanham à casa nova, na Rua do Príncipe, depois da manifestação da loucura.

— O nosso amigo precisa de repouso por algum tempo — disse-lhes o Palha, em Botafogo, na véspera da mudança. — Hão de ter reparado que não anda bom; tem suas horas de esquecimento, de transtorno, de confusão; vai tratar-se, por enquanto é preciso que descanse. Arranjei-lhe uma casa pequena, mas pode ser que, ainda assim, passe para estabelecimento de saúde. [...] Quando se arrancaram dali, e se despediram uns dos outros, deu-se um fenômeno com que não contavam; é que eles mesmos mal podiam separar-se. Não que os ligasse a amizade nem estima; o próprio interesse os fazia antipáticos (ASSIS, 2011, p.231).

D. Fernanda é um dos destaques da obra. Vendo que Rubião enlouqueceu, ela tenta, de todas as formas, ajudá-lo. Ela, além dos Quincas, é sua verdadeira amiga. Contudo, a senhora não é só extremamente benevolente com o professor de Barbacena, mas também com outros personagens, caracterizando aqui o que Schopenhauer define como fenômeno raro: a compaixão, ou seja, D. Fernanda "[...] seria um modelo a ser seguido, demonstrando que nem todos encontram satisfação em Humanitas. Sempre disposta a ajudar, a esposa de Teófilo age por virtude e não como as outras personagens de Machado, que são movidas pelo interesse" (XAVIER, 2014, p. 145). Ela tenta, a partir do capítulo CLXXXVII, satisfazer o desejo de Rubião, que é ter seu fiel companheiro, o cão Quincas, a seu lado na mudança de casa:

D. Fernanda coçava a cabeça do animal. Era o primeiro afago depois de longos dias de solidão e desprezo. Quando d. Fernanda cessou em acariciá-lo, e levantou o corpo, ele ficou a olhar para ela, ela para ele, tão fixos e tão profundos, que pareciam penetrar no íntimo um do outro. A simpatia universal, que era a alma desta senhora, esquecia toda a consideração humana diante daquela miséria obscura e prosaica, e estendia ao animal uma parte de si mesma, que o envolvia, que o fascinava, que o atava aos pés dela. Assim, a pena lhe dava o delírio do senhor, dava-lhe agora o próprio cão, como se ambos representassem a mesma espécie. E sentindo que a sua presença levava ao animal uma sensação boa, não queria privá-lo do benefício (ASSIS, 2011, p. 263).

Por fim, tem-se Rubião em condição subalterna, abandonado pelos amigos e pela sociedade, que o observam e o julgam de longe, nas ruas de Barbacena. O romance é uma ontologia do abandono (SENNA, 2008).

iv. Conclusão

Machado ressignifica Schopenhauer a partir de suas releituras. Nos seus últimos anos de vida, o autor tem como suas leituras favoritas as edições de Schopenhauer de 1880. Por isso, compreende-se que a "filosofia" encontrada nos romances Quincas Borba (ASSIS, 2011) e constituída primeiramente em Memórias póstumas de Brás Cubas (ASSIS, 2007), o Humanitismo, relaciona-se em níveis equiparáveis com a filosofia da vontade schopenhaueriana, pois ambas tratam de essência, seja ela das coisas, seja do ser humano. Além disso, é possível notar a influência da tríade schopenhaueriana acerca das motivações humanas — egoísmo, maldade e compaixão — nas personagens de Quincas Borba, caracterizando a pouca explorada "psicologia empírica" de Schopenhauer. Tem-se o elo entre individualidade e condição.

Referências

- ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011 (Coleção Saraiva de Bolso).
- _____. Memórias póstumas de Brás Cubas. São Paulo: Ciranda Cultural, 2007.
- BARBOZA, Jair. Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997 (Coleção Logos).

- CARVALHO, Castelar de. Dicionário de Machado de Assis: língua, estilo e temas. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- NASCIMENTO, Isaac de Souza. A metafísica da vontade em Schopenhauer. Revista Lampejo, Fortaleza, v.I, n. 8, p. 1-15, 2015.
- NUNES, Benedito. Machado de Assis e a filosofia. *Travessia*, Santa Catarina, n. 19, p. 7-23, 1989.
- REALE, Miguel. A filosofia na obra de Machado de Assis e antologia filosófica de Machado de Assis. São Paulo: Pioneira, 1982.
- RIEDEL, Dirce de Cortes. Tempo e metáfora em Machado de Assis. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- SENNA, Marta de. *O olhar oblíquo do bruxo:* ensaios machadianos. 2. ed. rev. e modificada. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2008 (Coleção língua de fogo).
- SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e representação. Tomo I. 2. ed. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- XAVIER, Anderson da Costa. *Machado de Assis:* o pensador poético. 2014. 159 f. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas) Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.



Jade Suelen é graduanda em Letras pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. vazjade@yahoo.com.br

Um lugar na história: narrativas de exposições e o lugar do historiador¹

Jheniffer Alvarenga

Resumo

Buscou-se, nesta discussão, a reunião de ideias sobre a concepção de museu e suas exposições a partir da análise de dois museus da região dos Campos Gerais (PR): o Parque Histórico de Carambeí e o Memorial da Imigração Holandesa, também conhecido como Moinho "De Immigrant". Pondera-se a ideia de museu como um ambiente em construção, como uma instituição responsável pelo diálogo entre a narrativa histórica e o público visitante. Desse modo, procura-se refletir a respeito da construção da narrativa museal, de algumas possibilidades de discurso e da influência dos profissionais responsáveis por pesar e organizar as exposições.

Palavras-chave: Museu – Historiador – Narrativa histórica.

I Artigo produzido para a disciplina de Arquivos, Museus e Patrimônio Histórico I, cursada no ano de 2015, tendo como base visitas técnicas realizadas aos museus aqui citados, sob orientação da Prof.^a. Ms. Elizabeth Johansen.

1. Introdução

O tema proposto é fruto de questionamentos e reflexões que procuram compreender a importância e a função de historiadores dentro de locais de guarda de memória e a importância das exposições no relacionamento com o público visitante.

Para melhor apresentar as diferenças existentes entre os discursos museais, será realizado o movimento de análise comparativa entre dois museus de temáticas semelhantes que, contemporâneos, são ao mesmo tempo produtores e reprodutores de narrativas que lhes são próprias, porém distintas.

O Moinho "De Immigrant" e o Parque Histórico de Carambeí localizam-se na região dos Campos Gerais, no estado do Paraná, respectivamente nas cidades de Castro e Carambeí. Ambos foram fundados em 2001 e assemelham-se na temática abordada, referente à imigração holandesa na região, e em seus objetivos iniciais de rememoração do passado. As duas instituições resultam da iniciativa privada.

Considerando as particularidades de formação de cada ambiente, analisaremos especialmente o gênero do discurso fornecido para seus visitantes, apresentado em exposições.

11. Museu: discurso x realidade

Para Desvallées e Mairesse (2013, p. 64), "o termo 'museu' tanto pode designar a instituição quanto o estabelecimento, ou o lugar geralmente concebido para realizar a seleção, o estudo e a apresentação de testemunhos materiais e imateriais do Homem e do seu meio".

Ao se pensar no termo "museu", é preciso lembrar de suas origens, mesmo que de maneira breve. Original dos gabinetes de curiosidades, o museu passou por diferentes processos de organização, sendo então institucionalizado no século XVIII. Inicialmente, adotou como finalidade conceitual a tarefa de construir e legitimar os Estados Nacionais por meio de narrativas específicas. Desde o século XIX, com o Louvre, esse ambiente esteve reservado à guarda de objetos pessoais e coleções familiares que tinham seu direito a exposição garantido unicamente devido ao valor representativo dos heróis da nação. Essa seleção do que e, consequentemente, de quem poderia ser representado, passou de certa forma a também selecionar quem poderia vê-la, não apenas por ações mandatórias, mas, sobretudo, por seu discurso, tornando o ambiente essencialmente burguês.

A falta de representação de uma história comum e para todos fez com que esse espaço fosse constantemente questionado, levando à renovação conceitual de como se pensar um museu e sua finalidade. "Foi preciso haver uma mudança a nível mundial acerca do papel dos museus, conclamados a buscar cada vez mais a aproximação com o cidadão comum, chamando-o a participar da história de seu país." (GUEDES, 2010, p. 110).

Entende-se que foi a partir da década de 1970 que a noção e prática tradicional de museu passou a ser criticada e repensada por seus profissionais, que não viram na instituição a representação social exigida pelos movimentos sociais emergentes no período (DUARTE, 2013). O movimento de contracultura iniciado na década anterior atuou em diversas frentes, especialmente pelo movimento conhecido como Maio de 1968, que buscou maior representatividade e respeito pelas "minorias"². Inicia-se, então, a expansão de ideias que previam a inserção de novos sujeitos na história, movimento que, tendo origens na Europa, espalhou-se pelo mundo, estando presente também no Brasil. Passa então a ser questionada a atuação social do museu, o que leva à reestruturação conceitual dessa instituição.

A partir da década de 1970, as novas práticas desenvolvidas nos museus priorizam o respeito à diversidade cultural, a integração dos museus às diversas realidades locais e a defesa do patrimônio cultural de minorias étnicas e povos carentes. Mais do que isso, os museus modificaram a relação cotidiana entre profissionais de museus, exposições e público (SANTOS, 2004. p. 58).

Como afirma a autora, houve uma mudança — principalmente ideológica — nas práticas cotidianas dos museus, que precisaram olhar e trabalhar de forma diferente seus objetos e suas coleções ao construir exposições, visando a integrar dentro de sua narrativa a pluralidade social.

Segundo Meneses (1994), os objetos dentro do museu perdem seu uso original e passam a integrar coleções. Desse modo, a visão empregada pela equipe responsável pela organização das exposições pode recriar e adotar novos significados para os objetos, respeitando ainda assim suas origens. A partir disso, é válido ressaltar a importância dos profissionais encarregados de tal função. Novos olhares adotados a respeito dos objetos podem elaborar diferentes narrativas históricas, com base na orientação conceitual e ideológica de cada instituição.

² Cf. KRÜGER, C. Impressões de 1868: contracultura e identidades. Acta Scientiarum, Maringá, v. 32, n. 2, p. 139-145, 2010.

Acredita-se que, para o enriquecimento da narrativa histórica proposta pelas instituições museais em conteúdo, é necessário o estudo do objeto-documento, exigindo-se, para a elaboração da narrativa proposta, a complementação dos objetos com outros documentos. Igualmente, vê-se a necessidade de integrar, dentro da pesquisa histórica, outras áreas do conhecimento como artes visuais, arquitetura, arquivologia, antropologia, sociologia, museologia, arquivística, biblioteconomia etc. Juntos, os conhecimentos possibilitam a elaboração da história-problema, com questões que colaboram para o surgimento de novos significados e novas interpretações sobre um mesmo fato. Ações como essas são expressas através das exposições, espaços repletos de significados intrínsecos e construídos, reservados para a interação entre acervo, museu e público. Porém, um aspecto específico chama atenção: as diferenças existentes na forma como cada museu se apresenta.

Uma vez que a exposição é a materialização das intenções e dos posicionamentos ideológicos de quem a produz perante a sociedade, esse espaço é, essencialmente, fruto de trabalho intelectual pensado e realizado por meio de escolha/seleção, tornando-se fundamental a abordagem lançada sobre os objetos por meio de ações conscientes e definidas conforme a realidade social em que cada profissional está inserido. Logo, atentamos para uma importante questão: as intenções de uso das peças.

O entendimento de objeto-documento ocorre principalmente pelos sentidos adotados sobre as peças que serão escolhidas, organizadas e apresentadas em forma de exposição a partir de questionamentos.

Ao se considerar o espaço das exposições como local de relacionamento entre instituição, acervo e público, vale questionar a influência e a importância da participação do responsável no tratamento das fontes no que tange às suas posições político-ideológicas. Como a exposição é produto de um trabalho e sua finalidade é representar a instituição e a transmissão de conhecimento a partir de seus documentos, percebe-se então a importância desse profissional e de suas concepções, pois suas ideias transpassarão o museu, uma vez que esse profissional não está excluído do contexto em que vive. Logo, suas ações correspondem a posicionamentos construídos a partir de sua consciência histórica³.

³ A consciência histórica é um conceito elaborado por Jörn Rüsen, que defende que o sujeito histórico ativa sua consciência histórica quando utiliza de suas memórias para elaborar respostas a obstáculos cotidianos. Cf. RÜSEN, Jörn. Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UNB, 2001.

Com diversas possibilidades de elaboração, o valor de origem dos objetos que farão parte da exposição não é excluído em sua totalidade, mas assume dentro de um conjunto novos significados, conforme o tratamento curatorial escolhido pelo profissional e pela instituição.

Passetti (1999, p. 169) frisa que:

O primeiro problema da escolha começa a ser resolvido quando se reconhece que decidir sobre o conteúdo do acervo, quais as diretrizes que norteiam as pesquisas e o que será exposto — e como — são resoluções que dependem de políticas: não apenas políticas administrativas, localizadas em procedimentos burocráticos que permitem o museu funcionar através da organização administrativa, financeira, científica e técnica, mas de escolhas que obedecem a posições políticas e éticas.

Essas escolhas implicam posicionar-se diante de temas muitas vezes considerados tabus sociais. A resposta do público pode ser negativa, mas isso significa que de certa maneira uma das finalidades foi atingida: o diálogo não retórico com o visitante, que instiga a pensar e questionar sobre o conteúdo exposto. Torna-se claro que, com o mesmo acervo, é possível realizar duas ou mais formas de narrar a história. Cabe então a escolha. Mas como escolher?

Organizar uma exposição não quer dizer, simplesmente, agrupar ou colocar os objetos de maneira isolada, descrever em placas explicativas sua origem, seu tamanho e a quem pertenceram, em uma perspectiva exclusivamente contemplativa. Consiste, como afirma Passetti (1999), em implicações mais profundas, sendo responsabilidade do museu realizar uma escolha clara de suas políticas de entendimento social e apontá-las por meio das exposições, que deverão assumir caráter ético.

Mas em que momento o historiador atua na instituição? No caso do Museu Paranaense⁴, localizado em Curitiba (PR), o diretor do museu afirma que ao se tentar integrar as minorias sociais dentro do discurso museal é preciso, no espaço, na organização e na ligação entre os objetos, formular problemas a partir de pesquisa histórica, para que se possam agregar novas informações ao conjunto exposto (informação verbal)⁵. Em um acervo formado especialmente por doações de famílias e empresas tra-

⁴ Para mais informações e detalhes, o site da instituição é http://www.museuparanaense.pr.gov.br.

⁵ Informação obtida em conversa informal com Renato Augusto Carneiro Júnior, diretor do Museu Paranaense.

dicionais do estado, esse tipo de posicionamento fortalece a renovação da instituição sem a necessidade de modificar o acervo, apenas o olhar adotado sobre ele.

Desse modo, um acervo que tem características positivistas não precisa transmitir a noção tradicional da história, pois, quando visa à integração entre os conhecimentos multidisciplinares, os objetos e o público visitante, torna-se capaz de ampliar seu entendimento de história e narrativa no momento de elaborar uma exposição.

Ao se montar um circuito histórico, não é necessário retirar peças de personagens ilustres da exposição. Basta organizá-las de maneira que não sejam unicamente contemplativas, e sim inseridas em um contexto histórico com fundamentos teóricos e metodológicos, agregando conteúdo às discussões latentes na sociedade contemporânea.

Vemos que os objetos se tornam documentos a partir do olhar adotado sobre eles. O historiador é o profissional instrumentalizado para a elaboração de um discurso histórico, pois trabalha com as fontes a partir de metodologias específicas e olhares diferenciados. Contudo, ele não está sozinho. Atualmente, as instituições procuram trabalhar com a multidisciplinariedade entre conhecimento histórico e demais áreas complementares à formação de exposições.

A fim de perceber a importância do responsável pela pesquisa histórica das exposições e de compreender seu papel dentro desses espaços é que este artigo se propôs a investigar a participação de tal profissional (ou a falta dela) nos museus, por meio da observação.

Foram observados dois museus regionais. Ambos expõem a história da imigração holandesa para a formação de suas comunidades integrantes dos Campos Gerais. Com características memorialistas, as duas instituições resultam da iniciativa dos descendentes em resgatar a memória de sua origem, das famílias dos imigrantes e de seus costumes tradicionais.

II.I. Centro Cultural Castrolanda (CCC)

O Centro Cultural Castrolanda (CCC), em Castro (PR), região dos Campos Gerais, reúne atualmente duas edificações que buscam preservar a memória dos fundadores da Cooperativa Castrolanda, fundada pelos imigrantes holandeses vindos em 1951. Em comemoração aos cinquenta anos desse feito, em 2001 foi inaugurado o memorial De Immigrant, um moinho de vento em tamanho real — instrumento de trabalho tipicamente holandês que, somado ao

museu Casa do Imigrante Holandês, já existente desde 1991, forma o conjunto memorial de Castrolanda. A partir de 2016, com a idealização e finalização da construção de um novo complexo, o conjunto memorial passou a ser denominado Centro Cultural Castrolanda.

II.II. Associação Parque Histórico de Carambeí (APHC)

Localizada na cidade de Carambeí (PR), também na região dos Campos Gerais, a Associação Parque Histórico de Carambeí (APHC) foi constituída em 2001, partindo da iniciativa privada com apoio da Lei Rouanet⁶. Seu objetivo é "preservar a memória dos pioneiros holandeses na região dos Campos Gerais e assim difundir a cultura dos imigrantes por meio de seu Patrimônio Material e Imaterial" (APHC, 2016). Em extensão territorial, o parque conta com cerca de cem mil metros quadrados de terreno, o que faz dele um dos maiores museus a céu aberto do país⁷, representando a formação da vila holandesa de Carambeí, fundada em 1911. Analisaremos em especifico o discurso adotado dentro da Casa da Memória, localizada dentro do parque.

III. Análise discursiva das exposições

Inicialmente, os objetivos que movimentaram o grupo de moradores de Carambeí que construiu a APHC foi a rememoração de suas raízes a partir de objetos e histórias que os integrantes do grupo possuíam como herança de seus familiares. Atualmente, a visão adotada pela instituição é também educativa. O museu, por meio de um projeto denominado "Museu interativo", tenta se aproximar do público ao representar o cotidiano da Colônia de Carambeí do início do século XX. Atualmente, pode-se observar que a tendência em permanecer com o discurso de contemplação devido às suas raízes não ocorre na

⁶ Segundo o site do Ministério da Cultura (BRASIL, 2016c), O Incentivo Fiscal (Renúncia Fiscal) é um dos mecanismos do Programa Nacional de Apoio à Cultura, instituído pela Lei Rouanet (Lei 8.313/1991). É uma forma de estimular o apoio da iniciativa privada no setor cultural. O proponente apresenta uma proposta cultural ao Ministério da Cultura e, caso seja aprovada, é autorizada a captação de recursos junto às pessoas físicas pagadoras de Impostos de Renda ou empresas tributadas com base no Lucro Real para a execução do projeto.

⁷ Para mais informações e detalhes, o site da instituição é http://www.parquehistoricodecarambei.com.br/.

APHC. Observa-se que as exposições do parque permitem um deslocamento da celebração histórica para a problemática histórica.

A atuação de profissionais qualificados torna-se perceptível a partir das exposições, que, ao reconhecer o contato com outros grupos étnicos que conviveram com a comunidade e a influência de outros grupos étnicos, demonstra a consciência da formação social e a não exclusividade da cultura holandesa na região. Essas afirmativas podem ser observadas na utilização de lambrequins⁸ em uma das casas montadas na exposição. O lambrequim comum das casas polonesas passou a ser adotado por alguns dos holandeses pela utilidade prática de tal adereço ao clima chuvoso da região, agregando informações aos conhecimentos arquitetônicos e costumes trazidos com os imigrantes e demonstrando as relações e possíveis tensões entre os diversos grupos de imigrantes que se estabeleceram na região.

Dessa forma, o contato e/ou choque cultural da região é transmitido para o público por meio de associações e explicações que podem parecer simples, mas que resultam de pesquisas ao acervo do museu. Nesse caso, a APHC é tratada como centro de pesquisa, colocando os objetos em condição de documento histórico.

Ainda sobre o Parque Histórico de Carambeí, é possível destacar um ambiente montado para a problematização da representatividade da mulher dentro da colônia a partir de vestimentas e utensílios domésticos que, organizados, permitem ao leitor questionar a imposição de papéis femininos no passado e na atualidade. A Casa Portuguesa, pertencente a uma Sinhara importante da região no período colonial, foi escolhida como espaço para tal discussão. A exposição, ainda em processo de construção, demonstra nas escolhas das peças e na organização o caráter político adotado pela instituição, voltado à problematização do papel da mulher nas dinâmicas sociais a partir de objetos que as representavam naquele momento e que, atualmente, promovem discussões e desconstruções discursivas.

A problemática histórica se encontra exposta, uma vez que pensar o feminino no século XX é uma necessidade do presente. Por discutir e trazer à tona valores que foram, no decorrer dos séculos, atribuídos às mulheres como padrões do feminino ou produtos de defesa de grupos feministas, os objetos

^{8 &}quot;[Arquitetura] Ornato que pende de um sólio, de um pavilhão, de uma cantoneira, etc. (Mais usado no plural); [Heráldica] Ornato pendente do elmo. (Mais usado no plural) = PAQUIFE. (LAMBRE-QUIM, 2016). Segundo o monitor do parque, o uso dos lambrequins nas casas holandesas de Carambeí representava a inserção da cultura polonesa no convívio local.

organizados levam a uma reflexão muito significativa sobre a imposição e associação da presença da mulher em ambientes exclusivos e segregacionistas, como o doméstico, ideia que é constantemente refutada na atualidade. São sentimentos e posicionamentos transpassados pelo interlocutor ao ouvinte por meio dos objetos, cujos valores simbólicos, naquele momento, problematizam a figura feminina.

No cotidiano, adotamos significados próprios aos nossos objetos e funções definidas, funções estas muitas vezes múltiplas, que representam a forma como socialmente nos relacionamos com o meio material. Dentro de uma instituição museal, o objeto pode e deve ser tratado de maneira que não respeite apenas o uso pelo qual foi fabricado, sendo também depósito de sentimentos, sonhos, medos, expectativas e lembranças das mais distintas. Cabe ao museu e aos seus profissionais definir qual será o papel desse objeto e como ele vai representar suas ideias por meio da exposição.

A estrutura do moinho é o ambiente a ser analisado, pois ele foi construído especialmente para servir como museu e representar as raízes e o passado na Holanda. Essa é uma ferramenta símbolo do trabalho, considerada a primeira peça do museu e, quiçá, o maior atrativo do Centro Cultural Castrolanda. No Museu De Immigrant — O Moinho, ao subir o primeiro lance de escadas o visitante se depara com objetos que relembram a chegada dos primeiros imigrantes holandeses no ano de 1951 e como eles atravessaram o Atlântico, sofrendo as barreiras da língua, do clima e do solo. Isso por meio de roupas típicas e malas que recordam a viagem, ou seja, o processo de mudança. Os primeiros contatos e acomodações, a partir de imagens da construção dos primeiros edifícios — escola e igreja —, mostram que a problemática está ligada unicamente à vida exclusiva da colônia. O público é convidado a conhecer a história desse grupo, que se mostra linear, ou seja, com início e fim nela mesma, o que dá um caráter memorialista à exposição.

Já no segundo piso, as escadas levam ao que considero mais representativo da história contínua: uma linha do tempo que tem início na chegada à região e se encerra com os produtos e o desenvolvimento da cooperativa, convidando o visitante a subir ao terceiro piso. Estão expostos, também, alguns documentos da imigração entre Holanda e Brasil, os quais se encontram no mesmo ambiente que alguns pregos, fotografias e outros objetos, o que não permite entender de forma clara a relação ou os motivos de tal disposição entre os objetos, o contexto da exposição e a temática abordada pelo museu.

Subindo para o terceiro ambiente o visitante é convidado a assistir a um vídeo que narra o percurso da colônia holandesa e a construção de Castro-

landa, no qual as imagens e a apresentação colocam para o público os momentos de maior importância dentro da colônia e da cooperativa, enfatizando o valor daqueles que conseguiram superar as adversidades do solo, do clima e da língua devido a sua persistência e força para alcançar a vitória, ideal coletivo que se materializa na indústria. O discurso apresentado, defendido e enfatizado no ambiente três trata-se de uma iniciativa de interação com o visitante, porém o conceito adotado é o memorialista, para o enaltecimento da cooperativa.

O museu, ao adotar esse gênero narrativo, ressalta sua opção em contar a história focada na própria empresa, retirando a profundidade e complexidade das relações produzidas por indivíduos que pensavam e se organizavam de forma singular, reflexo de tensões sociais, econômicas e religiosas, entre outros pontos.

iv. Considerações finais

Defende-se aqui que o museu possui, como uma de suas finalidades, a produção de conhecimento, seja por meio de ações educativas, de pesquisas ou da expografia utilizada, a fim de convidar o público a interagir com a instituição. Os profissionais que trabalham para tal finalidade, em especial o historiador, permitem que o museu possa ser entendido como um local que se renova e vive em constantes transformações, até mesmo em exposições de longa duração, o que mostra que conceitualmente o museu está em contínuo movimento.

A metodologia utilizada pelo museu O Moinho revela a falta de especialistas, como museólogos e historiadores, para a elaboração científica das exposições. Isso porque seu objetivo não é educativo ou social, mas de autorrepresentação da superação da colônia, tornando a história já construída e imutável. É visto que existe uma linha de raciocínio e trabalho por trás da exposição. Contudo, a qualidade técnica museológica e historiográfica deixa a desejar. Desse modo, a falta de multiplicidade da história, na releitura dos fatos, corrobora o entendimento do senso comum de que a narrativa histórica é única e linear, rumo ao progresso. Essa circunstância acaba por empobrecer as discussões a respeito de nossa sociedade e, consequentemente, engessa um modelo social a ser seguido.

Dotado de valor simbólico, o espaço museal deve ser pensado como causador de impacto ao visitante, seja esse impacto positivo ou negativo. Esse deve ser o objetivo. É responsabilidade dos organizadores-pensadores das exposições arranjar os documentos de forma que: a) sejam visíveis as ligações e

a comunicações entre eles, permitindo-se que sejam entendidos dentro de uma linha discursiva ou temática; b) as escolhas das peças, seus lugares, seus pares, suas influências estéticas e os dispositivos visuais atraiam o visitante; c) proporcionem questionamentos e sentimentos para o observador, a fim de instigar o visitante à divulgação do museu e possibilitar possíveis retornos. Trata-se de um ambiente educacional, transformado e transformador.

Sendo o museu qualificado como local de guarda e problematização histórica, logo ambiente de pesquisa e aprendizado, observa-se a importância da mão de obra qualificada dos responsáveis por funções estritamente intelectuais como as exposições. São espaços que dependem de pesquisa histórica e documental baseada na problematização, para a qual o Bacharelado em História serviria de formação inicial.

Consideramos que é inegável a existência das dificuldades em relação aos conteúdos e à qualidade dos objetos acumulados. Porém, a diferença está na intencionalidade de cada instituição em transmitir sua releitura da história. Ambas as instituições em questão derivam da iniciativa privada, recebendo financiamento de grandes empresas da região e tendo sido construídas com o apoio das comunidades e sem restrição financeira considerável, o que torna a utilização de profissionais especializados questão de interesse e escolha.

Contudo, nota-se que a APHC vem se renovando aos poucos, transformando o discurso adotado incialmente, que de maneira geral era também memorialista e engessado, construindo exposições que instigam o visitante, levando-o a interagir e aprender com a história da imigração na região. Mas ressalta-se que isso está em processo, devido aos profissionais especializados que lá atuam.

A falta de formação profissional específica da área de pesquisa documental gera, em muitos casos, o que apontamos no museu O Moinho: a não contextualização do objeto com o social. O discurso baseado na meritocracia, sobre um grupo em cuja trajetória busca-se, por meio dos objetos, o sentimento de realização e vitória toma espaço e não permite abertura para construções históricas, para que questões atuais fundamentem-se no passado. Trata-se de um museu que se encerra em si. Uma vez introduzida essa noção aos visitantes, defendemos que a possibilidade do retorno ao local é menor. Há interesse em conhecer a mesma história diversas vezes?

Atendendo às necessidades sociais atuais, observa—se que há uma gama de possibilidades e temáticas a serem trabalhadas, passíveis de renovação conforme as durações de cada exposição — curta, média ou longa.

Assim, acredita-se que o discurso histórico é dotado de intenções por parte de quem fala, intenções estas que representam o uso do poder que

é concedido a determinado indivíduo. Enquanto é o Estado que fala oficialmente com o público, este detém o poder para escolher as palavras, as histórias e os resultados que melhor lhe caibam dentro dos usos sociais. Porém, no momento em que se atribui ao museu independência, o direito de escolher por quem e para quem irá falar, a situação se modifica, pois, o poder sobre o discurso de sua instituição lhe pertence. Logo, o museu atribuirá a suas exposições as intenções que melhor lhe representem. Está em suas mãos escolher entre as diferentes possibilidades historiográficas que a teoria permite. Cabe a ele saber utilizar das armas que detém: seus documentos.

Após essa análise e comparação, podemos contextualizar não apenas a ideia de museu e as suas diferentes funções, mas, em conjunto, as percepções práticas da atuação e importância das exposições enquanto locais onde as instituições conversam com seu público, transmitindo politicamente seu lugar no discurso histórico e a importância dos profissionais que nelas atuam.

Visitar uma instituição museal consistiria, então, apenas em conhecer peças e histórias? Uma vez visitada, os conhecimentos sobre ela ou sobre o assunto são encerrados e seu conteúdo, finalizado?

Com esses questionamentos, finalizo o presente trabalho com uma única segurança: o museu não se encerra; renova-se.

Referências

- BRASIL. Arquivos do Blog. Portal do Instituto Brasileiro de Museus. 2016a. Disponível em: https://goo.gl/pf4803>. Acesso em: 21 nov. 2016.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Museus. 2016b. Disponível em: http://museus.gov.br>. Acesso em: 21 nov. 2016.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Projetos incentivados. *Portal do Ministério da Cultura*. 2016c. Disponível em: https://goo.gl/nikN90>. Acesso em: 23 maio 2016.
- DESVALÉES, A.; MAIRESSE, F. Conceitos-chave de museologia. São Paulo: Armand Colin, 2013. 100 p.
- GUEDES, A. C. A formação da coleção de brinquedos do Museu Histórico Nacional: memórias afetivas, história e histórias. *Anais do Museu de História Nacional,* Rio de Janeiro, v. 42. p. 107-123, 2010.
- LAMBREQUIM. Portal Priberam Dicionário. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008–2013. Disponível em: https://www.priberam.pt/dlpo/lambrequim. Acesso em: 22 abr. 2017.

- MENESES, U. T. B. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista.* São Paulo, v. 2, p. 9-42, jan./dez. 1994.
- PASSETTI, D. V. Museologia, ética e estética. In: ENCONTRO REGIONAL, MUSEOLOGIA, FILOSOFIA E IDENTIDADE DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE, 8., 1999, Coro (Venezuela). *Anais...* Coro (Venezuela): ICOFOM LAM, 1999. p. 168-172.
- SANTOS, M. S. Museus brasileiros e política cultural. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 53-72, 2004.



Jheniffer Alvarenga é graduanda em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. jhenialvarenga@gmail.com

"Precisamos resistir, resistir! Eu preciso cantar": *Terra em Transe* e seu contexto histórico

Joabe França Mendonça

Resumo

Glauber Rocha se destacou no cenário cinematográfico participando do movimento Cinema Novo. Desde então, o cinema brasileiro produziu milhares de filmes, porém esse diretor continua chamando a atenção de espectadores e estudiosos de diversos campos. Foi a partir de experiências com o filme Terra em Transe, em pleno século XXI, que começamos a deslindar o papel que a produção ocupou em nossa história, em aspectos tanto políticos como estéticos e técnicos. Portanto, neste artigo, analisaremos o filme a partir de uma perspectiva histórica.

Palavras-chave: Glauber Rocha – Terra em Transe – História.

Na última mostra "Retrospectiva: o Cinema Novo" apresentada na Cinemateca Brasileira, assistimos em coletividade aos filmes Terra em Transe (1967) e Maranhão 66,¹ ambos de Glauber Rocha. Poucas são as chances de assistir a obras desse diretor em uma tela de cinema. Praticamente todos os lugares estavam tomados pelo público, revelando assim a enorme curiosidade que o diretor ainda desperta, porém muitos espectadores se mostravam desconfortáveis ou entediados com a história que viam. Idas ao banheiro, inquietações nas poltronas ou ainda pequenas sonecas revelavam tal fenômeno. A partir de uma análise atenta de Terra em Transe e do contexto histórico de sua produção, podemos compreender os comportamentos daqueles espectadores em pleno século XXI.

As turbulências sociais, políticas e econômicas vistas no decorrer do governo de Jânio e João Goulart de certa forma ajudaram na formação de um grupo, o qual lançou a ideia de que, por meio da arte e da cultura, se poderia conscientizar os oprimidos e, por conseguinte, lançar uma revolução social. Vários nomes teciam esse círculo: Cacá Diegues, Nelson Pereira dos Santos, Glauber Rocha² e outros. Com o golpe militar de 1964, diversos artistas, como Glauber, perceberam que seus projetos (marcados como progressistas, democráticos, desenvolvimentistas e não paternalistas) não teriam como continuar. Como afirma Sanches (2000, p. 34):

[...] de início, as ideias de Glauber buscavam deseducação e reeducação simultâneas de um público acostumado a fórmulas prontas de cinema, com fins claramente políticos e estratégicos. Ora, se a democracia ruiu, se são os militares truculentos e não mais os burgueses progressistas que comandam o país, como levar adiante um projeto dessa natureza?

Por meio de um discurso autocrítico do fracasso e devido à própria emergência da censura dos anos 1960,³ Terra em Transe desloca o espectador; o conforto

I Maranhão 66 é um documentário referente à posse de José Sarney daquele estado. Algumas cenas do documentário foram usadas em Terra em Transe (tal como tomadas aéreas dos eleitores), conferindo assim um tom de realidade à ficção. Tal artifício é comum em filmes que monumentalizam a história, já que traz veracidade. Ver NAPOLITANO, M. (Org.). História e cinema: dimensões históricas do audiovisual. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.

² Que "desde o início mostrou atípicos indícios de ser apto a ultrapassar dialeticamente a ingenuidade cega da esquerda e a cegueira cruel da direita". Ver SANCHES, Alexandre P. Tropicalismo: decadência bonita do samba. São Paulo: Boitempo, p. 33.

³ É fulcral lembrarmos que a censura não se exerceu da mesma forma com os intelectuais e artistas, que não foram perseguidos como os militantes políticos até 1968. *Terra em Transe*, apesar de suas duras

proporcionado por filmes estadunidenses não é visto na obra de Glauber. Ao contrário, nele observamos múltiplas interpretações, uma fragmentação visual e narrativa e, consequentemente, uma pulverização do ponto de vista. Tudo isso acaba gerando uma franca angústia no espectador. A criação desse sentimento também se relacionava com o tipo de produções que abundavam no Brasil. Glauber afirma (2004, p. 128):

Se o filme, por ser nacional não é americano, decepciona. O espectador condicionado não aceita a imagem do Brasil vista por cineastas brasileiros porque ela não corresponde a um mundo tecnicamente desenvolvido e moralmente ideal como se vê nos filmes de Hollywood.

De forma semelhante, Xavier (2008, p. 202) faz uma análise do ritmo fílmico:

la texture du film est fait d'une accumulation d'élements, de répétitions obsédantes, d'une agitation incessante et d'un flux de paroles qui nous dépasse. Il y a un sentiment d'urgence sans répit, um ton exaspéré dans les leçons.

A desinformação de seu próprio país choca, e um produto como esse não é consumido. Portanto, surgiram questionamentos quanto ao caráter "nacional" de nosso cinema, mas como conquistar o público sem imitar formas exógenas? Para Glauber Rocha (2004, p. 130), "num país subdesenvolvido é fundamental que a sociedade adquira um comportamento nascido das condições de sua estrutura econômica". O Cinema Novo, diferentemente do cinema de imitação, lança alguns desafios importantes, dentre eles o tipo de linguagem a ser utilizado. A recusa não se deu apenas à imitação do cinema estadunidense ou "europeu", mas igualmente ao "populismo" das artes nacionais. A ideia de que se deveria falar o simples, pois é isso que o povo entende, é altamente questionada: o povo é complexo. Como lembra Glauber (2004, p. 132), "o povo brasileiro critica sempre, de um ponto de vista conformista, sua própria miséria.

críticas à sociedade brasileira, foi exibido em circuito comercial, sendo mais criticado pelos próprios intelectuais de esquerda, seus pares, que não entenderam a crítica ali contida.

⁴ De acordo com Glauber (1963, p. 65 apud CALDAS, 2006, p. 91), em um primeiro momento "o Cinema Novo marginaliza-se da indústria, porque o compromisso do Cinema Industrial é com a mentira e com a exploração". Ulteriormente essa marginalidade foi repensada, e as necessidades e encantos do mercado foram considerados. A criação da Difilm (1965), por exemplo, sustenta-se também na ideia de que uma linguagem original só poderia ser praticada caso houvesse o controle do mercado.

Na música popular são incontáveis os sambas que dizem 'não tendo feijão faço sopa de pedra', 'vou morrer na sarjeta, mas com muita alegria'". Posteriormente, Glauber definiu como arte moderna aquela que é ética e revolucionária, que se opõe à dominação, e esse é um dos sentidos do Cinema Novo.

O embate entre público e Cinema Novo, por meio da perspectiva que delineamos, é duro e complexo, e mais: as mudanças se apresentavam como uma verdadeira revolução cultural; não apenas a estética era alterada, mas também os temas. Essa alteração não seria possível somente por meio de discursos. Luiz Carlos Barreto chamaria atenção do controle direto do mercado por meio das distribuidoras: a imposição de uma linguagem original só ocorreria concomitantemente com o controle do mercado. E somente por meio dessa "luta" seria possível acabar com o complexo de colonização cultural visto tanto nos espectadores como nos críticos.

Para intelectuais como Glauber Rocha, não interessava o que os "desenvolvidos" pensariam sobre nós, caso o preço fosse nos esquecermos de pensar sobre nossas próprias particularidades nacionais. O diretor via o "subdesenvolvimento" como uma força para o cinema nacional libertar-se da cultura de dominação (principalmente a estadunidense).

Terra em Transe é uma das produções que sobressai nesse cenário, tanto ideologicamente⁵ quanto esteticamente; podemos tomá-la como materialização do que discutimos até agora. Ambientado na República de Eldorado (espaço fictício), o filme conta com uma gama de personagens que incorporam períodos ou personagens da história da República. A seguir, mostraremos como, por meio de alegorias, a história do Brasil é "recontada", e como o diretor enxerga o devir nacional.

Um dos personagens centrais é Paulo Martins (Jardel Filho), um poeta que pode ser visto como o alter ego do diretor e revela um comunista típico — de acordo com Glauber —, ou seja, "um cara que vai à direita e à esquerda, que tem má consciência dos problemas políticos e sociais", "coloca-se a serviço do Partido quando este pressiona, mas gosta também muito da burguesia da qual ele está a serviço". É também através dele que podemos notar uma crítica ao populismo e à estratégia da esquerda (principalmente do PCB). Paulo é caracterizado como uma figura de impulsos contraditórios e de reações histéricas, com um gestual extremamente teatralizado (XAVIER, 1993, p. 49).

⁵ De acordo com Ismail Xavier (1999, p. 355), "the 1960s and early 1970s were a time of intense political debate, and film production became politicized as never before. The ideological atmosphere favored global critiques and a 'state of the nation 'discourse'.

Em contraposição a essa esquerda, temos o político em ascendência, Porfirio Diaz⁶ (Paulo Autran), que representa não apenas as forças que estão no poder, mas também o conservadorismo que chegou ao Brasil Colonial e aqui permaneceu. Segundo Xavier (1993, p. 54), Diaz é "como a condensação da elite mais tradicionalista, sua palavra de ordem é a pureza, o direito natural, a dominação como apanágio da aristocracia". Essa é uma das principais alegorias no filme. Uma das cenas clássicas é a coroação de Diaz (a partir de Ih4Imin), que simboliza o golpe de estado. O ator aparece em "close-up" balburdiando palavras (porém sua fala não é escutada pelo espectador) num espaço determinado: o palácio barroco, que pode ser visto como a violência colonial europeia no Brasil. Ulteriormente, Paulo morre (assim como o seu sonho), e Diaz agora é facilmente ouvido: "Aprenderão, aprenderão. Dominarei essa terra. Botarei essas histéricas tradições em ordem, pela força, pelo amor da força, pela harmonia universal dos infernos e chegaremos a uma civilização" (TERRA..., 1967). Xavier (1993, p. 35), analisando a mesma cena, vê nesse momento que "é chegada a hora [de Diaz] engolir os seus inimigos".

Já Vieira (José Lewgoy), em primeiro momento, representa um suposto progressista, todavia acaba se mostrando fraco frente às forças políticas e econômicas que o financiaram em sua campanha para governador. Para Sanches (2000, p. 37):

Vieira metaforiza o líder pré-revolucionário que Goulart pretendia ser, na rota da esquerda rumo à revolução, à vitória política. Vieira se aproxima definitivamente de Jango na incapacidade de resistir a contra-revolução.

Na trama, Paulo demonstra sua "incoerência" ao transitar entre as personagens políticas supracitadas e a isso se soma a relação do poeta com o povo: em alguns momentos, apresenta uma visão positiva, enquanto em outros o povo tem de ser calado e apenas conduzido. A crítica é clara: a esquerda não tem um projeto claro e racional.

Outras críticas glauberianas podem ser vistas em "personagens secundárias", como a Igreja, que sempre está do lado de quem tem o poder. Júlio Fuentes (Paulo Gracindo) representa o capital nacional, mas verbaliza fazer apenas o bem para o país (ainda aparece ao lado de Diaz em sua coroação).

⁶ O próprio nome do personagem remete ao conservadorismo histórico. No contexto brasileiro, uma aproximação razoável seria com o antigetulista Carlos Lacerda. Em vias opostas, Vieira seria também o líder gaúcho Leonel Brizola (caudilho e populista).

Além do mais, é um pilar da dominação por meio do dinheiro. Em nossa análise, Sara (Glauce Rocha) — com destaque menor na obra —, que retrata uma militante comunista, é a exemplificação da coerência, traço que certamente está ausente nas outras personagens de Terra em Transe, assim como na sociedade brasileira. Além da multiplicidade simbólica que o filme carrega, esteticamente a produção acaba se chocando com o "padrão estadunidense hegemônico", ilustrando a complexificação vista no Cinema Novo. Constatamos em Glauber uma inspiração brechtiana: meios como a duplicação de cenas, o embaralhamento temporal e a busca do estranhamento são recursos lançados pelo diretor. Somam-se a isso os cenários barrocos. De acordo com Xavier (2008, p. 203),

cette iconographie montre le présent comme la répétition d'une violance du passe, Diaz étant l'héritier de l'entrepise colonial européenne, dans as domination des autres cultures sous les tropiques. Son rôle est de reproduire cette violence.

Tecnicamente, o filme é marcado por algumas singularidades, dentre elas a gravação com a câmera na mão: a movimentação do diretor com a filmadora cria um laço entre ele e os atores. No prenúncio da morte de Paulo Martins (a partir de 12min05s), os planos são marcados pela grande movimentação da câmera que se conecta com diálogos nervosos sobre o golpe de Estado contra Vieira. Posteriormente, temos o prenúncio da morte do poeta, concretizando a tensão criada pela "câmera nervosa". Araújo (2006, p. 92) reproduz parte da entrevista de Glauber que revela o uso dessa técnica:

O filme foi frequentemente filmado com a câmera na mão, de modo flexível. Sente-se a pele dos personagens, procurei um tom documentário. Tudo que pode parecer imaginário é de fato verdadeiro. Fui, por exemplo, consultar arquivos de jornais para ver fotografias de políticos. Quando o Presidente Kubits-

⁷ Vale ressaltar que Glauber usou amplamente alegorias em seus filmes. Ismail Xavier (1999) afirma que "the 1964 military coup d'état placed the leftist filmmakers in a difficult position, obliging them to perform historical revisions and a kind of autocritical recapitulation of the recent past which found its best translation in the baroque drama of disenchantment made by Rocha in 1967, Land in Anguish". As alegorias podem ser explicadas a partir tanto da censura (que o filme poderia sofrer) quanto das inclinações de Glauber em forjar uma síntese, produzir uma visão condensada e totalizante da história nacional.

 $[\]bf 8~A~fragmenta$ ção da narrativa também foi um recurso amplamente usado em movimentos como o Tropicalismo.

chek chega a Brasília, por exemplo, os índios lhe levam um cocar de cacique, etc. Quando filmei o comício onde o velho senador começa a dançar com as pessoas, mandei vir uma verdadeira escola de samba e botei Vieira no meio.

Diante de tudo o que discutimos, concluímos que Terra em Transe é um rico documento não apenas para analisar a história e evolução do cinema brasileiro, mas também para compreender a vida política do país. Paulo afirma: "precisamos resistir, resistir! Eu preciso cantar". No último longo plano (de quase um minuto), ao som de metralhadoras que nos perturbam, percebemos uma alusão à luta armada: os planos da esquerda tinham falhado. O filme de Glauber é um símbolo de resistência, seja política (frente ao golpismo) seja técnica/estética (frente aos desejos da indústria com "padrões comerciais"). Xavier (1993, p. 65) afirma: "observá-la [a obra Terra em Transe] hoje é se deparar com a representação implacável do jogo de poder capaz de expor um quadro da cultura política brasileira que ultrapassa em muito aquela conjuntura específica".

Referências

ARAÚJO, Régis Frota. Terra em transe. São Paulo: ABC Editora, 2006.

CALDAS, Ricardo W.; MONTORO, Tânia. A evolução do cinema brasileiro no século XX. Brasília: Casa das Musas, 2006.

NAPOLITANO, Marcos. "Monumentalização e escrita fílmica da história: uma comparação entre Danton e Amistad". In: MORETTIN, Eduardo et al. (Orgs.). História e cinema: dimensões históricas do audiovisual. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.

ROCHA, Glauber. Revolução do Cinema Novo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SANCHES, Pedro Alexandre. "Terra em transe" e "Panis et circensis". In: _____. Tropicalismo: decadência bonita do samba. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 29-79.

TERRA em transe. Direção: Gláuber Rocha. Rio de Janeiro: Mapa Produções Cinematográficas, 1967 [produção]. I filme (105 min), 35 mm, p&b. Cópia da Cinemateca Brasileira.

⁹ O uso de um poema de Mário Faustino é uma clara alusão à derrota da esquerda e de Paulo no filme: "Não conseguiu firmar o nobre pacto/Entre os cosmos sangrento e alma pura [...] Gladiador defunto mas intacto/Quanta violência mas quanta ternura". Ver Xavier (1993, p. 35).

"Precisamos resistir, resistir! Eu preciso cantar": Terra em Transe e seu contexto histórico

XAVIER, Ismail Norberto. Historical Allegories. In: MILLER, Toby; STAM, Ro-
bert (Orgs.). A companion to film theory. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. p
333-362.
Glauber Rocha et l'esthetique de la faim. Paris: L'Harmattan, 2008.
Alegorias do subdesenvolvimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.



Joabe França Mendonça é graduando em História pela Universidade de São Paulo. joabe.mendonca@usp.br

Violações de direitos humanos e o conflito de normas nacionais e transnacionais desportivas

Juliana da Cunha Mota

Resumo

Um dos principais atores do direito desportivo atual são as organizações desportivas transnacionais. Estas são responsáveis por organizar eventos de competição, tanto regionais como mundiais, uniformizar a legislação aplicável às competições e dirimir conflitos existentes com relação às regras e com relação a eventuais litígios entre os atletas. Esse conjunto de regras das organizações tem sido denominado como lex sportiva. Entende-se que se trata de verdadeiras leis, ainda que não derivadas de um Estado soberano, mas sim de uma entidade privada. O presente artigo pretende analisar como se resolve o choque entre a lex sportiva e as leis nacionais quando ocorrem violações de direitos humanos no âmbito das competições desportivas e dos próprios conjuntos de normas das competições.

Palavras-chave: Direitos humanos — Direito desportivo — Jurisdição — Organizações transnacionais.

1. Introdução e justificativa

O presente artigo pretende abordar o conflito entre ordenamentos jurídicos existente em locais onde, além da ordem jurídica estatal, passam a operar também normas, em tese, privadas, oriundas de regulamentos de organizações transnacionais desportivas.

Esse fenômeno pode ser observado quando um Estado aceita sediar um evento desportivo internacional, o qual é regido por seus próprios regulamentos. Em geral, quaisquer conflitos ocorridos durante esses eventos são dirimidos em tribunais desportivos, em sua maior parte arbitrais.

Entretanto, um problema de difícil solução se põe quando o conflito em questão versa sobre direitos humanos, como o direito à não discriminação. Alguns tribunais internacionais foram instados a dirimir conflitos envolvendo esse direito e, entretanto, não foi encontrada uma solução unânime ou de fácil aplicação.

A falta de solução definitiva para o impasse de ordenamentos durante eventos desportivos gera enorme preocupação, porquanto considera-se que as organizações transnacionais têm cada vez mais poder normativo e os Estados não podem ficar imunes a violações de direitos humanos somente em razão desses eventos.

Pretende-se, portanto, a análise das soluções já apresentadas por tribunais estrangeiros, apontando-se suas qualidades e seus defeitos, bem como a sugestão de outras alternativas mais viáveis e de implementação mais simples.

II. Organizações desportivas transnacionais: sujeitos de direito internacional?

Segundo Morgenstern (1986), organizações desportivas transnacionais são aquelas responsáveis por coordenar eventos desportivos em âmbito regional e internacional, como por exemplo a Federação Internacional de Futebol (FIFA), o Comitê Olímpico Internacional (COI) e a União das Federações Europeias de Futebol (UEFA), entre outras. Essas instituições, em sua maior parte, são organizações não governamentais (ONGs) que se preocupam com assuntos internacionais e, apesar de geralmente possuírem membros e atividades espalhadas por diversos países, não integram a lista de ONGs com status consultivo no Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas (ONU, 2014).

Por não integrarem essa lista, parte da doutrina advoga que essas organizações não possuiriam personalidade internacional, ou seja, seriam incapazes

de travar relações (por meio de tratados ou acordos) com outros sujeitos de direito internacional, como os Estados. Entretanto, o que se pode ver é que organizações desportivas estão frequentemente fazendo acordos com Estados, principalmente com aqueles que são sedes de competições.

Esses acordos, por vezes, não se restringem a matérias técnicas das competições, como a necessidade de construção de locais onde se realizarão os jogos e suas medidas, por exemplo. As matérias acordadas vão além e as organizações, por vezes, influenciam funções soberanas e privativas dos Estados de direito.

Para ilustrar esse ponto, pode-se citar a Lei 12.663/12 (Lei Geral da Copa), a qual estabelece a criação de novos crimes relacionados ao uso indevido da marca e de outras propriedades intelectuais da FIFA, bem como dispõe sobre a concessão de visto de entrada em território nacional não só para membros da delegação da FIFA, mas também para seus convidados. Ora, na supramencionada legislação, portanto, fica evidente como as organizações são capazes de fazer acordos com Estados, e mais: influenciam diretamente seus poderes privativos, como o Legislativo e o Executivo.

Além da capacidade para acordar, a personalidade internacional desses atores pode ser provada, também, pelo fato de que podem ser réus ou autores de demandas internacionais. A Lei Geral da Copa (BRASIL, 2012) estabelece, em seus artigos 51 e 52, normas processuais para o caso de demandas contra a FIFA.

Finalmente, é necessário ressaltar que a personalidade jurídica internacional de algumas organizações, como o COI, já foi reconhecida. Em 17 de setembro de 1981, o Conselho Federal Suíço, o mais alto órgão executivo do país, publicou um decreto reconhecendo oficialmente tal personalidade, a qual está expressa atualmente na Carta Olímpica, em sua regra 17, \$1: "O COI é uma organização não governamental e não lucrativa internacional, de duração ilimitada, em forma de uma associação com status de pessoa jurídica, conforme reconhecimento pelo decreto do Conselho Federal Suíço de 17 de setembro de 1981" (ETTINGER, 1992, p. 07).

ш. Lex sportiva

Para o desenvolvimento das competições desportivas pelas organizações, é necessário que sejam estabelecidas regras oficiais. Tais normas englobarão todos os aspectos das competições e serão utilizadas para dirimir conflitos que possam acontecer durante os jogos. Pode-se dizer que tais atores criam normas

transnacionais desportivas, ou seja, regulam ações e eventos que transcendem fronteiras nacionais na área dos esportes (LATTY, 2011).

Essas regras, para Latty (2011), vêm adquirindo uma característica de lex sportiva, comparável à lex mercatoria. Explica-se: durante a Idade Média, os mercadores desenvolveram uma espécie de "lei comercial" própria para que houvesse maior segurança jurídica nas trocas que eram feitas entre feudos e burgos com normas diferentes. A lex mercatoria foi criada a partir da repetição das formas contratuais e dos princípios, ainda que não explícitos, das trocas comerciais; apesar de ser considerada direito, a lex mercatoria não era criada por qualquer Estado nem vinculada a Estado algum. Esse mesmo fenômeno estaria em plena repetição no campo desportivo. Isso porque não há norma supranacional ou internacional única capaz de reger todas as competições esportivas em âmbito mundial. Entretanto, a partir da observação das práticas contratuais nesse campo, bem como da análise da solução de conflitos nos tribunais arbitrais desportivos, tem-se lex sportiva (LATTY, 2011).

Latty (2007) destaca, também, que a aplicação das leis dessas organizações cria um fenômeno curioso de utilização de um "direito" de origem privada que se aplica a pessoas fora de qualquer intervenção estatal.

IV. O conflito entre ordens jurídicas e possíveis teorias para solucioná-lo

A existência da *lex sportiva* faz com que, durante a realização dos eventos esportivos, coexistam dentro de uma mesma jurisdição duas ordens jurídicas diferentes. Latty (2011) as elencou como sendo: (a) a ordem jurídica do Estado-sede do evento e (b) uma segunda ordem jurídica criada a partir (i) da assinatura de um instrumento de direito privado entre o Estado e a organização e (ii) da *lex sportiva*.

Para solucionar esse conflito de ordens, a França, por exemplo, adota leis densas sobre direito desportivo, as quais foram recentemente codificadas. Por essa legislação nacional, são alocadas as responsabilidades de cada ator quando da realização de um evento esportivo. Pode-se dizer, portanto, que a legislação francesa opera uma espécie de nacionalização das regras das organizações (LATTY, 2011).

A maior parte dos países, entretanto, não possui esse mesmo mecanismo. Isso significa que, quando há um evento desportivo sediado nesses países, aplicam-se as cláusulas contratuais acordadas entre as organizações e

o Estado. Em caso de conflito relacionado ao esporte, este é dirimido nas cortes arbitrais, já que se considera serem elas as mais especializadas para lidar com o assunto.

O problema intensifica-se quando as regras internas das federações/organizações são violadoras de direitos humanos ou, ainda, quando a solução à qual um tribunal arbitral chega é atentatória a direitos fundamentais. Quando isso acontece, o Estado pode alegar ter ou não jurisdição para análise da violação, de acordo com as teorias elencadas a seguir.

IV.I. Teoria do teste de território e controle do Estado

A teoria do teste de território e controle do Estado foi utilizada em um paradigmático caso canadense. Em 2010, Os Jogos Olímpicos de Inverno seriam sediados em Vancouver e, entre as diversas modalidades que iriam competir, não havia salto de esqui feminino, somente masculino. As atletas entraram com uma ação judicial interna alegando discriminação em razão de gênero e pedindo a inclusão daquela modalidade na competição.

A Supreme Court of British Columbia considerou que o direito à não discriminação é abarcado pela Carta de Direitos e Liberdades canadense, ou seja, é um direito humano. Entretanto, entendeu que não tinha qualquer jurisdição sobre as regras do COI, e só a teria se duas condições fossem atendidas: (i) se existisse qualquer forma de ligação entre o COI e o governo canadense e (ii) se houvesse uma base do COI no território canadense. Como, no caso, nenhuma das condições foi preenchida, os juízes não se entenderam competentes para conhecer do caso (CANADÁ, 2009).

IV.II. Teoria do direito costumeiro

Uma segunda teoria identifica a solução para o conflito entre as normas nacionais e transnacionais a partir da ideia de direito costumeiro.

Por esse entendimento, a participação nos eventos desportivos e, também, a candidatura para sediar tais competições são voluntárias, ou seja, ao aceitarem tanto participar como ser a sede, os Estados aceitam também as regras, os regulamentos e as sanções das organizações. Considerando que essas ONGs não são capazes de forçar os governos a obedecer todas as suas previsões, entende-se que tais normas têm efeito de direito costumeiro internacional (ETTINGER, 1992).

Tal teoria é adotada pela Declaração de Helsinki (WMA, 1975), em sua subseção "g", referente ao Comitê Olímpico Internacional:

"In order to expand existing links and co-operation in the field of sport, the participating States will encourage contacts and exchanges of this kind, including sports meetings and competitions of all sorts, on the basis of the established international rules, regulations and practice."

Dentre os casos já decididos que se utilizam da noção de legislação desportiva transnacional como costumeira, pode-se ciar o paradigmático norte-americano Martin v. International Olympic Committee (1986), no qual mais uma vez os Jogos Olímpicos não incluíram modalidades femininas (corridas de 5 mil e 10 mil metros), o que resultaria numa violação às Emendas 5 e 14 do Unruh Civil Rights Act, que veda discriminações baseadas em sexo.

Os juízes do 9º Circuito procederam à análise a partir da ideia de cooperação entre o Estado e as organizações e do direito costumeiro desportivo. Assim concluíram:

In addition, we find persuasive the argument that a court should be wary of applying a state statute to alter the content of the Olympic Games. The Olympic Games are organized and conducted under the terms of an international agreement — the Olympic Charter. We are extremely hesitant to undertake the application of one state's statute to alter an event that is staged with competitors from the entire world under the terms of that agreement. (ESTADOS UNIDOS, 1986, §22)

IV.III. Teoria da prevalência do direito nacional

Dentre as teorias que reconhecem a jurisdição estatal para processar casos de violações de direitos humanos ocorridos no âmbito de competições desportivas, ressalta-se a teoria da prevalência do direito nacional, utilizada no caso Pardeep Singh Nagra v. Canadian Amateur Boxing Association (CABA).

Novamente, o caso apresentado lida com o direito à não discriminação. O sr. Nagra era um lutador de boxe cuja religião não lhe permitia a retirada total dos pelos faciais, como mandavam as normas da Associação Internacional de Boxe Amador (IABA, na sigla em inglês), hierarquicamente superior à Associação Canadense. Nagra foi barrado da competição canadense e a IABA

ameaçou impor sanções à CABA se a regra de depilação facial não fosse seguida (FINDLAY; CORBETT, 2012).

A Corte canadense decidiu que normas de direitos humanos derivadas da Carta canadense sempre terão prevalência quando em conflito com outras normas, por exemplo transnacionais, e foi emitida uma ordem que permitia que Nagra lutasse com pelos faciais, em respeito à sua liberdade religiosa (CANADÁ, 2002).

v. Uma última alternativa: a solução territorial

Não existe, por ora, uma solução definitiva para os conflitos de ordens jurídicas envolvendo *lex sportiva* e leis nacionais. Entretanto, entende-se que essa solução deve ser encontrada, porquanto, por vezes, as *lex sportiva* ou as soluções encontradas para dirimir conflitos pelas organizações transnacionais possam violar direitos humanos.

Nesse cenário, além de a obrigação de proteger os direitos humanos ser erga omnes, entende-se que os Estados não poderiam negar jurisdição, principalmente se os fatos alegados de violações ocorrerem dentro de seus territórios.

Nesse diapasão, vê-se que os Estados não negam jurisdição para investigar, por exemplo, escândalos de corrupção das organizações que possam ter ocorrido dentro de suas fronteiras, como no caso da FIFA, em que o Departamento Federal de Investigação dos Estados Unidos (FBI) passou a investigar os oficiais desde o processo de seleção das sedes das Copas do Mundo de 2018 e 2022. Para dar início à investigação, os EUA entenderam que a corrupção foi planejada dentro de seu território, logo teriam jurisdição para lidar com o caso (FIFA..., 2015).

Entende-se que a abordagem de reconhecimento da jurisdição por meio de critérios territoriais também deve passar a ser considerada pelos tribunais. Isso porque considera-se que, em tempos nos quais já se estuda a responsabilização de Estados por violações extraterritoriais cometidas por empresas (ONU, 2010), não é adequado conceder imunidade para que Estados não processem violações internas somente por critérios de respeito e cooperação às organizações.

Ademais, a solução territorial possui a aplicação mais simples entre as citadas. A teoria do direito costumeiro e controle do Estado abre margem para que violações sejam cometidas livremente, deixando as vítimas desamparadas e sem qualquer meio judicial de proteção de seus direitos, o que não pode ser considerado como adequado em um sistema de direitos humanos que se pre-

tende universal e com proteção erga omnes. Já a solução encontrada pelas cortes canadenses, em Nagra (2002), apesar de adequada para a proteção de direitos humanos, pode revelar-se de difícil aplicação em ordenamentos jurídicos que não possuam uma legislação interna própria de proteção de direitos humanos como a Canadian Charter of Rights and Freedoms. Assim, não há como se aplicar a teoria da prevalência do direito interno onde tal direito é inexistente.

Ou seja, o único modelo que poderia ser adotado universalmente e que é capaz de proteger direitos humanos é baseado na jurisdição territorial do Estado. Desconsidera-se, para isso, a lex sportiva e o caráter costumeiro do direito desportivo, e considera-se que, se uma organização transnacional organizará um evento dentro de um país, então quaisquer violações de direitos humanos por ONGs poderão ser dirimidas nas cortes internas.

vi. Conclusão

O presente artigo pretendeu demonstrar como as organizações desportivas transnacionais, ao firmarem acordos e instituírem obrigações com Estados participantes das competições que organizam, bem como Estados-sede, podem ser consideradas pessoas de direito internacional.

Ademais, por terem criado um conjunto de normas de direito desportivo comparável à lex mercatoria, conhecida como lex sportiva, acabam por vezes gerando um conflito jurídico entre o ordenamento jurídico estatal dos países-sede e participantes e a legislação transnacional. Esse conflito complica-se quando o seu objeto é uma violação de direitos humanos, como o direito à não discriminação.

Como os tribunais internacionais e internos ainda não apontaram uma solução definitiva para o supramencionado conflito, entende-se que há três possíveis soluções já sendo utilizadas: (i) o teste de território e controle do Estado, utilizado em Sagen v. Vancouver Organizing Committee for the 2010 Olympic and Paralympic Winter Games; (ii) a teoria do direito costumeiro, utilizada em Martin v. International Olympic Committee; (iii) a teoria da prevalência do direito nacional, utilizada em Nagra v. Canadian Amateur Boxing Association.

As duas primeiras teorias mostram-se incompatíveis com um sistema de proteção universal de direitos humanos, enquanto a última mostra-se de difícil aplicação em todas as jurisdições. Assim, considera-se que uma solução para o problema apresentado poderia ser a utilização da solução territorial, já utilizada em outros casos envolvendo ONGs e jurisdição estatal, ainda que não no âmbito de violações de direitos.

A solução territorial, portanto, estabeleceria que o Estado teria jurisdição para processar e julgar violações de direitos humanos ocorridas dentro de seu território, ainda que apenas no âmbito de relações desportivas durante competições.

Referências

- BRASIL. Lei 12.663/12, de 05 de julho de 2012. Dispõe sobre as medidas relativas à Copa das Confederações FIFA 2013, à Copa do Mundo FIFA 2014 e à Jornada Mundial da Juventude 2013, que serão realizadas no Brasil; altera as Leis nos 6.815, de 19 de agosto de 1980, e 10.671, de 15 de maio de 2003; e estabelece concessão de prêmio e de auxílio especial mensal aos jogadores das seleções campeãs do mundo em 1958, 1962 e 1970. Portal do Planalto Central. Disponível em: https://goo.gl/5KK5mx. Acesso em: 19 maio 2016.
- CANADÁ. Supreme Court of British Columbia. Sagen v. Vancouver Organizing Committee for the 2010 Olympic and Paralympic Winter Games. 2009. Disponível em: <goo.gl/cHH115>. Acesso em 19 maio 2016.
- ______. Superior Court of Justice. Nagra v. Canadian Amateur Boxing Association. unreported decision of the Ontario Superior Court of Justice, January 12, 2002, File no.99-CV-180990.
- ESTADOS UNIDOS. United States Court of Appeal. Martin v. International Olympic Committee. Portal Open Jurist. 1986. Disponível em: https://goo.gl/zzGzuA. Acesso em: 25 jul. 2015.
- ETTINGER, David J. The Legal Status Of the International Olympic Committee. Pace International Law Review, v. 4, n. 1, p. 97-121, jan. 1992. Disponível em: https://goo.gl/RzbYIe. Acesso em: I ago. 2015.
- FIFA corruption crisis: Key questions answered. BBC, sessão World/Europe, 21 dez. 2015. Disponível em: https://goo.gl/k3JJFh. Acesso em: 27 dez. 2015.
- FINDLAY, H. A.; CORBETT, R. Sex discrimination in sports. Toronto: CAAWS, 2012. p. 7. Disponível em: https://goo.gl/XGyfFe. Acesso em: 15 ago. 2015.
- LATTY, F. La lex sportiva: recherche sur le droit transnational. Leiden-Boston: Martinus Nijhoff, 2007.
- ______. Transnational Sports Law. In: SIEKMANN, R. C. R.; SOEK, J (Orgs.). Lex Sportiva: what is Sports Law? Haia (Holanda): TMC Asser Press/Srpinger, 2012. p. 273-286. Disponível em: https://goo.gl/NRDkik. Acesso em: I jul. 2015.

- MORGENSTERN, F. Legal Problems of International Organizations. Cambridge: Grotius Publications Limited, 1986.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Economic and Social Council. List of non-governmental organizations in consultative status with the economic and social council as of I september 2014. Portal Civil Society Network. 2014. Disponível em: https://goo.gl/uRpIPA. Acesso em: I maio 2016.
- WORLD MEDICAL ASSOCIATION. The Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe, (Helsinki Declaration). I ago. 1975. Biblioteca de Direitos Humanos da Universidade de Minnestota (Portal). Disponível em: https://goo.gl/bqCuZ6. Acesso em: 5 maio 2016.



Juliana da Cunha Mota é graduanda em Direito pela Universidade de São Paulo. jcunhamota@gmail.com

A política imperial em *Quincas Borba*: um diálogo entre a história e a literatura

Laila Correa e Silva

Resumo

Desenvolve-se uma breve análise histórica do romance-folhetim de Machado de Assis *Quincas Borba*, publicado pela revista feminina *A Estação* entre 1886 e 1891, enfatizando as interlocuções sociais entre a obra machadiana e os debates parlamentares do final da década de 1860 e meados da década de 1880. Com isso, mostra-se que a política imperial e os impasses da Coroa para a promoção da reforma da escravidão são o centro de significação da narrativa de *Quincas*.

Palavras-chave: História do Brasil imperial — Literatura Brasileira — Machado de Assis — *Quincas Borba — Memórias póstumas de Brás Cubas*.

I. O Humanitismo do filósofo de Machado de Assis

Quincas Borba foi publicado pela primeira vez em A Estação: jornal ilustrado para a família brasileira, entre 15 de julho de 1886 e 15 de setembro de 1891. A Estação era uma publicação sobre modas editada pela tipografia H. Lombaerts & Cia que mantinha também uma seção literária na qual Machado de Assis era uma "espécie de diretor espiritual" (MEYER, 2001, p. 66), dado que sua contribuição se dera desde a primeira edição, em 18791. A revista era uma continuação da publicação La Saison, revista francesa que circulou no Brasil entre 1872 e 1878. Nessa nova versão brasileira, A Estação pretendia produzir um periódico mais adequado aos leitores nacionais, com publicações que interessassem especialmente ao público feminino. O periódico teve grande sucesso e circulou na cidade do Rio de Janeiro até 1904, com publicações quinzenais. A pretensão dos editores era, segundo o editorial de estreia de 15 de janeiro de 1879, "criar um jornal brasileiro indispensável a toda mãe de família econômica que deseja trajar e vestir suas filhas segundo os preceitos da época" (A ESTAÇÃO, 1879, p. 1). As leitoras, portanto, encontravam moldes e riscos para costurar trajes adequados a várias ocasiões, dando continuidade ao perfil já adotado pela La Saison; contudo, a parte literária da edição brasileira foi uma novidade de A Estação e propiciou a oportunidade de criar um espaço literário nacional. A inclusão da parte literária, que abordava ficção, belas artes, cultura e entretenimento, sinalizava a abertura do periódico para outros públicos além do feminino, por isso o subtítulo de jornal ilustrado para a família².

A "parte literária" compunha-se de quatro páginas até 15 de agosto de 1890; a partir dessa data, foram acrescentadas mais duas páginas à seção, que receberia um maior número de anúncios. Neste texto não traçarei as interlocuções entre *Quincas Borba* e as publicações da "parte literária" de *A Estação*³, e convido o leitor agora a percorrer o enredo de *Quincas*.

O folhetim de Machado de Assis narra os anos derradeiros da vida do filósofo e amigo de Brás Cubas, Joaquim Barbosa dos Santos, que formulou

I Machado de Assis publicou em A Estação, além de Quincas Borba, 37 contos, seis poemas, uma novela e outras publicações variadas, como críticas, resenhas, editoriais e traduções.

² Para mais detalhes sobre o contexto da publicação em folhetim e as mudanças significativas entre o folhetim e a publicação em livro de *Quincas Borba*, ver: SILVA, Ana Cláudia Suriani. Machado de Assis: do folhetim ao livro. São Paulo: Editora Nversos, 2015.

³ Mais uma vez, indico o livro de Silva (2015). A autora aborda as mudanças que ocorreram entre a publicação em folhetins e a versão final em livro. Há também o site http://www.machadodeassis.net/, em que Ana Claudia Suriani da Silva e John Gledson disponibilizaram um estudo minucioso das mudanças ocorridas entre as duas versões, acrescida de nota crítica dos autores.

o Humanitismo em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, outro folhetim machadiano publicado na *Revista Brasileira*, em 1880. Uma das personagens principais ao redor da qual se desenvolve toda a trama é Rubião, ex-professor e enfermeiro de Quincas Borba. Ele herdará toda a fortuna de Quincas e se mudará de Barbacena, Minas Gerais, para o Rio de Janeiro, onde encontrará dificuldades de adaptação à vida na Corte, sendo manipulado, principalmente, por Cristiano Palha e Sofia, um casal ambicioso e ávido pela ascensão social. A não adaptação de Rubião à vida de "capitalista" o levará a um quadro de loucura irreversível, findo com sua morte: solitária e sem dinheiro.

Quincas apareceu pela primeira vez na narrativa de Brás, como um amigo dos tempos da escola primária que se fazia de "imperador nas festas do Espírito Santo" (ASSIS, 1997, p. 43-44, grifo nosso); era um menino gracioso, inteligente e abastado, contudo uma vida de misérias o transformou em "maltrapilho avelhantado" (ASSIS, 1997, p. 99), um verdadeiro mendigo. Ainda que o amigo de Brás tivesse passado por situações difíceis, ele não manifestava uma "resignação cristã", tampouco "conformidade filosófica". A miséria teria atingido Quincas de tal modo que "lhe calejara a alma, a ponto de lhe tirar a sensação de lama. Arrastava os andrajos, como outrora a púrpura: com certa graça indolente". Brás Cubas mostrou disposição em ajudá-lo, arranjando--lhe "alguma coisa". Porém, Quincas Borba não queria trabalhar, desejara apenas dinheiro, e Brás lhe ofereceu "uma nota de cinco mil réis" dizendo ao amigo ""Pois está em suas mãos ver outras muitas [...] Trabalhando". A resposta de Quincas não foi nada receptiva: "fez um gesto de desdém; calou-se alguns instantes" e depois disse que "não queria trabalhar" (ASSIS, 1997, p. 100). É possível captar uma concepção depreciativa do trabalho que permearia toda a narrativa de Brás Cubas, com seu ápice no capítulo final do romance: "coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto" (ASSIS, 1997, p. 193).

Quincas expunha sua "filosofia da miséria"; depois, por meio de um abraço em Brás, furtou-lhe o relógio do bolso. Brás, então, refletiu sobre a necessidade de regenerar Quincas Borba, de o "trazer ao trabalho e ao respeito de sua pessoa" (ASSIS, 1997, p. 102). No capítulo CIX, porém, descobriremos que Quincas "herdara alguns pares de contos de réis de um velho tio de Barbacena" (ASSIS, 1997, p. 151). Sem qualquer esforço, o filósofo obtivera dinheiro e pôde, enfim, formular o Humanitismo, filosofia destinada a arruinar todos os outros sistemas filosóficos. Esse sistema exposto em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e em *Quincas Borba* é "o princípio das coisas", "substância original" que se multiplica e se manifesta em todos os homens e em todas as coisas: "repartido e resumido em cada homem" (ASSIS, 1997, p. 158-159).

Essa filosofia foi aplicada por Quincas a suas observações sobre a organização social do Brasil. Para nós, leitores atuais, ela converte-se em uma justificativa patriarcal para as mazelas sociais do Brasil Império, estruturado pela instituição da escravidão.

A exposição mais prática dessa filosofia foi proferida por seu próprio autor em *Quincas Borba*, capítulo VI, numa conversa entre o filósofo e Rubião. Quincas falava da morte da avó, vítima de um desastre no largo do Paço, e concluía que a tragédia poderia ter se abatido sobre qualquer outra pessoa ou qualquer outra coisa: daria na mesma, pois, segundo Quincas, "o primeiro ato dessa série de atos foi um movimento de conservação: Humanitas tinha fome" (ASSIS, 1891, p. 11). Isso dera ensejo para o filósofo falar sobre o que é a morte e a vida, a saber: manifestações de Humanitas, ou o princípio indestrutível, que "resume o universo e o universo é o homem" (ASSIS, 1891, p. 13). Rubião não entendera muito bem a explanação filosófica sobre a manifestação de Humanitas e a morte da avó de Quincas, por isso este tentava explicitar a ideia (ASSIS, 1891, p. 14).

Rubião ouvia a inflamada palestra filosófica e ainda encontrara fôlego para questioná-la: "Mas, e a opinião do exterminado?". A réplica do filósofo se segue como consequência de sua premissa: "Não há exterminado. Desaparece o fenômeno; a substância é a mesma. Nunca viste ferver água? Hás de lembrar-te que as bolhas fazem-se e desfazem-se de contínuo, e tudo fica na mesma água. Os indivíduos são essas bolhas transitórias". Ainda assim, Rubião tenta questionar: "Bem; a opinião da bolha..."; mas o filósofo continua, abruptamente: "Bolha não tem opinião" (ASSIS, 1891, p. 15). Nesse ponto inicial da narrativa, Rubião se identificara com o vencido. Era um pobre trabalhador que já havia lecionado e tentado a sorte em outros ofícios. Para ele, era difícil penetrar a lógica do discurso de Quincas; assim como o africano transportado de Angola, Rubião integrava uma cadeia de "esforços e lutas" compostos com a única finalidade de servir a pessoas como Quincas. O Humanitismo, nesse contexto, é um recurso complexo. Ele atribui caráter de necessidade aos atos cometidos pela pura manifestação da vontade patriarcal, como se pode observar na falta de qualquer justificativa plausível nos argumentos arbitrários apresentados por Quincas Borba.

Para Magalhães Azeredo, autor de uma longa crítica publicada em *O Estado de S. Paulo* — contemporânea à publicação de *Quincas* —, o Humanitismo ditou que "todas as complicações se resolvem pela regra de Hobbes: o mais forte devora o mais fraco; logo, a maior felicidade é ser forte, descender do peito ou dos rins de Humanitas; a única desgraça é não ter nascido" (GUIMARÃES, 2012, p. 356). A identificação realizada por um leitor contemporâneo entre

o Humanitismo e a filosofia de Thomas Hobbes exposta em Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil (1935, tradução própria) é sugestiva. A despeito da simplificação da tese hobbesiana realizada por Azeredo, de fato existem alguns pontos em comum entre a tese do filósofo fictício de Machado de Assis e a filosofia política de um dos principais teóricos do Absolutismo, sobretudo no que concerne à composição da sociedade.

Segundo Hobbes, a sociedade ou Estado é um corpo artificial complexo; ele usa a metáfora do Leviatã, monstro marinho citado na Bíblia, um gigante coroado e com o corpo formado por milhares de homenzinhos. Com a mão direita, o monstro segura uma espada, simbolizando o poder temporal, e com a direita, uma cruz episcopal, símbolo do poder espiritual. Tal figura é bem semelhante à descrição de Humanitas no capítulo CXVII de Memórias Póstumas: a distribuição dos homens conforme as diferentes partes do corpo de Humanitas, seguindo para tanto a "grande lei do valor pessoal". Assim, "descender do peito ou dos rins de Humanitas [...] é ser um forte", o que é diferente de "descender dos cabelos ou da ponta do nariz" (ASSIS, 1997, p. 158). Isso, em Hobbes, corresponderia grosso modo à gênese de formação do Estado ou da sociedade4. Hobbes buscava conferir legitimidade ao poder absoluto do monarca, argumentando que o homem apenas poderia viver em paz e em sociedade se concordasse em se submeter ao poder político absoluto do soberano; Quincas, por seu turno, utilizara Humanitas para justificar a desigualdade social e a negação de direitos às "bolhas transitórias", e tal consequência de seu sistema filosófico fica mais clara quando se apontam outras influências filosófico-teóricas no Humanitismo.

Araripe Junior, outro contemporâneo, identificou na filosofia de Quincas, no que concerne à luta pela sobrevivência, "os paradoxos de Xenófanes, de Parmênides, de Górgias, de Leontium e tantos outros célebres sofistas da antiguidade grega". Todavia, as referências mais interessantes que Araripe encontrou são as duas filosofias do século XIX "que mais se tem hostilizado" (GUIMARÃES, 2012, p. 366), o positivismo do filósofo francês August Comte e a teoria do naturalista britânico Charles Darwin, esta inspiradora do darwinismo social e do evolucionismo. Segundo o crítico, Quincas preten-

⁴ Thomas Hobbes argumenta, na "Introdução" de Leviatã, que no Estado a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento a todo o corpo; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa ou o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos; a riqueza e a prosperidade de todos os membros individuais constituem a força; os conselheiros, por meio dos quais todas as coisas necessárias lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, razão e vontade artificiais.

dera que aqueles dois sistemas se conectassem. No caso do discurso filosófico construído por Machado de Assis, por meio do Humanitismo de Quincas, visava-se a refletir sobre como teorias científicas e filosóficas populares no Brasil a partir do final da década de 1870 tinham a capacidade de construir um discurso superficial e, ao mesmo tempo, perigoso, para sustentar hierarquias e desigualdades sociais. Deve-se notar que a preocupação de Machado em abordar esse tipo de discurso filosófico reflete, também, um compromisso literário.

Segundo Roberto Schwarz (2000, p. 104), o Humanitismo, como o próprio nome sugere, consiste em uma sátira ao nascimento oitocentista de ismos, com alusão explícita à religião comteana da humanidade. O crítico também identifica outras filiações filosóficas, pois, no lugar de princípios positivistas, o Humanitismo aponta a luta de todos contra todos, ao modo descrito pelo darwinismo social. Sidney Chalhoub acredita que os conceitos derivados do darwinismo são o centro do Humanitismo. Para o historiador, o darwinismo social seria a sua grande preocupação, o que não descarta o ecletismo filosófico de Quincas e o recurso ao positivismo. Contudo, no contexto da década de 1880, com a intensificação das lutas políticas pela emancipação dos escravizados, o darwinismo social como base do Humanitismo significaria, na perspectiva machadiana, um alerta para o "potencial ideologicamente racista do reducionismo biológico" (CHALHOUB, 2003, p. 45).

Além disso, também se pode notar uma crítica machadiana mais pontual e refinada, por meio do Humanitismo, que faria referência alegórica ao suposto Absolutismo exercido por D. Pedro II, sobretudo em relação à sua escolha voluntariosa de gabinetes e ao processo eleitoral como um todo, questões que foram debatidas com especial atenção pelos liberais após a queda do Gabinete composto pelo liberal Zacarias, em 1868.

II. A construção da alegoria política machadiana: Pedro Rubião de Alvarenga e Napoleão III

O processo de enlouquecimento de Rubião pode ser analisado como um recurso alegórico⁵ utilizado por Machado para interpretar o contexto político

⁵ A relação entre o texto e a realidade é um tema caro à teoria literária e tem sido tópico de debate desde a Poética de Aristóteles. De modo geral, a alegoria é a metáfora como tropo de pensamento. Ela consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento ao qual está ligado, numa re-

brasileiro, por meio de acontecimentos franceses ligados à figura de Napoleão III (1808–1873), primeiro presidente da Segunda República francesa e imperador dos franceses no Segundo Império Francês, por meio de um golpe de estado em 1851. O recurso a essa figura da política francesa é explicitado a partir de uma análise do contexto político e social do Brasil, à época referida pela narrativa, bem como da leitura de aspectos narrativos desse folhetim.

Trata-se da análise de um período político muito importante, mas dotado de indeterminação quanto aos rumos futuros do país, especialmente em relação à questão do "elemento servil". O capítulo LVIII de *Quincas* marcou o envolvimento de Rubião na política nacional. Nesse momento, o ignaro personagem narra a sessão que decidiu pela queda do Gabinete Liberal chefiado pelo conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcelos, em julho de 1868, refletindo uma crise aguda da Coroa e um impasse sobre os rumos da "questão do elemento servil"; embora tudo seja descrito ironicamente pelo narrador.

Em 16 de julho de 1868 deu-se o desenlace de uma grande disputa, referente à Fala do Trono de maio de 1868, informando "a nação de que a questão da escravatura fora objeto de um 'assíduo estudo' e de que uma proposta seria submetida à Assembleia, para sua consideração, 'oportunamente'" (CON-RAD, 1978, p. 100). É notável nessa fala de 1868 a posição cautelosa ou, no limite, dúbia de D. Pedro II. Segundo Sidney Chalhoub, essa linguagem "cautelosa" do Monarca poderia indicar "a disposição em esperar pelo fim da guerra" do Paraguai e "talvez sugira, quanto aos eventos que se seguiram, impaciência em dar fim àquela guerra". Todavia, ao que tudo indica, "Sua Majestade Imperial aderiu à arte de bordejar" (CHALHOUB, 2007, p. 155), isto é, reconhecia que alguma atitude deveria ser tomada para a promoção da emancipação, contudo hesitava ou protelava qualquer medida que pudesse abalar abruptamente o status quo. Ao aceitar a renúncia do liberal Zacarias, supostamente disposto à promoção da reforma servil, e nomear outro chefiado pelo conservador visconde de Itaboraí, que era claramente hostil ao projeto de reforma do elemento servil, D. Pedro II criou uma situação extremamente tensa que repercutiu em reações ferrenhas por parte dos liberais.

Machado de Assis convida-nos a uma interpretação do fato em seus desdobramentos. Assim, posto que o processo de loucura vivenciado por Rubião ocorrera lado a lado com as incertezas e os conflitos políticos que se su-

lação de semelhança, a esse mesmo pensamento. Se no símbolo, esquematicamente, forma e conteúdo são indissociáveis, se o símbolo é "aparição sensível" e natural da ideia, na alegoria a relação entre a ideia e as imagens que devem suscitá-la é externa e do domínio da convenção.

cederam entre 1868 e 1871, no enredo mesmo do romance, de modo geral a chave essencial da "mente política" descrita por Machado é o "napoleonismo universal, que ele via como uma consequência necessária do mundo reprimido do Império em seu período de 'Conciliação'". Assim, a identificação criada entre Rubião e Napoleão III seria inteiramente apropriada ao tema machadiano, especialmente porque Luís Napoleão era apenas uma imitação de seu (suposto) tio. Segundo Gledson, existiria ainda outra dimensão política para essa identificação: Machado fez coincidir a queda do último Império europeu, prolongando a loucura de Rubião até os anos de 1870 e 1871, com uma crise fundamental do único Império na América. Tal crise, argumenta o crítico, "mostrava que sua queda era só questão de tempo", por isso Gledson sugere que "a identificação com Napoleão III não surgiu na imprensa senão depois da queda final do Império em 1889" (GLEDSON, 1991, p. 104-105).

O senador liberal José Tomás Nabuco de Araújo, principal figura da política nacional nesse período, havia permanecido "quase silencioso" durante o ministério de Zacarias, porém no dia 17 de julho de 1868, quando se apresenta no Senado o Ministério Conservador, o liberal "rompe o debate". A atitude do político liberal teria sido um "movimento espontâneo, puro, desinteressado", reflexo de uma compreensão "nítida [...] da realidade do nosso sistema político, que nunca foi, nem podia ser, outra coisa, em falta de eleições verdadeiras, senão a alteração dos partidos no governo a contento do Imperador" (NABUCO, 1997, p. 763).

O conselheiro José Bonifácio, como disse Rubião no capítulo LVIII, também se pronunciou, apresentando uma moção em 17 de julho de 1868 seguindo a mesma perplexidade manifestada por Nabuco de Araújo. Mas foi o "Discurso do sorites de 17 de julho de 1868", proferido por Nabuco de Araújo, que marcou a sessão do dia 17. Nele o senador atacou frontalmente a atitude de D. Pedro II ao substituir o Ministério Liberal, acusando diretamente a Coroa de Absolutista:

[...] tenho apreensões de um governo absoluto; não de um governo absoluto de direito, porque não é possível neste país que está na América, mas de um governo absoluto de fato. [...] quero apenas fazer um protesto [...] não sobre a legalidade do ministério atual, porque em verdade a Coroa tem o direito de nomear livremente os seus ministros, mas sobre a sua legitimidade. A escravidão, *verbi gratia*, entre nós é um fato autorizado por lei, é um fato legal, mas ninguém dirá que é fato legítimo, porque é um fato condenado pela lei divina, é um fato condenado pela civilização, é um fato condenado pelo mundo inteiro.

Dizia Santo Agostinho que a Providência era tão grande que não permitia o mal senão porque era tão poderosa que dele derivava o bem. O bem a que eu aludo, senhores, é a unidade do partido Liberal, é a concentração de todas as forças democráticas no sentido de salvar o sistema representativo, que entre nós está em manifesta decadência (NABUCO, 1997, p. 764).

A plateia que ouvira Nabuco de Araújo não deixaria passar despercebida a alusão do senador sobre a escravidão como fato legal, porém ilegítimo. Nabuco de Araújo chamava os liberais históricos e progressistas à unidade em função da luta contra a "ilegitimidade" dos atos da Coroa, que atacava o sistema representativo. O discurso de Nabuco de Araújo e sua menção a Santo Agostinho e ao argumento sobre a Providência referido nas Confissões, associado também à ilegitimidade da escravidão, acrescenta maior refinamento e erudição ao pronunciamento do senador liberal sobre a necessidade de união entre os liberais. Numa leitura mais superficial, a citação parece ser mero exercício retórico⁶. Há de se notar que Santo Agostinho apresentou uma justificativa "divina" para a escravidão, ao argumentar ser ela parte da punição pela perda humana de seu estado de graça. Segundo o filósofo, "a escravidão era um remédio [...] para o pecado, e Deus era quem tinha a responsabilidade direta de apontar tanto os senhores quanto os escravos" (DAVIS, 2001, p. 107). Esse aspecto recuperado por Nabuco de Araújo, sintetizado na referência a Santo Agostinho, porém, não fugiu à pena de Machado de Assis: no capítulo IX do folhetim e no capítulo X do livro Quincas Borba, narra que Rubião recebera uma carta de Quincas, enviada do Rio de Janeiro. Na carta endereçada a Rubião, Quincas Borba dizia que era Santo Agostinho:

[...] Sou Santo Agostinho; descobri isto anteontem; ouça e cale-se. Tudo coincide em nossas vidas [...] ele pensava, como eu, que tudo que existe é bom, e assim o demonstra no capítulo XVI, livro VII das Confissões, com a diferença que para ele, o mal é um desvio da vontade, ilusão própria de um século atrasado, concessão ao erro, pois que o mal nem mesmo existe, e só a primeira afirmação é verdadeira; nem todas as cousas são boas, omnia bona, e adeus (AS-SIS, 1891, p. 22-23).

⁶ Segundo a exposição de Santo Agostinho nas *Confissões*, o Mal é a ausência do Bem. Depois do pecado original, Deus teria castigado os seres humanos, tirando-lhes o poder de seguir a vontade Dele, que significava, para Agostinho, fazer o Bem. Por isso, os seres humanos não podem mais fazer o Bem, isto é, seguir a vontade de Deus, ainda que o queiram fazer.

Com o delírio filosófico de Quincas Borba, pode-se dizer que Machado de Assis refere-se à distinção entre legalidade e legitimidade, ao temor do absolutismo praticado pela Coroa e ao sorites constitucional do discurso de 17 de julho, que tiveram papel de destaque na imprensa política (NABUCO, 1997, p. 768). Raymundo Faoro argumenta que "o dom Pedro de Machado de Assis está coroado com o mito, que o eleva, nas ruas, no coche, no jogo político". Ele "domina as imaginações, frequenta os sonhos e se esgueira na fantasia". Para além de criar ministérios e "sugerir" os governantes das províncias, Machado teria abordado o "mito do bom velho dom Pedro" que viveu na "imaginação popular" (FAORO, 2001, p. 69)7. Mas o mito teria se convertido em poder pessoal, conforme as denúncias do Partido Liberal.

O princípio de que o rei reina e não governa foi sustentado por Nabuco de Araújo na sessão de 18 de julho de 1868, quando foi decidida a dissolução da Câmara. Joaquim Nabuco afirma que o senador liberal "procura aproveitar-se de todas as ocasiões, de todos os pretextos, para trazer a campo a grande questão, para não deixar que nenhuma outra distraia dela a atenção do Senado, do partido Liberal, e, principalmente, do Imperador" (NABUCO, 1997, p. 776). Ao mesmo tempo, Nabuco e Saraiva reconheciam que o governo pessoal do imperador tinha o seu papel e sua posição enquanto representante da nação brasileira, contudo o que era combatido era o poder ditatorial da Coroa, resultante de não estar a vez dos partidos entregue ao eleitorado, mas ao poder moderador. Trata-se, evidentemente, da leitura realizada por Joaquim Nabuco sobre o período político referido⁸.

Segundo tais discursos, isso não seria culpa do imperador, mas sim a manifestação dos vícios, da intolerância e da cobiça dos próprios partidos. Todavia, a "massa partidária" não entendia a distinção feita por Nabuco e Saraiva entre o imperador e a "ordem das coisas", situação na qual o próprio monarca

⁷ Nesse aspecto, Schwarcz (1998) argumentou que a figura de D. Pedro II foi alvo de uma grande quantidade de imagens e de representações, de tal modo que o "corpo do rei" simbolizava duas instâncias: a criação política e institucional de realeza e a figura mítica, marca do imaginário popular.

⁸ A historiografia que abordou a composição e articulação da política imperial apontou a complexidade do jogo político travado entre elites econômicas, elites políticas, partidos (conservador e liberal) e o poder imperial. Um pouco distante da visão de um absolutismo da monarquia, presente na argumentação dos liberais à época, a historiografia revela uma dinâmica de concessões, disputas e rearranjos entre os partidos, as elites econômicas e o imperador, demonstrando que o poder imperial não era soberano, mas se articulava em função das demandas locais de uma elite econômica que, no mais das vezes, constituía a base das elites políticas, liberal e conservadora. Trata-se de uma discussão historiográfica longa. Devido à limitação deste artigo, apontarei apenas os principais nomes da historiografia sobre a política imperial: Miriam Dolhnikoff, Ilmar de Mattos e José Murilo de Carvalho.

era "a primeira vítima inocente"; eles responsabilizavam pessoalmente a Coroa, na qual viam usurpação (NABUCO, 1997, p. 779).

Saraiva manifestara em carta de 24 de dezembro de 1868 sua inteira concordância com as propostas de Nabuco, e resumiu a missão imediata do Partido Liberal em dois pontos: a emancipação dos escravos e a reforma eleitoral. Saraiva relembra o discurso de Nabuco de Araújo em 17 de julho, que destacou o poder ditatorial da Coroa na direção dos negócios públicos, e complementa:

Que o sr. dom Pedro II tem fato um poder igual ao de Napoleão III, é outra verdade de que estou profundamente convencido. A constituição francesa, porém, é a base do poder daquele monarca, ao passo que o falseamento do voto é a origem do excessivo poder do Imperador do Brasil.

Que esse excesso de poder é fatal à Monarquia [...] é ainda uma verdade que os fatos estão diariamente demonstrando (NABUCO, 1997, p. 781).

A referência a Napoleão III no centro do debate político entre oposição liberal e Gabinete Conservador, escolhido por D. Pedro II, dá um importante elemento para a análise da alegoria política montada por Machado de Assis em Quincas Borba. Sobretudo, em relação à hipótese aqui aventada: de que a menção a Napoleão III se refere ao contexto político e social específico do Brasil Império. John Gledson lança luz a esse aspecto, ligando a loucura de Rubião (imaginar-se Napoleão III) ao procedimento e desenvolvimento estrutural de Quincas Borba; "a loucura de Rubião se coloca no centro do romance, dando-lhe a organização temática e estrutural" (GLEDSON, 1991, p. 102). Assim, dados o contexto da rearticulação política descrita, entre 1868 e 1871, e a discussão sobre os rumos da escravidão, pode-se construir um percurso em Quincas Borba que revela a instabilidade e o conflito da Coroa quanto ao modo de condução do processo de emancipação, ligando a política à literatura, retomando temas espinhosos da política imperial da década de 1870 num contexto de crise e queda da monarquia nos anos 1880.

Referências

A ESTAÇÃO: jornal ilustrado para a família. Rio de Janeiro: H. Lombaerts & Cia. 1879-1892.

ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier Livreiro-Editor, 1891.

ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. São Paulo: FTD, 1997.

- CALDWELL, Helen. O Otelo Brasileiro de Machado de Assis: um estudo de Dom Casmurro. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.
- CHALHOUB, Sidney. "Para que servem os narizes? Paternalismo, darwinismo social e ciência racial em Machado de Assis". In: ______. (Org.). Artes e oficios de curar no Brasil. Capítulos de história social. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- _____. Machado de Assis, historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CONRAD, Robert. Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- DAVIS, David Brion. O problema da escravidão na cultura ocidental. Tradução de Wanda Caldeia Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FAORO, Raymundo. Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio. São Paulo: Globo, 2001.
- GLEDSON, John. *Machado de Assis:* Impostura e Realismo uma reinterpretação de Dom Casmurro. Tradução de Fernando Py. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GUIMARÃES, Hélio Seixas. Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19. São Paulo: Edusp, 2012. (Coedição: Nankin).
- HOBBES, Thomas. Leviathan, or, Matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- MEYER, Marlyse. Caminhos do imaginário no Brasil. São Paulo: Edusp, 2001.
- NABUCO, Joaquim. Um estadista do Império. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHWARZ, Roberto. Um mestre na periferia do capitalismo. São Paulo: Editora 34, 2000. (Coleção Espírito Crítico, coedição: Duas Cidades).
- SILVA, Ana Cláudia Suriani. *Machado de Assis:* do folhetim ao livro. São Paulo: Editora Nversos, 2015.



Laila Correa e Silva é graduada em História pela Universidade Estadual de Campinas. lailacorreaesilva@gmail.com

Nietzsche: pensamento trágico em contraposição à metafísica

Marina Coelho

Resumo

A proposta deste artigo é apresentar duas diferentes formulações do pensamento trágico de Nietzsche que se oporiam à concepção que o filósofo tinha da metafísica. O primeiro momento é o do livro *O nascimento da tragédia* (1872). Nessa obra, o autor expõe seu pensamento sobre a era trágica grega e opõe a essa visão a figura de Sócrates, como manifestação do espírito lógico e da tirania da razão. A outra formulação se verifica em *Assim falou Zaratustra* (1883–1885). Nesse livro, podemos ver contrapostos o niilismo proveniente da interpretação metafísica do mundo desde Sócrates e as possibilidades que o autor encontra para superá-lo. Analisando esses dois pensamentos, pretendemos encontrar o *leitmotiv* capaz de nos mostrar a filosofia afirmativa de Nietzsche em confronto com interpretações metafísicas do mundo.

Palavras-chave: Nietzsche - Tragédia - Metafísica - Zaratustra - Arte.

Consideramos importante partir da abordagem do pensamento trágico de Nietzsche para ter uma noção melhor de como se dá seu embate com a metafísica e a filosofia tradicional. Com as considerações do autor a respeito do pensamento trágico em contraposição à chamada vontade de verdade da metafísica, acreditamos que um outro campo interpretativo se abre, no meio da modernidade, capaz de avaliar com agudeza nossos valores menos questionados e tomar uma outra postura filosófica que é, pelo menos, mais vital.

Num primeiro momento, Nietzsche, num esforço filológico-filosófico, permite-se lançar um olhar extemporâneo para, por meio de suas considerações sobre o nascimento da tragédia, ter uma visão sobre o modo como o ser humano se relaciona com o mundo e com as suas verdades desde a Antiguidade clássica, contrapondo tragédia e pensamento racional.

Posteriormente, com seu pensamento amadurecido por duras críticas à cultura moderna, como a forma de pensar sistemática, o esvaziamento da vida, os valores de fraqueza e o tipo de homem que esse pensamento tradicional gerou, o filósofo concebe, em Assim falou Zaratustra (1883–1885), uma longa batalha contra o niilismo. Nessa obra, Nietzsche faz a colocação dos elementos centrais de sua filosofia, que o permitem empreender um novo pensamento trágico capaz de superar o niilismo gerado por uma abordagem insistentemente metafísica e recolocar o homem, de modo ascendente, na totalidade temporal de um mundo em constante vir-a-ser.

Seu primeiro livro, O nascimento da tragédia, de 1872, não é apenas uma reflexão filológica sobre a origem da tragédia, e sim uma tomada de posição perante o saber filosófico. Nele, são colocados em contraposição a sabedoria trágica e o conhecimento lógico conceitual, a arte e a razão, a aparência e a verdade. É importante notar que, nessa primeira obra, Nietzsche ainda parte da dicotomia verdade e aparência, dicotomia metafísica herdada do pensamento de Kant e Schopenhauer, para falar sobre a tragédia grega e a origem do conhecimento científico racional em Sócrates. Porém, sua interpretação já esboça uma tentativa de imiscuir essa dicotomia, que só poderia ser expressa de forma vital pela arte trágica.

É, então, necessário reconstruir essa primeira via do pensamento trágico nietzscheano para podermos compreender que elementos orientam, num primeiro momento, sua filosofia, mas que já definiriam o âmago da sua crítica ao pensamento metafísico. Isso é explicitado pelo privilégio que ele concede à noção estética do mundo em detrimento da teórica, não apenas de maneira a opor regiões do saber, como a estética e a ontologia, mas também mostrando uma outra atitude filosófica perante o mundo.

Nietzsche parte de uma perspectiva pessimista dos gregos. Afirma o filósofo:

O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos [...] De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? (NIETZS-CHE, 1994, p. 33-34)

Esse pessimismo pode ser ilustrado pela anedota do sábio Sileno, que, ao ser perguntado pelo Rei Midas o que existiria de mais desejável para o homem, responde que o bem supremo do homem seria não ser nada, nada ser, e o segundo dos bens seria logo morrer.

Nietzsche, com isso, acredita que os gregos antigos povoaram o mundo de extraordinários deuses e de instintos apolíneos, figurados pela luz, beleza, forma e visão onírica, insuflando no mundo, por meio da arte, vida em abundância para mascarar o sofrimento e o terror. A arte apolínea é bem explicitada pela epopeia homérica, com seus heróis semidivinos e deuses resplandecentes em meio à atrocidade constante da guerra. A arte, para os gregos, muito próxima da religião, seria o antídoto para a sabedoria de Sileno. Contra a dor e a morte, o grego cria a bela aparência, ou seja, a beleza, e com ela afirma a vida.

A arte grega é pensada em termos de aparência, como se a essência, o uno primordial tivesse a sua libertação da dor por meio da bela aparência. É essa transfiguração da sabedoria pessimista de Sileno em arte que possibilita ao grego intensificar e afirmar a vida. Porém, a arte apolínea deixa de lado o outro instinto estético essencial: o dionisíaco. Dioniso é um deus estrangeiro, considerado pré-apolíneo, e simboliza o dilaceramento do princípio da individuação apolíneo, a volúpia do sofrimento, a embriaguez e a desmesura. O dionisíaco é um princípio oposto ao apolíneo. A brutalidade do seu culto pode ser vislumbrada na tragédia de Eurípedes intitulada As bacantes e dessa vez, novamente, o grego só poderá ser salvo dessa sabedoria destruidora pela integração de seu princípio na arte.

Nos cultos, a representação dionisíaca do mundo se dá por meio da música, dos ditirambos. E é somente quando, por meio do impulso apolíneo, os participantes do culto desejam ver o deus personificado em imagem, a individuação, que a união do apolíneo e do dionisíaco pode se dar. Na tragédia

grega, os dois princípios estão representados no herói e no coro. O nascimento da tragédia se dá por essa união entre aparência apolínea e essência dionisíaca em que os dois instintos se harmonizam em constante tensão. É nessa união que o terrível da vida se manifesta como a bela arte da tragédia e a arte trágica celebra a aparência num jogo com a embriaguez. Enquanto a arte propriamente apolínea — a poesia homérica — nega, pela aparência, o sofrimento e o caótico da essência enquanto vontade e afirma o indivíduo herói, na tragédia — assumindo o elemento dionisíaco — há a tensão entre a essência aniquiladora da vontade e o indivíduo apolíneo, considerado uma máscara, representação de Dioniso eternamente despedaçado. Nesse primeiro momento, para Nietzsche, a experiência dionisíaca só é possível de ser feita por meio da tragédia. Nesse sentido, afirma Machado (1999, p. 26):

Se o dionisíaco puro é aniquilador da vida, se só a arte torna possível uma experiência dionisíaca, não pode haver dionisíaco sem apolíneo. A visão trágica do mundo, tal como Nietzsche a interpreta nesse momento, é um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre a aparência e a essência: o único modo de superar a radical oposição metafísica de valores.

Essa exposição é central para mostrar que, para Nietzsche, no seu primeiro pensamento, ainda que posteriormente filtrado pela autocrítica que o filósofo faz por se ver demasiado influenciado pela metafísica de Kant e o romantismo de Wagner, a arte é colocada em primeiro plano como a atividade propriamente metafísica do ser humano, capaz de lhe dar uma experiência muito mais poderosa da vida do que a metafísica racional que se desenvolveu posteriormente na Grécia. Outro ponto a ser notado é o elogio da aparência, capaz de se apresentar em harmonia com a essência, e não contraposta como no pensamento platônico. Em suma, o que Nietzsche busca desde sua primeira obra não é apenas um retorno ao pensamento mítico grego, e sim enxergar, pelo ponto de vista da arte como atividade de maior valor para a vida e para o homem, uma sabedoria capaz de superar a tirania da razão e, assim, poder fazer uma crítica da cultura racional e dos fantasmas que ela própria engendrou em termos filosóficos, colocando ênfase na questão da vida.

Todavia, a arte trágica entra em decadência quando, de uma total anarquia dos instintos dos helenos, surgem dois "sintomas": Eurípedes e Sócrates. Porém, detemo-nos apenas no filósofo. Sócrates, conforme Nietzsche (2016, p. 28), é a tirania de um otimismo dialético manifestado pela "superfetação do lógico". O saber racional significa a perversão do gosto grego pela dialética, a introdução do conceito em detrimento do instinto. Afirma o autor: "O so-

cratismo despreza o instinto e com isso a arte. Ele nega a sabedoria justamente lá onde ela está em seu reinado mais próprio" (NIETZSCHE, 2005, p. 42). O saber trágico é um saber impossível de se expressar conceitualmente e, por isso, negado pelo socratismo, pois, para Nietzsche (1994, p. 90),

A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca.

Porém, Nietzsche não nega que Sócrates também tenha sido o remédio de uma época em total degeneração dos instintos em que, por toda parte, estava-se a um passo do excesso e cabia, perante a decadência grega, inventar algo que fosse mais forte, que funcionasse como antídoto. Só havia uma alternativa, a saber: ser absolutamente racional em um estado de emergência. Porém, diz o autor de *Zaratustra*:

É um autoengano da parte dos filósofos e moralistas pensar que basta combater a décadence para escapar dela. Isso está acima de suas forças: aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas outra expressão da décadence — eles modificam a sua manifestação sem que ela própria seja eliminada. Sócrates foi um mal-entendido; toda moral do melhoramento, também a cristã, foi um mal-entendido... (NIETZSCHE, 2016, p. 33).

Pulamos alguns anos do pensamento de Nietzsche e expusemos a crítica a Sócrates feita no seu livro Crepúsculo dos ídolos (1889) para que a argumentação se fizesse mais visível. Porém, a crítica permanece pontualmente a mesma. Nesse livro, Nietzsche considera a razão como um fenômeno moral e sintoma de decadência do homem e de sua civilização: a razão suprime os instintos, nega o mundo e a vida ascendente. É importante notar que, quando se fala na perspectiva de mundo e vida, como Nietzsche o faz, é sempre porque o filósofo tem em vista romper com a crença em uma verdade pertencente à esfera extramundo. Uma verdade capaz de penetrar a aparência e, então, corrigi-la, como se a aparência fosse uma ilusão dos sentidos, em nome de uma verdade que, em última instância, seria moral, pois visa a melhorar o homem em vista de algum fim, algum ideal, muito embora esse ideal se mostre inatingível.

Nietzsche pode falar, então, que o saber trágico foi suprimido por uma crença na verdade, verdade esta que não só separa essência e aparência, colo-

cando ênfase na essência das coisas para atingir a verdade, mas também considera a aparência como um erro. A metafísica racional tem como ambição neutralizar a contradição, encontrar no conceito a eliminação do conflito e, na verdade, a superação da aparência enquanto erro. A arte trágica, nesse primeiro momento, para Nietzsche, é aquela capaz de sustentar o conflito entre a pulsão dionisíaca — as potências destrutivas e conflituosas do mundo — por meio da bela aparência, a ilusão artística que afirma a vida. Aqui, não há contradição entre ilusão e verdade. Nesse sentido, é possível notar que a metafísica racional, do ponto de vista nietzscheano, não consegue dar conta de expressar o mundo, justamente por causa do fascínio que tem pela verdade por detrás das aparências e pela sua perspectiva de correção do mundo por meio da equação moral socrática — verdade, virtude, felicidade —, que é tirânica e unilateral, logo, negadora dos sentidos.

Nietzsche, portanto, pensa que a metafísica da razão socrática, mais bem delineada pelo platonismo, que introduziu a separação entre sensível e suprassensível (ou seja, mundo aparente e mundo verdadeiro), é um sintoma de degeneração da vida que se perpetuou, inclusive ao transformar-se na visão de mundo cristã, ascética nos valores e possuidora de uma vontade de verdade negadora do mundo em vistas da verdade de um Deus supraterreno. Essa vontade de verdade é a vontade da cessação da contradição, dos conflitos e do sofrimento; é a promessa de redenção por meio da verdade de um conceito, de um Deus, ou de um ideal. Essa vontade de nada é o que produz a primeira manifestação do niilismo, a desvalorização do mundo em virtude de valores suprassensíveis. Nietzsche vive um segundo momento do niilismo, a desvalorização dos valores supremos, a "morte de Deus", tanto pelo esgotamento do ideal suprassensível quanto pela transformação da vontade de verdade platônica em ciência, que proíbe uma mentira como a crença num Deus. Esse momento será aqui abordado de maneira breve. Para isso, evocaremos a famosa passagem de Crepúsculo dos ídolos chamada "História de um erro, ou como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula", que explicita bem como, segundo Nietzsche, se dá a lógica do niilismo a partir das concepções filosóficas. Devido à extensão da passagem, citaremos apenas a última parte, que interessa ao nosso comentário.

[...] 6 - O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-verdade abolimos o mundo das aparências! (Meio-dia, momento da sombra mais breve, termo do erro mais demorado, ponto culminante da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA.) (NIETZSCHE, 2016, p. 40).

É importante observar, no fim dessa citação, que a abolição do mundo verdadeiro gera também a abolição do mundo das aparências, pois um termo não pode existir sem o outro. Isso mostra que Nietzsche não é meramente um apologeta do sensualismo, e sim que mundo verdadeiro e mundo sensível se transformam na oposição ilusória entre nada e mundo, então, apenas mundo. E é por essa perspectiva que Nietzsche pode introduzir uma outra sabedoria trágica, uma outra postura filosófica diante da metafísica, capaz de vencer o extremo niilismo e o último homem, consequência da incompreensão do evento da morte de Deus. Essa incompreensão da morte de Deus é explicitada quando o autor diz que o meio-dia é, finalmente, o momento da sombra mais breve. Sombra de quê? Das ideias metafísicas, do locus suprassensível, dos valores platônico-cristãos. A metafísica tende a prolongar o niilismo, dando novas roupagens a valores tradicionais, ideais que somente podem ser sustentados pela fé em algo transcendente. É por isso que Nietzsche pode se perguntar: qual o valor de nossos valores? E então sugerir uma transvaloração desses valores a partir da vida ascendente, e não do niilismo, da decadência enquanto negação do sofrimento e do devir. Mas como isso é possível?

O final da citação diz: "Incipt Zaratustra", o que pode ser entendido também como "Incipt Tragoedia". Assim falou Zaratustra é a tragédia nietzscheana, um livro que apresenta a própria compreensão do autor a respeito do trágico, distanciando-se da forma estética concebida em seu primeiro livro e aproximando-se mais da vida. Nietzsche, em seu Zaratustra, abandona a metafísica de artista e indica o caminho para a edificação do além-do-homem. O autor se vale de uma linguagem dramático-poética (diferente da forma tragédia vista em Ésquilo e Sófocles) em que seu pensamento se mostra da forma mais vigorosa que lhe foi possível. Apesar das diferenças entre forma (dramático-poética) e conteúdo (sua própria concepção do trágico) em relação ao domínio da tragédia grega, nessa obra, sem dúvida nenhuma, as questões filosóficas são desenvolvidas em consonância com a arte. O que Nietzsche entende por trágico, nesse segundo momento, é um pathos dionisíaco que vai se evidenciando ao longo do livro e a partir do próprio teor afirmativo de sua filosofia, cujo ápice se dá na afirmação da inocência do devir, na divinização do instante e no caráter ditirâmbico que vai assumindo o falar-cantar de Zaratustra.

Até que ponto eu também havia descoberto, justamente com isso, o conceito "trágico", o discernimento final sobre o que é a psicologia da tragédia, eu já o trouxe à baila várias vezes, a última delas no crepúsculo dos ídolos: O dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade para a vida, que se alegra em sua própria inesgotabilidade até mesmo no sacri-

fício de seus mais altos tipos – foi isso que eu chamei de dionisíaco, foi isso que eu entendi como ponte para a psicologia do poeta trágico [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 86).

Zaratustra é um personagem que, ao longo do livro, vai se desenvolvendo e sofrendo várias metamorfoses necessárias para que se torne o que é¹. É através do dionisíaco que se dá a experiência trágica. Na primeira obra de Nietzsche, essa experiência somente é possível por meio da arte e da união com o elemento apolíneo. Já em Assim falou Zaratustra, a justificação estética é deixada de lado e a experiência trágica de caráter dionisíaco se encaminha para sua realização na transvaloração de todos os valores — do além-do-homem enquanto criador de valores provisórios em consonância com perpétuo devir — e na afirmação do instante a partir do pensamento do eterno retorno. Acreditamos que é na posição que assume o além-do-homem como artista, criador de valores transitórios, que se encontra o elemento apolíneo, de forma que esse elemento seja a força plástica que valora a partir da experiência dionisíaca, do excesso de vida, de caos.

Pensamos que essa transformação na concepção do trágico se deve ao fato de que Nietzsche considera que a visão dionisíaca do mundo — a visão da vontade aniquiladora, da embriaguez e da terrível unificação com a vida — deve novamente vir à tona e se contrapor ao niilismo e à predominância do saber racional, em que são determinantes o ascetismo e a experiência unilateral do mundo, teórica e moral. Descreveremos as metamorfoses de Zaratustra para que, aos poucos, assim como se dá no livro, essa sabedoria dionisíaca possa ser desvelada.

Num primeiro momento, Zaratustra desce de sua solidão alpina iluminado e transbordante, como a luz solar, para falar ao povo. O personagem de Nietzsche fala ao povo sobre o além-do-homem, o homem capaz de superar o niilismo da morte de Deus por um voltar-se para o mundo, por assumir o sentido da terra, contrapor-se às avaliações que se elevam acima do mundo e destruir os valores decadentes que geraram o tipo do último homem,

I Nesse sentido, cf. a interessante contribuição de Roberto Machado (1997), o qual faz uma análise passo a passo da obra da qual nos valemos em parte para essa exposição. Concordamos com seu didatismo quando divide o caminho de Zaratustra como constituinte do aprendizado ascendente do além-do-homem, da vontade de poder e do eterno retorno. Concordamos também quando o comentador argumenta que, inicialmente, Zaratustra seria um personagem apolíneo e, aos poucos, seu saber vai se transformando até que, enfim, torna-se dionisíaco, e o personagem assume o pensamento-chave da sabedoria trágica de Nietzsche, isto é, o eterno retorno do mesmo.

o homem moderno, que vive embaixo da sombra mais longa: a dos valores cristãos². Porém, o além-do-homem é ainda apresentado como uma meta e Zaratustra se vê em meio a uma oposição de valores entre o último homem e o além-do-homem.

Num segundo movimento, Zaratustra se volta novamente à sua solidão e quando fala outra vez se dirige a seus discípulos, seus companheiros. Dessa vez, o foco não é o além-do-homem, mas a vontade de poder. Zaratustra, agora, deve tornar-se noturno, experienciar o sofrimento e desvelar seu pensamento dionisíaco. Nietzsche nos afirma que o além-do-homem é o homem enquanto criador de valores, e a vontade de poder é a sua condição. Por trás de toda valoração da vida, toda metafísica racional, encontra-se a vida enquanto vontade de poder. Mas como se pode entender isso?

A vontade, em Nietzsche, não é entendida como faculdade humana dependente de causas e de arbítrio, e sim como manifestação, tal qual a força exteriorizada. A vontade de poder de Nietzsche é algo que está em ato, um eterno "ascender a", sem objeto que a mantenha cristalizada. A vontade é superabundância de forças tanto criativas como destrutivas. É nesse sentido que Nietzsche entende mundo e vida e é por meio da vontade de poder que Nietzsche busca formar uma aliança entre mundo e homem.

O homem deve tornar-se criador e a vida é o critério de avaliação que não pode ser avaliado, sob pena de nos elevarmos por sobre ela e inserirmos um juízo metafísico sobre a totalidade da vida. A vida é o critério de valoração do homem, pois, quando ocorre de a vida ser afirmada, há um florescimento sempre ascendente do homem, como se pode perceber na sabedoria trágica antiga; por outro lado, quando ocorre de ser negada, denota-se decadência dos instintos vitais, afirma-se um outro mundo que não este, busca-se uma verdade para além desse vale de lágrimas. Porém, a vida não "quer" ser corrigida. Não se podem criar formas, ideias que a redimam. A vontade de poder só pode ser concebida em consonância com o homem enquanto criador. No além-do-homem, aflora a superabundância em que se criam novos valores, provisórios, em meio ao caótico do mundo, havendo ainda a força necessária para destruir tudo aquilo que é sinônimo de decadente e alheio à vida.

² Aqui, concordamos novamente com Machado (1997), pois, para o comentador, o além-do-homem é um alvo, uma alternativa diante do niilismo passivo do último homem, um caminho afirmativo prostrando-se de forma excludente ao caminho da negação do mundo. Tendo em vista que, nesse momento, a sabedoria de Zaratustra ainda não teria alcançado o seu ápice, é necessário que o personagem desenvolva os outros momentos de sua filosofia para que sua sabedoria se torne plena.

Nietzsche entende mundo e vida como um eterno vir-a-ser, que não se fixa em metas ou conceitos. A vida está em permanente criação e destruição. Isso já antecipa nosso saber de que nada nem nenhuma verdade são absolutos diante do tempo. Nesse sentido, o autor acredita que a metafísica racional seja uma tentativa de fixação do devir, uma vontade, como já foi dito, de cessar o conflito, em razão da qual se criam metas e ideais que possam redimir essa temporalidade. Em vista disso, o filósofo afirma que a metafísica é uma tentativa de vingança contra aquilo que jamais pode ser corrigido, a saber: o tempo. A metafísica cria seus valores a partir de um olhar ressentido, niilista sobre o passado e o presente e, então, forma seus conceitos, suas metas, seus ideais. Para superar a metafísica, só mesmo mudando a forma de nos relacionarmos com o tempo para superar a antinomia passado-futuro e libertar a vontade pela conversão do "assim o foi" em "assim eu o quis".

Zaratustra, nesse momento, sinaliza o pensamento do eterno retorno. É, então, necessário que se afaste de seus discípulos, pois se trata de um pensamento abissal e singular. O pensamento do retorno fica claro no livro com a anedota de Zaratustra e do anão:

Anão! — prossegui. — Olha para este pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce, dura uma eternidade... e essa outra longa rua que sobe... é outra eternidade... Estes caminhos são contrários, opõem-se um ao outro, e encontram-se aqui neste pórtico. O nome do pórtico está escrito em cima; chama-se "instante". Se alguém, todavia, seguisse sempre, cada vez mais longe, por um destes caminhos, acaso julgas, anão, que eles eternamente se oporiam?" "Tudo quanto é reto mente — murmurou com desdém o anão. — Toda a verdade é sinuosa; o próprio tempo é um círculo". "Espírito do pesadelo! — disse eu irado! — Não aprecies tão ao de leve as coisas! — ou te deixo onde estás acaçapado, e olha que fui eu quem te trouxe cá acima! Olha para este instante! — continuei. — Deste pórtico de momento segue para trás uma larga e eterna rua; detrás de nós há uma eternidade. Tudo quanto é capaz de correr não deve já ter percorrido alguma vez esta rua? Tudo o que pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez? [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 187).

O anão argumenta e não mede as consequências daquilo que diz, diz sem profundidade. Somente uma sabedoria trágica poderia dar conta desse pensamento, uma outra visão de mundo que não a racional. O pensamento do eterno retorno pode seguir por duas vias: pela argumentação ou então pela experiência existencial que esse pensamento acarreta.

Argumentando racionalmente, o pensamento do retorno afirma o devir, nega que o tempo tenha um instante inicial, já que rejeita a ideia de criação do mundo, não importando se criação divina ou criação do acaso. Sustenta, dessa forma, a ideia de que não existe um começo e, portanto, não existe um fim. Se não há um começo que crie todas as coisas, é necessário que as forças do mundo sejam finitas, pois de onde viria uma força infinita a não ser de um instante infinitamente potente e criador? Se as forças são finitas dentro de uma temporalidade infinita, tudo necessariamente retorna, todas as possibilidades da vida já aconteceram antes e acontecerão de novo infinitamente, uma vez que nos situamos num tempo infinito tanto para frente quanto para trás. Porém, a força do pensamento não vem da argumentação, e sim da tomada de posição do homem diante de um pensamento que diz que esse instante, como que perpétuo, retornará infinitas vezes³.

A tomada de posição que o eterno retorno engendra é a da afirmação da vida, da libertação da vontade diante do instante incorrigível. O pensamento do retorno se abate uma derradeira vez sobre o niilismo passivo, que, sob essa perspectiva, representa o pensamento de que, se tudo retorna, então tudo é igual, postura que nega uma vez mais a vida. O que Zaratustra precisa suportar nessa sabedoria dionisíaca é que também o homem pequeno retorna, assim como o fastio, a dor, o absurdo, o horror; que não há possibilidade de aperfeiçoamento do homem, não há meta no vir-a-ser; que tudo revém sem esperança de que o instante seja corrigido. É uma questão de postura filosófica, existencial, um niilismo extremo que, quando assume que a vida não tem valor, também pode ser capaz de afirmar a potência da vontade, da vontade forte, não apequenada em metafísicas redentoras ou fugidias ao instante. Essa vontade forte é aquela capaz de morder a cabeça da serpente do niilismo e transbordar em um riso louco, na alegria dessa sabedoria trágica.

Nietzsche simboliza a união do pensamento e da vida com o anel do retorno. Se, outrora, a tragédia era capaz de unir o elemento dionisíaco e a forma apolínea para transfigurar o pessimismo grego e redimir a existência por meio da arte, dessa vez o eterno retorno é a possibilidade de superar o niilismo moderno, de dar novamente profundidade ao pensamento, de radicalizar a filosofia.

³ De Moura (2014) nos traz uma comparação feliz ao explicitar o peso da crença em um pensamento. O comentador argumenta que a potência de um pensamento é independente de seu grau de certeza e ilustra isso evocando o exemplo cristão da potência de um pensamento, isto é, a possibilidade de condenação ao inferno que age sobre o religioso.

Seguindo a linha de pensamento do que aqui foi esboçado, acreditamos que é possível conceber a postura trágica de Nietzsche como uma forte oposição que visa a detonar os dogmas da metafísica racional, mostrando como a filosofia, em tempos críticos, assume uma postura radical perante a tradição, ao mesmo tempo que reformula o modo com que o homem, aquele que precisa superar as tábuas fixas daquilo que foi feito dele, pode colocar-se diante da vida: de maneira ascendente e criadora de seus próprios valores de saúde diante do niilismo, tal como uma criança que constrói castelos de areia à beira-mar e torna a construí-los quando a onda os destrói.

Referências

- MOURA. C. A. R. Nietzsche: Civilização e cultura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
 MACHADO, R. Zaratustra, tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
 Nietzsche e a verdade. São Paulo: Paz e Terra. 1999.
 NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
 Ecce homo. Tradução e organização de Marcelo Backes. Porto Alegre:
- _____. Ecce homo. Tradução e organização de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

- _____. Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.



Marina Coelho é graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. marinacoelho95@gmail.com

Uma crítica à defesa do positivismo feita por Scott J. Shapiro: resta alternativa ao positivismo jurídico?

Mateus Matos Tormin

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar a crítica que Scott J. Shapiro faz à teoria do direito dworkiniana no texto "The 'Hart-Dworkin' debate: a short guide for the perplexed". Em um primeiro momento, expomos o argumento de Dworkin relativo aos desacordos teóricos. Feito isso, reconstruímos o argumento de Shapiro a favor do positivismo. Por fim, apontamos possíveis problemas no argumento de Shapiro, sugerindo uma resposta alternativa às críticas de Dworkin.

Palavras-chave: Debate Hart-Dworkin — Scott J. Shapiro — Fatos morais — Fatos sociais.

1. A crítica dworkiniana ao positivismo em Law's empire

Logo no primeiro capítulo, Dworkin deixa claro que Law's empire é um livro sobre o desacordo teórico no direito, sendo seu objetivo entender que tipo de desacordo é esse, bem como defender uma teoria sobre os fundamentos do direito (grounds of law). A construção de sua teoria se desenvolve em contraponto à ideia de que se deve entender, necessariamente, o direito como um fenômeno social a demandar abordagem científica, histórica ou sociológica. As teorias com esse enfoque, segundo Dworkin, tendem a não dar a devida atenção às divergências relativas ao argumento jurídico, ignorando assim traço central da prática jurídica: seu caráter essencialmente argumentativo (DWOR-KIN, 1986). Esse aspecto pode ser estudado tanto de uma perspectiva interna quanto de uma perspectiva externa. Esquematicamente, o que as diferencia é o tipo de questão que visam a responder. A perspectiva externa, geralmente adotada pelo historiador ou pelo sociólogo, objetiva identificar padrões argumentativos, buscando, por exemplo, explicações para o surgimento e a disseminação desses padrões em determinado período/região. Já a perspectiva interna toma como referência o ponto de vista interno do agente que se engaja na prática jurídica argumentativa. Tal agente está interessado em argumentos que dirão quais demandas são e quais não são plausíveis, e por quê. Dworkin (1986) tem como foco essa perspectiva interna.

Dworkin começa seu argumento afirmando que existem três tipos de questões recorrentes na prática jurídica: questões de fato, questões de direito e questões de moralidade política e fidelidade. As primeiras e as terceiras nos seriam familiares, ao passo que as segundas seriam mais intrigantes. Com base no que chamou de "proposições de direito" e "fundamentos do direito"², Dworkin argumenta que existem dois tipos de desacordo relativos às questões de direito: os desacordos empíricos e os desacordos teóricos. Os primeiros são aqueles em que há acordo sobre os fundamentos do direito, mas há desacordo sobre se tais fundamentos estão ou não presentes em um dado caso concreto. Por sua vez, desacordos teóricos são aqueles em que há desacordo sobre os próprios fundamentos do direito (DWORKIN, 1986). Apesar de os desacordos teóricos serem bastante frequentes, não há teoria jurídica plausível que

I Proposições de direito são as afirmações que dizem respeito ao que o direito permite, proíbe, requer ou garante.

² Fundamentos do direito são as proposições que conferem valor de verdade ou falsidade às proposições de direito.

os explique. Na verdade, muitos teóricos, segundo Dworkin, contentaram-se com uma explicação do fenômeno dos desacordos teóricos que é mais uma evasão do que uma resposta propriamente dita. Em suma, tal evasão consiste em afirmar que o que Dworkin chamou de desacordos teóricos não existe: os desacordos não seriam sobre o que o direito é, mas sim sobre o que o direito deve ser. Essa linha de raciocínio estaria embasada numa visão plain-fact dos fundamentos do direito – i.e., na ideia de que o desacordo teórico é uma ilusão e de que, na verdade, há acordo sobre os fundamentos do direito (DWORKIN, 1986).

Para reforçar seu argumento de que esse tipo de resposta ao fenômeno dos desacordos é mais uma evasão do que uma resposta propriamente dita, Dworkin explora quatro exemplos de casos concretos: Elmer, Snail Darter, McLoughlin e Brown. Para ele, as teorias positivistas do direito sustentam que apenas desacordos empíricos sobre o direito são possíveis, sendo, portanto, teorias que encampam a visão plain-fact dos fundamentos do direito, o que não oferece uma explicação satisfatória ao fenômeno dos desacordos teóricos (DWORKIN, 1986). Diante dessa crítica, resta ao positivismo duas opções: de um lado, é possível aceitá-la e tentar explicar o fenômeno dos desacordos teóricos por uma abordagem positivista; de outro, é possível rejeitá-la e oferecer outra explicação para o fenômeno que Dworkin denominou "desacordo teórico".

No tópico seguinte, pretendo reconstruir o raciocínio de Shapiro (2007) no texto "The 'Hart-Dworkin' Debate: A Short Guide for the Perplexed". Primeiramente, daremos ênfase à reconstrução do debate feita por Shapiro, para em seguida retomar nossa exposição com a opção de Shapiro, que é a de aceitar a crítica dworkiniana e tentar explicar o fenômeno dos desacordos teóricos por meio da abordagem positivista, com base na ideia de que o direito estaria fundado apenas no que ele chama de "fatos sociais". Em seguida, tentaremos expor alguns problemas do argumento de Shapiro, defendendo que sua alternativa é implausível. Por fim, retomaremos a segunda opção supramencionada — i.e., aquela que rejeita a crítica nos termos formulados por Dworkin —, expondo algumas inquietações acerca do modo "ligeiro" como ela foi abandonada tanto por Dworkin quanto por Shapiro.

11. O debate Hart-Dworkin aos olhos de Scott Shapiro

No texto mencionado, Shapiro tem o objetivo de identificar em que consiste o debate Hart-Dworkin. Para ele, o que confere unidade ao debate é a discussão sobre a relação entre juridicidade (legality) e moralidade. Em um primeiro momento do texto, argumentando em favor dessa unidade, Shapiro faz uma reconstrução tanto do argumento de Dworkin contra o positivismo hartiano quanto das réplicas oferecidas por Hart e seus seguidores (SHAPIRO, 2007). Já em um segundo momento, o autor tenta mostrar como Dworkin, com o intuito de contornar as críticas dos seguidores de Hart, modifica seu argumento. A ideia é que a crítica de Dworkin ao positivismo constante no "Model of rules I" (1977) é diferente da crítica que ele esboça no "Model of rules II" (1977) e desenvolve no Law's empire, textos nos quais o pesquisador introduz a crítica relativa à incapacidade do positivismo de explicar os desacordos teóricos. Para Shapiro, os positivistas não teriam apresentado boas respostas a esses novos aspectos da crítica dworkiniana. Tendo isso em mente, o autor busca oferecer uma resposta adequada à objeção de Dworkin e argumentar pela importância de se defender o positivismo enquanto teoria jurídica (SHAPIRO, 2007).

No "Model of rules I", Dworkin (1977) afirma que os positivistas estariam compromissados com três teses: a tese do pedigree, a tese da discrição e a tese da obrigação. A primeira tese se refere à ideia de que o direito pode ser identificado por meio de critérios específicos. A segunda, à ideia de que, em caso de inexistência de uma regra que claramente resolva a questão jurídica em discussão, o juiz deve exercer seu poder discricionário para resolver o caso. Por fim, a terceira tese se refere à ideia de que obrigações jurídicas só podem ser derivadas de regras jurídicas (SHAPIRO, 2007). As duas últimas teses só ficam mais claras quando se tem em mente a distinção que Dworkin faz entre princípios e regras. Para Shapiro, os traços centrais dessa distinção são dois. Em primeiro lugar, enquanto as regras seriam padrões que funcionam na base do tudo ou nada – i.e., ou se aplicam, ou não se aplicam –, os princípios seriam padrões não necessariamente conclusivos. Em segundo lugar, os princípios teriam uma dimensão que as regras não têm: a do peso. Ao reler as teses da discrição e da obrigação sob a ótica dessa distinção, temos que a tese da discrição afirma, em detrimento dos princípios, que o direito consiste apenas em regras jurídicas, ao passo que a tese da obrigação afirma que obrigações jurídicas são derivadas apenas de regras jurídicas, e não de princípios. A tese da discrição, atribuída aos positivistas, ignora os casos em que juízes se consideram vinculados ao direito, apesar da inexistência de regras manifestamente aplicáveis aos casos que têm diante de si. Ao afirmar que, nesses casos, a decisão é fruto do poder discricionário do juiz, o positivismo ignora a existência de princípios jurídicos. É nesse sentido que a teoria positivista do direito seria um modelo (apenas) de regras (SHAPIRO, 2007). Ainda de acordo com Shapiro, o mesmo argumento - o da existência e da importância dos princípios

jurídicos – abala a tese do pedigree. Isso porque o que confere juridicidade aos princípios, muitas vezes, não é uma regra de reconhecimento, mas sim o próprio conteúdo desses princípios. Mesmo que se admitisse que tal regra conferisse juridicidade aos princípios, seria impossível conceber regra de reconhecimento que conseguisse testar o suporte institucional de dado princípio. Portanto, o positivismo deveria ser rejeitado (SHAPIRO, 2007).

Contudo, Shapiro defende que a melhor reconstrução da teoria de Hart acerca do poder discricionário não é essa feita por Dworkin, mas a dada pelo próprio Hart (1994), de que o poder discricionário é decorrência necessária da indeterminação inerente à linguagem. Dada essa indeterminação, é impossível eleger padrões que resolvam de antemão, de maneira clara e inequívoca, questões que venham a surgir. Nesse sentido, para Hart, o direito consistiria nos padrões socialmente designados como válidos. Para Shapiro, o debate entre Hart e Dworkin se centra justamente nesse ponto: de um lado, os positivistas hartianos defenderiam que o direito consiste em padrões designados como impositivos (authoritative), sendo que o critério para determinar tal caráter impositivo é exclusivamente social - i.e., baseado em fatos sociais; de outro, o argumento dworkiniano iria no sentido de que o direito consiste em padrões designados como impositivos, sendo que o critério para determinar tal caráter impositivo não é exclusivamente social, mas também moral (SHAPIRO, 2007). Segundo Shapiro, os autores que tentaram defender o positivismo limitaram-se a contra-argumentar que Dworkin não demonstrou que fatos morais têm um papel na determinação do direito. Entre esses autores, podemos identificar dois tipos de argumentos distintos: (i) os chamados hard or exclusive positivists aceitam a tese do pedigree como uma das principais características das teorias positivistas. Para alguns deles, os princípios mencionados por Dworkin têm, sim, pedigree. Para outros, o que ocorre é que os juízes têm obrigação jurídica de, diante da incerteza em determinados casos, aplicar parâmetros extralegais; (ii) os chamados soft or inclusive positivists rejeitam a caracterização do positivismo jurídico feita por Dworkin. Para eles, as teorias do direito positivistas não proíbem testes morais de legalidade. Eles argumentam que não há uma conexão necessária entre juridicidade (legality) e moralidade – argumento conhecido como separability thesis - e que o direito (sua existência e seu conteúdo) está baseado, em última instância, simplesmente em fatos sociais, o que não exclui, obrigatoriamente, testes de legalidade que incorporem critérios morais – argumento conhecido como social fact thesis (SHAPIRO, 2007).

Para Shapiro, porém, tais correntes respondem apenas à crítica feita por Dworkin no "Model of rules I", que não é a mesma que foi elaborada no "Model of rules II" e, sobretudo, no Law's empire. A crítica feita em Law's empire,

como já destacado, refere-se à incapacidade de os positivistas explicarem os chamados desacordos teóricos. Segundo Shapiro, Dworkin os explica como disputas morais e, portanto, argumenta que o direito, em última instância, baseia-se não só em fatos morais, mas também em considerações de moralidade política e de legitimidade institucional. Por se tratar de uma crítica diferente da apresentada no "Model of rules I", as supramencionadas respostas oferecidas pelos positivistas, tanto da vertente hard quanto da vertente soft, não são efetivas em refutá-la. Na verdade, na visão de Shapiro, os positivistas mal tentaram explicar a existência dos desacordos teóricos (SHAPIRO, 2007). Em suma, os positivistas poderiam adotar duas posições diante dessa crítica dworkiniana. Eles poderiam, de um lado, negar a existência de desacordos teóricos, dizendo que, na verdade, o que Dworkin toma por desacordos teóricos são, no fundo, juízes reformando o direito com base em suas preferências políticas. De outro, em vez de negar a existência dos desacordos, poderiam tentar explicá-los dentro da própria teoria positivista (SHAPIRO, 2007). Quanto à primeira alternativa, o próprio Shapiro afirma que a resposta dworkiniana ao argumento de que os juízes estão reformando (repairing) o direito não é convincente³. Apesar disso, explica que seria um erro descartar a crítica dworkiniana de imediato. Para ele, seria possível reformulá-la, tornando-a mais efetiva. Assim, Shapiro opta pela segunda alternativa: a de tentar explicar os desacordos teóricos dentro da própria teoria positivista do direito. Nos próximos parágrafos, tentaremos argumentar que Shapiro não consegue cumprir essa tarefa. Por fim, retomaremos o argumento do repair, que, a nosso ver, não é ruim. Nem o argumento dworkiniano para rebatê-lo, nem a reformulação dele feita por Shapiro são convincentes.

111. A alternativa de Shapiro: fatos sociais como único fundamento do direito

A tentativa de Shapiro consiste em mostrar como uma metodologia interpretativa (interpretive methodology) apropriada pode estar baseada no que ele

³ As objeções de Dworkin são duas: em primeiro lugar, se não há resposta jurídica certa nos casos-paradigma citados, por que essa visão não é parte do imaginário político-cultural das pessoas? Em segundo lugar, se é verdade que os juízes, em alguns casos, buscam reformar o direito, como explicar algumas decisões, como a do juiz Gray, que, no caso Riggs v. Palmer, afirmou que pessoas que matam com o objetivo de receber a herança têm o direito de recebê-la, mesmo que essa interpretação leve a resultados absurdos (DWORKIN, 1986)?

chama de "fatos sociais". Para ele, os positivistas têm que ceder ao argumento dworkiniano em três pontos. Assim, devem: (i) se afastar da plain--fact view; (ii) reconhecer a necessidade de se atribuir um sentido à prática jurídica quando se quer determinar qual é a metodologia interpretativa apropriada, já que desacordos sobre qual seria essa metodologia seriam, na verdade, disputas sobre qual o sentido da prática jurídica; e (iii) reconhecer que a metodologia interpretativa apropriada, em um dado sistema jurídico, será aquela que melhor se compatibiliza com os objetivos desse sistema. Todavia, o positivista não deve tratar essa atribuição de sentido como um exercício no domínio da moralidade e da filosofia política, mas sim como uma busca por fatos sociais. Ao se afirmar que os objetivos de um dado sistema jurídico podem ser derivados de certos fatos, seria possível explicar os desacordos teóricos como disputas sobre quais são, de fato, os objetivos de determinado sistema, ou sobre qual seria a metodologia interpretativa mais compatível com eles. Sendo assim, a principal tarefa de um agente que se engaja na prática jurídica seria, em primeiro lugar, determinar quais foram os objetivos que as pessoas que moldaram e moldam o sistema jurídico queriam/querem promover. Feito isso, o agente deve tomar esses objetivos como o sentido de determinada prática jurídica, não importando a qualidade moral desses objetivos. Para se determinar quais são os objetivos de um sistema jurídico, deve-se ter em mente que são aqueles que melhor explicam – e não necessariamente justificam – o atual desenho do sistema (SHAPIRO, 2007).

Essa deferência aos objetivos políticos dos elaboradores do sistema nada mais é que uma consequência necessária de um pressuposto: a tarefa das pessoas que elaboraram e elaboram um sistema jurídico é definir uma resposta à questão relativa a quais objetivos um grupo social deve perseguir. Desse modo, se as pessoas tivessem que se engajar em reflexões político-morais para determinar os objetivos que melhor justificam a prática jurídica atual, elas estariam desfazendo o trabalho das pessoas que elaboraram o sistema, reabrindo constantemente questões que já tinham sido resolvidas (SHAPIRO, 2007). Para Shapiro, os intérpretes devem ter uma postura de deferência em relação aos objetivos eleitos não só pelos elaboradores do sistema, mas também pelos meios por eles determinados, sendo que por "meios" entendem-se as decisões relativas à distribuição de papeis e à atribuição de diferentes graus de confiança aos atores que compõem o sistema e nele atuam. Tendo em mente os propósitos do sistema, bem como sua distribuição de confiança, caberia ao intérprete avaliar as metodologias interpretativas e decidir qual delas melhor se compatibiliza com os referidos propósitos e a distribuição. Os desacordos

chamados "teóricos" seriam referentes a qualquer uma dessas etapas. Não havendo acordo sobre elas, os desacordos sobre qual seria a metodologia interpretativa apropriada seriam irresolvíveis. Para Shapiro, isso não minaria sua explicação, já que, mesmo que não fosse possível resolver o desacordo sobre qual a metodologia interpretativa apropriada, seria possível eliminar algumas das alternativas em jogo. De todo modo, para Shapiro, uma teoria do direito não tem que, necessariamente, apresentar uma solução para os desacordos. Basta explicá-los (SHAPIRO, 2007).

iv. Problemas na alternativa de Shapiro

Primeiramente, uma concessão. O principal objetivo do texto de Shapiro é a reconstrução do debate Hart-Dworkin em torno de um ponto que daria a ele uma unidade. Uma resposta à crítica dworkiniana relativa aos desacordos teóricos aparece apenas no final do texto, de maneira bastante esquemática. De todo modo, criticaremos aspectos do argumento que, a nosso ver, mesmo que mais desenvolvidos, não deixariam de minar o empreendimento de Shapiro. Em primeiro lugar, argumentaremos que a suposição de que a teoria dworkiniana levaria a um desmanche da tarefa principal dos elaboradores do sistema jurídico é, no mínimo, problemática. Argumentaremos também, em seguida, que a artificialidade da separação entre fatos sociais e fatos morais coloca problemas para a empreitada de Shapiro.

Shapiro parte do pressuposto de que os elaboradores de um sistema jurídico têm como tarefa essencial resolver questões controversas, dando a elas um desfecho. A teoria de Dworkin seria inadequada por ir na contramão da tarefa dos elaboradores do sistema, permitindo que questões previamente resolvidas (settled) fossem constantemente reabertas (unsettled), o que, em última instância, tornaria redundante a própria ideia de autoridade legal. Inclusive, é exatamente isso - o fato de o positivismo ser deferente à tarefa principal dos elaboradores – que, para Shapiro, faz com que seja importante defender o positivismo. Todavia, a nosso ver, a teoria dworkiniana não leva, obrigatoriamente, a uma constante reabertura das questões já resolvidas. Na verdade, se o objetivo for resguardar as intenções ou os objetivos eleitos pelos elaboradores do sistema, talvez o direito como integridade seja a teoria que melhor o cumpre, sobretudo quando se pensa no ônus de coerência que ela impõe ao intérprete. É claro que a teoria, na prática, pode acabar sendo apropriada e instrumentalizada pelo intérprete. Todavia, isso é algo a que qualquer teoria está sujeita. Certamente, não seria difícil se apropriar dos termos de Shapiro

para reabrir questões "resolvidas"⁴. Portanto, não vemos como isso pode ser utilizado como um argumento contra a teoria de Dworkin.

Outro aspecto central do argumento de Shapiro é a separação entre fatos sociais e fatos morais. Para ele, o ponto essencial do debate Hart-Dworkin consiste justamente em saber se o direito, em última instância, baseia-se apenas no que ele chamou de fatos sociais – posição atribuída aos positivistas – ou também no que ele chamou de fatos morais – posição atribuída a Dworkin. Essa separação, todavia, é bastante artificial e dificilmente se sustenta. Essa tradução do debate - a nosso ver, errada - resulta em imprecisões no argumento de Shapiro. Isso ocorre, por exemplo, em sua caracterização dos desacordos teóricos. Desacordos teóricos existem. Para Dworkin, trata-se de discordância sobre quais seriam os fundamentos do direito, o que engloba tanto um desacordo sobre quais são, mais exatamente, esses fundamentos, quanto um desacordo sobre o que esses fundamentos, propriamente entendidos, requerem. Para Shapiro, trata-se de desacordo entre os intérpretes sobre os propósitos do sistema, sua distribuição de confiança ou qual das metodologias interpretativas é mais compatível com os referidos propósitos e a distribuição. Não resta claro como essa explicação dos desacordos teóricos se conecta e se restringe à ideia de fatos sociais. O mesmo poderia ser dito da ideia de fatos morais. Será possível mesmo identificá-los separadamente? De todo modo, nos termos em que foi formulada, a explicação de Shapiro parece mais uma versão mais restrita ou específica do que Dworkin entende por desacordos teóricos. Enfim, não vemos como essa explicação salvaria o positivismo. Percebe-se que Dworkin não coloca o problema em termos de uma oposição entre fatos sociais e fatos sociais mais fatos morais. Da leitura do primeiro capítulo de Law's empire, tem-se a impressão de que o debate, conforme colocado por Dworkin, é entre uma alternativa que diz que, em casos como o Elmer e o Snail Darter, os juízes estão discutindo sobre como o direito deve ser (e, portanto, reformando o direito), e outra alternativa que afirma que, em vez de fingimento, há desacordo genuíno sobre o que o direito propriamente entendido exige.

É nesses termos que gostaríamos de retomar o argumento de que os juízes estariam, na verdade, discutindo sobre o que o direito deve ser. Segundo Dworkin, as alternativas positivistas para defender esse argumento ou repre-

⁴ Bastaria dizer, por exemplo, que uma dada questão, propriamente entendida, devesse ser decidida diferentemente, tendo em vista quais seriam os verdadeiros objetivos políticos escolhidos pelos elaboradores do sistema.

sentam os juízes como mentirosos bem-intencionados — crossed-fingers defense — ou os tomam como bobos — borderline-case defense (DWORKIN, 1986). Certamente, explicações que tomam os juízes como mentirosos ou como bobos não são boas. Qual alternativa nos resta, então?

A nosso ver, os fenômenos chamados por Dworkin de desacordos teóricos seriam, sim, mais bem entendidos se fossem tomados como desacordos sobre o que o direito deve ser. Isso não implica, contudo, fingimento, especialmente se tomado aqui como algo deliberado – i.e., o juiz, conscientemente, percebe que não há uma resposta clara na lei e, então, pensa na melhor maneira de travestir suas preferências políticas em termos jurídicos. A melhor explicação é que os juízes (acadêmicos, advogados etc.), ao longo de sua formação, incorporam - quer percebam isso, quer não - um conjunto de ideias sobre o que é o direito e o que ele exige. O que fazem, na prática, é reproduzir esse conjunto de ideias de maneira relativamente consciente ou, muitas vezes, inconsciente. Isso não significa que todas as pessoas com formação jurídica vão incorporar o mesmo conjunto de ideias. Ao contrário, incorporam ideias, muitas vezes, opostas. Em alguma medida, os juízes ou futuros juízes escolhem-nas, mas também são escolhidos – i.e., pessoas incorporam ideias que guardam uma relação de adequação com um conjunto de outras ideias que compõem sua cosmovisão. Dificilmente um juiz nascido e educado no Texas, pertencente a uma família tradicional e religiosa, irá eleger uma ideia que não guarde uma relação de adequação com essa origem. Com isso, não queremos dizer que as escolhas são determinadas e que as pessoas não possam se convencer e mudar de opinião. Apenas gostaríamos de chamar atenção para esse fator "não racional" da escolha.

Essa explicação não implica, necessariamente, fingimento. Provavelmente, nosso juiz texano acredita genuinamente estar diante da melhor posição — i.e., aquela sustentada pelos melhores argumentos. Todavia, não há como negar o componente "não racional" dessa "escolha". O processo pelo qual esse conjunto de ideias — que engloba não só valores e teses, mas também comportamentos, maneiras de se expressar etc. — é incorporado e se enraíza no indivíduo, a ponto de ele pensar que genuinamente está diante da melhor opção, é certamente complexo e requer melhor elaboração. De todo modo, o que ocorre é que, dado que indivíduos diferentes podem ao longo de sua formação plausivelmente incorporar conjuntos de ideias diferentes, os desacordos naturalmente ocorrerão e serão de fato, muitas vezes, genuínos, no sentido de as pessoas em desacordo genuinamente acreditarem que elegeram as ideias que defendem, ignorando que, em alguma medida, também foram eleitas por elas. É por isso que, na superfície, leituras de casos como Elmer,

Snail Darter, Brown etc. dão a impressão de que os juízes discordam sobre o que o direito, propriamente entendido, é ou requer. Essa explicação também não implica que os juízes sejam retratados como bobos. Certamente, é possível que um agente que se engaje na prática jurídica esteja consciente do que foi dito nos parágrafos anteriores. Estando ciente, por que continuaria mesmo assim a apresentar demandas e argumentos em termos jurídicos i.e., de maneira a parecer que há discordância sobre o que o direito requer? Novamente, não há necessidade de se recorrer a uma ideia de fingimento deliberado. Poderíamos responder a essa pergunta recorrendo, por exemplo, a um processo de incorporação, consciente ou inconsciente, de uma linguagem que seria própria a determinado campo. Inevitavelmente, ao longo de sua formação, o indivíduo altera seu modo de se expressar, incorpora expressões comuns ao seu meio. É possível que continue a traduzir os conflitos em termos jurídicos por uma simples questão de hábito incorporado. Ou, ainda, por uma questão de efetividade, o que consiste basicamente no indivíduo pensar que, se não formular sua demanda em termos propriamente jurídicos, ela não será atendida.

Ainda se poderia objetar que o agente que se engaja na prática jurídica, prática esta que seria essencialmente argumentativa, não quer teorias que apelem para seu inconsciente, que visem a explicar como circunstâncias moldam sua consciência ou que abusem de expressões místicas, mas sim teorias que lhe forneçam respostas acerca de quais demandas jurídicas são plausíveis e por que o são. Nesse caso, pensamos que a resposta a essa objeção teria de passar inevitavelmente por questões metodológicas. Não vemos como uma teoria que vise a dizer quais demandas são plausíveis e por que o são possa ser tomada como meramente descritiva. Uma teoria assim não explica por que os juízes decidem, como decidem ou por que divergem. Fornece, na verdade, argumentos para dizer como os juízes deveriam decidir, extrapolando os limites do que seria uma descrição, explicação ou compreensão da prática.

Por fim, uma última objeção poderia dizer que o argumento aqui desenvolvido não explica a natureza do desacordo, mas simplesmente reafirma o problema. Em outras palavras, ao se atribuir a origem dos desacordos a um fator "místico" — a uma incorporação não consciente de ideias, a um fator eletivo de adequação entre diferentes esferas da vida do indivíduo etc. — não se diz nada sobre como o desacordo se dá na prática. Simplesmente, reafirmase que o desacordo acontece. Mas será mesmo necessário ir além, quando se tem em mente uma teoria do direito que tenha como objetivo descrevê-lo? Por que a explicação dada não seria suficiente quando se tem esse propósito meramente descritivo?

Não sabemos dizer em que medida as posições aqui apresentadas poderiam ser mais solidamente sustentadas. Também não estamos certos sobre as implicações que teriam para uma elaboração mais completa de uma teoria do direito, nem sobre em que medida conseguiríamos compatibilizá-las com outras impressões que temos a respeito da prática. Nosso objetivo foi mais o de tentar oferecer alternativas aos modos como Dworkin retrata os possíveis argumentos positivistas. Pensamos que tomar o desafio nos termos de Dworkin, inevitavelmente, levaria ao triunfo do "direito como integridade". Nesse sentido, a nosso ver, Shapiro falha, sendo mais frutífera uma tentativa de tentar questionar os próprios retratos pintados por Dworkin de seus adversários. Esperamos que esta última seção tenha contribuído, de algum modo, para tanto.

Referências

DWORKIN, Ronald. The model of rules I. In: _____. Taking Rights Seriously. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

_____. Law's Empire. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

HART, Herbert Lionel Adolphus. The Concept of Law. Oxford: Clarendon Press, 1994.

SHAPIRO, Scott J. The "Hart-Dworkin" Debate: A Short Guide for the Perplexed. Public Law and Legal Theory Working Paper Series, Ann Arbor, n. 77, Michigan Law, 2007.



Mateus Matos Tormin é graduando em Direito pela Universidade de São Paulo. mateusmmt@gmail.com

O uso comercial do conhecimento tradicional: a venda de "fetiches" bateke à expedição de Frederick Starr em Leopoldville (1905)¹

Paulo Roberto Marques de Oliveira

Resumo

Este artigo busca compreender alguns aspectos da comercialização de "fetiches" entre os Bateke e a expedição de Frederick Starr na estação de Leopoldville no ano de 1905, utilizando como fontes dois dos diários de campo redigidos por Starr. Por meio de uma leitura crítica deles, foi possível entender as intenções que se colocaram durante o momento da compra e venda dos "fetiches". Essas intenções provinham tanto do antropólogo estadunidense quanto dos Bateke, que decidiram por vontade própria vender artefatos de sua cultura de origem. Empregando a perspectiva da história social, foi possível devolver a historicidade às referidas relações comerciais e constatar que, em grande parte delas, os centro-africanos conseguiram tirar vantagens sobre Frederick Starr e sua expedição. Palavras-chave: África Central – Estado Independente do Congo – Bateke – Leopoldville – Frederick Starr.

I As reflexões desenvolvidas neste texto fazem parte de uma pesquisa intitulada "'Os maiores de toda a África equatorial': rastros e registros do contato dos Bakuba com as expedições ocidentais, 1884-1909 (Atual República Democrática do Congo)" e que foi orientada pela Profa. Dra. Livre-docente Maria Cristina Cortez Wissenbach. Essa investigação contou com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do Brasil por meio da concessão de uma bolsa de iniciação científica do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) da Universidade de São Paulo (USP) do edital 2015/2016.

I. O esforço para uma história das sociedades centroafricanas

Frederick Starr tornou-se um dos maiores divulgadores do conhecimento antropológico no início do século XX a partir de suas diversas publicações. Diferentemente de seu contemporâneo Franz Boas, o pai da antropologia estadunidense, que profissionalizou esse campo do conhecimento, Starr foi um artesão no ofício dedicado à produção de conhecimento sobre diferentes partes do planeta. Em nome do American Museum of Natural History (New York), liderou, conjuntamente com o missionário presbiteriano Samuel Philips Verner, uma expedição para recolha de material etnográfico no Estado Independente do Congo entre os anos de 1905 e 1906. Ao todo, a coleção obtida nesse empreendimento perfaz 4.863 peças, hoje lotadas no referido museu estadunidense.

Neste texto, dedicamo-nos a perscrutar um recorte da trajetória de Frederick Starr ao Estado Independente do Congo, atentando-nos, sobretudo, para suas relações pessoais com as sociedades centro-africanas na estação de Leopoldville. A documentação trabalhada consiste em dois diários de campo pertencentes à University of Chicago Library que estão disponíveis no banco de dados on-line do American Museum of Natural History.

Nosso objetivo com este esforço intelectual é realizar uma leitura crítica dessa documentação e uma problematização das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos centro-africanos e a expedição chefiada por Starr para que entendamos que a agência centro-africana foi essencial para essa expedição e que, sem ela, o empreendimento não teria conseguido realizar seus objetivos.

Tratar das relações comerciais entre os centro-africanos e a referida expedição é, de alguma forma, contribuir para o esforço de devolver a historicidade a essas sociedades. Essa tarefa vem sendo realizada por diferentes obras, como os trabalhos sobre as populações lunda² abordadas por Márcia Cristina Almeida (2013) e Elaine Ribeiro (2013) (Universidade Federal de Alfenas); sobre os Vili, em Jill Dias ([2002] 2007); sobre os Chokwe e os Mbangala, em Beatrix Heintze ([2002] 2004) (Frobenius-Institut) e Isabel de Castro Henriques (2003) (Universidade de Lisboa); e, na perspectiva de pensar o Atlântico como um espaço de relações que interconectavam diferentes con-

² Grafamos, como em Antropologia, os etnômios que são substantivos com letra maiúscula e os adjetivos com minúscula. Adotamos também o hábito de não flexionar para o plural os etnômios quaisquer que sejam.

tinentes, sociedades e grupos sociais, consideramos as publicações de Maria Cristina Cortez Wissenbach (2011; 2015) (Universidade de São Paulo).

No entanto, a força do imaginário ocidental construído numa longa duração e que consagrou ao continente africano a imagem de uma região uniformemente primitiva, hostil e apenas útil no fornecimento de matéria-prima ainda é grande (OLIVA, 2010). Faz-se necessário, portanto, um esforço intelectual coletivo e também de longa duração para desconstruir esse imaginário que inferioriza o continente africano, estabelecendo um conhecimento que valorize não só a África na atualidade, mas em sua perspectiva histórica, levando em conta sua pluralidade de culturas.

Tendo isso em vista, decidimos nos inserir nesse esforço intelectual coletivo. Optamos por tentar entender pelo menos uma fração da experiência histórica centro-africana a partir da perspectiva da história social apresentada por E. P. Thompson em sua obra A miséria da teoria ([1978] 1981). Nela, o autor apresenta o conceito de experiência, que seria "a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento" (THOMPSON, [1978] 1981, p. 15). Dessa forma buscamos, neste texto, tentar captar as repostas que os centro-africanos deram aos acontecimentos com os quais viveram a partir das relações de compra e venda de artefatos entre eles e a expedição de Frederick Starr. Nosso trabalho, portanto, foi duplo: dar uma maior complexidade ao contexto da aquisição das peças que hoje estão lotadas no American Museum of Natural History e tentar entender a agência histórica centro-africana durante o domínio colonial, fugindo da chave interpretativa da sujeição e da subordinação dessas sociedades. Cremos, na verdade, que, mesmo quando parecia que os ocidentais tinham tudo sob controle, a agência africana conseguiu conquistar pequenas melhorias que, por muito tempo, haviam sido ignoradas pela historiografia.

11. As relações comerciais com a expedição de Frederick Starr

Frederick Starr chegou à estação de Leopoldville no dia 24 de novembro de 1905 por meio da linha férrea que partia de Matadi. Foi recebido pelo Sr. Morgan, um oficial a serviço do rei dos belgas na região, e seu serviçal M'Pere, um centro-africano que não sabia sua origem já que fora retirado de sua aldeia natal há bastante tempo e há mais de quinze anos servia aos brancos na referida estação (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905b).

O trajeto por trem fora tranquilo; Starr necessitava apenas de um pequeno descanso. Dessa forma, o dia seguinte ficou reservado para isso. No dia 26, iniciou seu trabalho etnográfico já com todo o material em ordem. Naquele momento, sua expedição contava com apenas um homem, Manuel, que lhe servia de intérprete e carregador ao mesmo tempo e foi com ele que Starr se dirigiu às aldeias próximas a Leopoldville, efetuou suas compras da produção material local, fotografou o que achou interessante e redigiu suas notas em seus diários (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905a; 1905b).

Frederick Starr havia se preparado para o trabalho de campo que realizaria. Visitara, por exemplo (segundo as denominações registradas em seus diários), o Brussels Ethnographic Museum e sua biblioteca, o Museum of Natural History em Bruxelas e o Congo Museum (que acreditamos que seja o Musée Royal de l'Afrique Centrale). Seus estudos, nessas instituições, percorreram diferentes temas, como a preparação dos mortos e as roupas funerárias, a linguagem gestual, a linguagem dos tambores, rituais de iniciação e as sociedades secretas da região centro-africana (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905b).

Em Leopoldville, Starr deparou-se com os Bateke, que demonstraram uma grande receptividade. Muitos indivíduos deslocaram-se de suas aldeias de origem e vieram à presença do antropólogo vender-lhe alguns artefatos típicos de sua cultura. Acreditamos que essa abertura para o diálogo com o *Outro* na cultura teke seja fruto de uma relação de acontecimentos provenientes da aproximação dos Bateke com o comércio atlântico de escravos e do contexto do final do século XIX para a região.

Organizadores e dirigentes de expedições comerciais ao reino do Kongo desde o século XVI, os Bateke ou Teke ficaram conhecidos pela exportação, sobretudo de marfim e escravos para a América portuguesa (PINÇON, 1999). A presença teke na América ficou sob a denominação da nação diaspórica Monjolo representada, por exemplo, na Voyage pittoresque et historique au Brésil de Jean Baptiste Debret (1835). O crescimento econômico dos comerciantes ligados ao Atlântico acentuou uma clivagem na sociedade teke entre aqueles que detinham o poder econômico e aqueles relacionados ao poder político-religioso. Essa situação conflitiva provocou, em meados do século XVIII, uma reorganização social em torno dessa nova elite. Aqueles que governavam por deter os saberes da manipulação das forças naturais perderam espaço para os indivíduos ligados às redes de comércio de longa distância. No século XIX, acentuou-se o papel dessa elite econômica que se voltara, a partir de então, principalmente, para o comércio de marfim (PINÇON, 1999).

Acreditamos que a reestruturação da sociedade teke em torno de uma elite ligada ao comércio atlântico contribuiu para a penetração mais rápida

do impacto cotidiano da presença ocidental. Essa presença era proveniente tanto da proliferação de viajantes, que durante a segunda metade dos Oitocentos, interagiram com a região, quanto da ação dos representantes do poderio colonial, sobretudo aqueles ligados à construção dos caminhos férreos do Estado Independente do Congo e que, com suas promessas, propiciaram uma intensa imigração para as terras teke, principalmente de populações de origem kongo (DUPRÉ; FÉAU, 1999). A intensa circulação de pessoas no território acabou por fortalecer o papel do comércio na região. A atividade comercial era capaz de interligar e colocar em diálogo diferentes culturas e interesses distintos no ato de compra e venda, estabelecendo uma espécie de linguagem comum, na qual a negociação entre as partes ganhou um papel cada vez maior. As relações comerciais na região envolviam diversas pessoas de várias partes da África Central, o que representava, cada vez mais, um problema para os recortes territoriais estabelecidos pelas potências europeias no final do século XIX.

Mesmo após as tentativas do governo colonial para tentar "impedir e combater energicamente" o comércio caravaneiro (HEINTZE, [2002] 2004, p. 350), Frederick Starr presenciou, em Leopoldville, artefatos e ações típicas desse comércio de longa distância (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905b), como os pacotes de sal em formatos específicos que antes provinham de Angola, Cassanje e da Lunda (HEINTZE, [2002] 2004). Essas relações comerciais eram respaldadas entre as sociedades locais por uma história que, no início do século XX, completava cerca de duas décadas.

O comércio de longa distância com paradas obrigatórias na região que enquadrava Leopoldville iniciou-se na década de 1880, quando se encerrou a "rota meridional para a Mussumba, em virtude da desestabilização da 'Commonwealth' [3] lunda e dos conflitos militares entre Lunda e Chokwe" (HEINTZE, [2002] 2004, p. 332). Observou-se, no período, "um deslocamento de quase todo o comércio distante da Angola portuguesa em direção ao Norte e ao Nordeste", abarcando locais como Cabau, um mercado kuba em território kete, e Muquengue (na verdade, Calamba Muquengue), a capital do território luluwa que sofreu profundas transformações a partir da década de 1870 com o comércio chokwe e ambaquista na região (HEINTZE, [2002] 2004).

³ Em tradução livre, seria "comunidade". Termo, segundo Heintze, sugerido por Vansina em seu artigo intitulado "Government in Kasai before the Lunda", que foi publicado no International Journal of African Historical Studies (31,1) em 1998 (p. 1-22) (Cf. nota 11, HEINTZE, [2002] 2004, p. 44).

Não devemos nos esquecer de que o comércio caravaneiro, além de envolver produtos, colocou em contato diversos conhecimentos e indivíduos de culturas distintas como bem aponta Beatrix Heintze ([2002] 2004) em *Pioneiros africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850-1890)*. Como esse comércio tornou-se um elemento central para diversas sociedades centro-africanas, não é de se estranhar sua permanência durante a implementação do colonialismo no continente. A sua centralidade permeava grande parte das relações sociais, o que pode ser evidenciado tanto pela "especialização" de indivíduos (DIAS, [2002] 2007; HEINTZE, [2002] 2004; HENRIQUES, 2003; WISSENBACH, 2015), como pelo desejo de se relacionar comercialmente com as expedições dos ocidentais na região, por exemplo, a de Frederick Starr.

Os diários de campo do antropólogo estadunidense permitem-nos, por meio de sua leitura crítica, compreender as relações sociais estabelecidas entre as sociedades locais e sua expedição. Optamos, neste texto, por trabalhar o recorte correspondente à permanência de Starr na estação de Leopoldville, ou seja, de 24 de novembro a 5 de dezembro de 1905. Nesses doze dias, Starr adquiriu 43 artefatos, dos quais 37 por meio de compra. Despendeu 61,25 francos belgas (BEF) para adquiri-los. Mais da metade desses artefatos (58,14%) eram o que o viajante comumente denominou de "fetiche", que seriam, em sua concepção, objetos mágico-religiosos que, por conterem substâncias orgânicas e serem manipulados em rituais, possuíam uma relação com as forças do mundo invisível. Sob esse rótulo encontravam-se artefatos dos mais variados aspectos morfológicos, como estatuetas, conchas, potes, jarros, pacotes de fibra vegetal e chifres amarrados a penas.

A partir da análise da documentação correspondente a Leopoldville, chegamos a um resultado que abre horizonte para o prosseguimento das pesquisas sobre os relatos da expedição de Frederick Starr ao Estado Independente do Congo. Constatamos que a agência das sociedades centro-africanas é evidente e constantemente expressa na documentação, por exemplo por meio da menção a indivíduos que trouxeram um grande volume de artefatos de seu grupo cultural para negociar sua venda com a expedição de Starr. Essa agência, que dialoga positivamente com o objetivo da expedição (a coleta de material etnográfico), foi indispensável para que a missão atingisse seus propósitos na estação de Leopoldville. Isso fica claro quando vemos que 65,12 % dos artefatos adquiridos provieram da iniciativa dos centro-africanos, que ficaram sabendo que Starr estava interessado em sua produção material e vieram à sua presença (Tabela 2), e que 62,5% das relações comerciais estabelecidas em Leopoldville deram-se com esses indivíduos (Tabela I).

Tabela I – Iniciativa nas relações comerciais em Leopoldville

Iniciativas nas relações	Quantidade de relações	Porcentagem
Ocidentais na região	I	6,25%
Expedição de Frederick Starr	5	31,25%
Centro-africanos	10	62,5%
Total	16	100%

Fonte: Elaboração própria (2016) a partir de University of Chicago Library (1905a; 1905b).

Tabela 2 – Proveniência dos artefatos em relação à iniciativa nas relações comerciais

Iniciativas nas relações	Quantidade de artefatos	Porcentagem
Ocidentais na região	6	13,95%
Expedição de Frederick Starr	9	20,93%
Centro-africanos	28	65,12%
Total	43	100%

Fonte: Elaboração própria (2016) a partir de University of Chicago Library (1905a; 1905b).

Outra constatação à qual chegamos foi a de que os centro-africanos estabeleceram relações com Starr e sua expedição a partir de seus interesses próprios, seja pelo fato de ele estar ligado ao poderio colonial na região, seja por ele estar interessado em comprar sua produção material. A venda e, por conseguinte, a compra foram encaradas neste trabalho como um momento no qual os dois lados deixaram expressas suas intenções (comprar ou vender), disputaram o valor (negociação) e, por fim, consumaram a relação comercial. Portanto, ao afirmar isso, colocam-se Starr e as sociedades locais numa relação horizontal em que a negociação poderia beneficiar qualquer um dos lados. Porém, quem sobressaiu na maior parte das situações foram os centro-africanos.

Starr despendeu 49,5 BEF com os indivíduos que o procuraram por suas próprias vontades (Tabela 3). Este dado per se nada diz, já que 65,12% dos artefatos provieram das iniciativas centro-africanas, e seria quase uma consequência imediata o valor nesses casos ser maior do que o das relações comerciais que partiram da iniciativa de Starr e de sua expedição, que lhe exigiram apenas 11,75 BEF. No entanto, o valor médio, ou seja, resultado da razão

Tabela 3 – Valor despendido em relação à iniciativa nas relações comerciais em Leopoldville

Iniciativas nas relações	Valor	Porcentagem
Ocidentais na região	o BEF*	0,0%
Expedição de Frederick Starr	11,75 BEF	19,18%
Centro-africanos	49,5 BEF	80,82%
Total	61,25 BEF	100%

Fonte: Elaboração própria (2016) a partir de University of Chicago Library (1905a; 1905b).

entre o montante pago e a quantidade dos artefatos, aponta que as relações que partiram da iniciativa centro-africana exigiram de Starr um preço maior (1,77 BEF/artefato) do que o que o antropólogo geralmente pagava quando a relação comercial partia de sua intenção (1,3 BEF/artefato).

Porém, isso não é afirmar que as relações comerciais para os centro-africanos visavam apenas ao lucro. Isso fica mais claro quando nos debruçamos sobre a variação do valor dos "fetiches" vendidos pela iniciativa centro-africana (Gráfico I).

O gráfico a seguir possui, num dos eixos, o valor pago e, no outro, os artefatos dispostos cronologicamente. Percebe-se, a princípio, que os preços foram decaindo. Essa constatação poderia abrir espaço para a hipótese de que, ao longo de sua convivência no interior do continente, os integrantes da expedição de Starr aprenderam a se relacionar comercialmente com as populações locais e, consequentemente, a pagar menos pelos produtos que compravam. No entanto, nosso percurso foi outro. Decidimos materializar os dados do gráfico na trama social e entender as relações comerciais estabelecidas em seus respectivos contextos.

Por meio de uma análise centrada nas relações comerciais que envolveram os chamados "fetiches", percebemos que a variação de seu preço está, geralmente, atrelada a um fator: se a peça possuía ou não informações sobre seu uso social. Quase todas aquelas que no gráfico possuem seu valor igual ou maior que 2 BEF possuem informações desse tipo, com a exceção de AMNH 90.0/6368, AMNH 90.0/7746 e AMNH 90.0/9830, adquiridas numa mesma relação comercial da qual trataremos adiante. O uso social desses artefatos variava bastante e sua forma (estatueta, pote, concha ou uma trouxinha amarrada) dava indícios de sua função.

^{*} Todos os artefatos adquiridos em Leopoldville por iniciativas de ocidentais que procuraram Frederick Starr e sua expedição foram presentes, por isso não lhe exigiram nenhuma despesa para a aquisição.

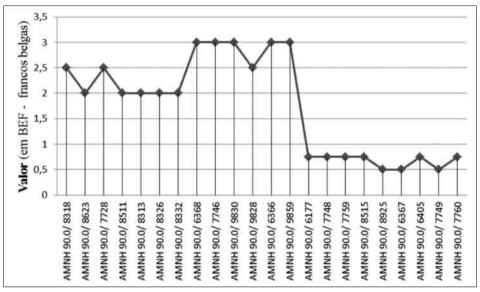


Gráfico I – Valor dos "fetiches" adquiridos nas proximidades de Leopoldville

Fonte: Elaboração própria (2016) a partir de University of Chicago Library (1905a; 1905b).

Em Leopoldville, Frederick Starr comprou "fetiches" para sucesso na caça (AMNH 90.0/8318 e AMNH 90.0/9828) e nas relações comerciais (AMNH 90.0/8623); para proteção após ingestão de algo que lhe poderia ser prejudicial, como comida estragada ou enfeitiçada (AMNH 90.0/7728 e AMNH 90.0/8511); para a proteção contra bruxas (AMNH 90.0/6366); e para que, quando andasse "em noites escuras através da floresta", não fosse picado por cobras venenosas (AMNH 90.0/9859) (UNIVERSITY OF CHICAGO LI-BRARY, 1905b, p. 118-9, tradução nossa). Esses artefatos não foram usados pelo antropólogo, mas, segundo seus vendedores, já haviam sido utilizados com sucesso pelos seus antigos possuidores.

As informações sobre esses objetos permaneceram até os dias atuais, por meio das informações orais dos centro-africanos relatadas a Starr no momento da venda, que foram registradas em seus diários de campo. No entanto, no próprio registro escrito, temos elementos que demonstram que as informações das sociedades locais passavam pelos filtros sociais do antropólogo, que exprimia suas opiniões sobre elas. Um caso sintomático é o da venda de quatro "fetiches" no dia 3 de dezembro de 1905, no qual dois vendedores bateke afirmaram que seus fetiches-conchas (AMNH 90.0/7748 e AMNH 90.0/7759)

eram para proteção contra búfalos. Starr escreveu em seu diário de campo que aquilo era insuficiente e negociou com os Bateke o valor de seus quatro artefatos apresentados, que foram vendidos em lote por 3 BEF, ou seja, cada um custando 0,75 BEF (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905b). Esse preço era bem inferior ao das outras peças adquiridas até então.

Porém, afirmamos que o preço dos "fetiches" não estava subordinado apenas ao desejo de Starr nas informações acerca do uso social dos artefatos, mas também sujeito às habilidades de negociação de cada uma das partes interessadas na relação comercial. No dia 2 de dezembro de 1905, um Muteke⁴ veio até a casa de Frederick Starr e trouxe três "fetiches" para vender-lhe (AMNH 90.0/6368, AMNH 90.0/7746 e AMNH 90.0/9830). Não apresentou nenhuma informação sobre seus objetos e, mesmo assim, conseguiu vendê-los ao maior preço registrado para o recorte de Leopoldville: 9 BEF pelo lote, ou seja, 3 BEF por cada peça. Frederick Starr escreveu em seu diário sobre essa relação: "Nós conseguimos garantir o lote por 9 francos, embora sem qualquer informação" (UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY, 1905b, p. 115 et seq., tradução nossa). Isso mostra que as habilidades de negociação do antropólogo conseguiram apenas reduzir para 9 BEF o preço dos três "fetiches" e, como desejava comprá-los, teve de ceder às exigências do Muteke possuidor das peças que, provavelmente, não deixaria que os preços diminuíssem. Essa negociação deve ter sido difícil, do contrário Starr não teria colocado a aquisição como uma tarefa concluída com sucesso ("[...] conseguimos garantir [...]") mesmo sem ter obtido nenhuma informação sobre o uso social daqueles artefatos.

Podemos concluir que o conhecimento sobre o uso social dos artefatos (logo, o conhecimento proveniente da tradição das populações locais) foi utilizado pelas sociedades africanas para valorizar suas mercadorias quando negociavam com Frederick Starr, que era interessado nessas informações. Dessa forma, ao relatarem esses dados conseguiam mais argumentos quando chegava o momento da negociação. Aqueles que não queriam dizer ou que de fato não sabiam a procedência de seus objetos eram obrigados a utilizar uma maior habilidade para as relações comerciais, o que ficou registrado nos casos de 2 e 3 de dezembro de 1905.

Os resultados apresentados neste texto, na verdade, constituem-se de guias para o prosseguimento das pesquisas sobre os relatos de Frederick Starr⁵.

⁴ Indivíduo teke.

⁵ As análises sobre a documentação da expedição de Starr ao Estado Independente do Congo estão em

Análises como estas devem ser feitas para toda a documentação da expedição desse antropólogo, tendo em mente as especificidades de cada região visitada. Dessa forma, poderemos fazer generalizações maiores sobre a agência das sociedades centro-africanas no Estado Independente do Congo e perceber que, mesmo no período da instalação colonial, a ação africana não se resumiu à confrontação direta, mas também a situações de negociação nas quais as sociedades locais tiveram de se colocar como interlocutoras dos dominadores estrangeiros e barganhar com eles os preços de seus produtos e as condições de seus trabalhos e de suas vidas (RIBEIRO, 2013).

Referências

- ALMEIDA, Márcia C. P. F. Comércio, bens de prestígio e insígnias de poder: interfaces entre cultura material e as agências centro-ocidentais africanas nos relatos de viagem de Henrique de Carvalho em sua expedição à Lunda (1884-1888). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, 2013. Natal, Anais Eletrônicos: Associação Nacional de História, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371336216_ARQUIVO_ANPUHMarcia.pdf>. Acesso em 23 mar. 2016.
- DEBRET, Jean-Baptiste. Esclaves nègres, de diffèrentes nations; Diffèrentes nations nègres. In: ______. Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou Séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, epoques de l'avènement et de l'abdication de S. M. D. Pedro Ier, fondateur de l'Empire brésilien. Dédié à l'Académie des Beaux-Arts de l'Institut de France, Tome Second. Paris: Firmin Didot Frères, 1835.
- DIAS, Jill. Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico. In: BASTOS, Cristina; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Orgs.). *Trânsitos coloniais*: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Ed. Unicamp, [2002] 2007, p. 315-343.
- DUPRÉ, Marie-Claude; FÉAU, Étienne. Introduction. In: RÉUNION DES MUSÉES NATIONAUX (Ed.). *Batéké:* peintres et sculpteurs d'Afrique Centrale. Paris: Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie, 1999.

curso. Elas fazem parte de uma pesquisa intitulada "Comércio, conhecimento e cultura: as sociedades centro-africanas no início do século XX a partir dos testemunhos de Frederick Starr" (orientação profa. Dra. Livre-docente Maria Cristina Cortez Wissenbach) e que conta com o financiamento do CNPq por meio da concessão de uma bolsa de iniciação científica por meio do edital 2016/2017 do Pibic da USP.

- HEINTZE, Beatrix. *Pioneiros africanos*: caravanas de carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850-1890). Tradução de Marina Santos. Lisboa: Caminho, [2002] 2004 (Coleção Estudos Africanos).
- HENRIQUES, Isabel de Castro. Armas de fogo em Angola no século XIX. In:
 ______. Os pilares da diferença: Portugal-África, séculos XV-XX. Lisboa: Caleidoscópio, 2003, p. 365-391.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: incursões sobre as ideias e reflexos da África no imaginário ocidental. In: ______. Reflexos da África: ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental, estudos de caso no Brasil e em Portugal. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, 2010, p. 47-105.
- PINÇON, Bruno. Archéologie et histoire. In: RÉUNION DES MUSÉES NATIONAUX (Ed.). *Batéké:* peintres et sculpteurs d'Afrique Centrale. Paris: Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie, 1999.
- RIBEIRO, Elaine. Barganhando sobrevivências: os trabalhadores da expedição de Henrique de Carvalho à Lunda, 1884-1888. São Paulo: Alameda, 2013.
- THOMPSON, Edward Palmer. A miséria da teoria ou um planetário dos erros (uma crítica ao pensamento de Althusser). Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1978] 1981 (Coleção Biblioteca de Ciências Sociais Sociologia).
- UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY. Starr, Frederick: Papers. Research Materials: Field Notes, Africa, 1905-1912, caixa 10, pasta 1. 1905a. [Não publicado]
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. As feitorias de urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios da África Centro-Ocidental na década de 1840. Afro-Ásia, Salvador, n. 43, p. 43-90, 2011.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Dinâmicas históricas de um porto centro-africano: Ambriz e o Baixo Congo nos finais do tráfico atlântico de escravos (1840 a 1870). *Revista de História*, São Paulo, n. 172, p. 163-195, jan.-jun./2015.



Paulo Roberto Marques de Oliveira é graduando em História pela Universidade de São Paulo. paulorobertomarquesoliveira@gmail.com.

⁶ Grande parte do material encontrado nos diários pode ser consultada no banco de dados da divisão de Antropologia do American Museum of Natural History em https://anthro.amnh.org/starr_archive. Acesso em 23 mar. 2016.

Da Vendeia ao sertão: dois momentos da visão de Euclides da Cunha sobre Canudos¹

Saulo Vinícius Souza Barbosa

Resumo

Este artigo estuda a concepção de Euclides da Cunha sobre a guerra de Canudos (1896–1897) antes e depois de sua ida ao palco desse conflito. Para isso, usa como fonte o artigo A nossa Vendeia (1897), publicado anteriormente a sua estada no sertão baiano, e o ensaio Os sertões (1902), que veio a lume cinco anos após o término do combate. O exame realizado evidencia tanto continuidades como diferenças. Quanto às permanências, observa-se a presença do mesmo aporte teórico e o uso de símiles históricos. Quanto às rupturas, o estudo constata a substituição da imagem negativa do sertanejo no primeiro texto por um perfil positivo no segundo. Sobre o exército, percebe-se que essa instituição, vista inicialmente como agente civilizador n'A nossa Vendeia, passou a ser apresentada como criminosa n'Os sertões.

Palavras-chave: Euclides da Cunha — Os sertões — A nossa Vendeia.

I Este trabalho deve muito às diligentes orientações do Prof. Dr. Francisco José Alves (DHI-UFS), que, além de supervisionar sua execução, sugeriu seu tema. Fica aqui o nosso muito obrigado.

1. Introdução

Poucos meses antes de partir para o sertão baiano, Euclides da Cunha (1866–1909) publica, sob o título de *A nossa Vendeia* (1897)², dois artigos sobre a guerra de Canudos (1896–1897) no jornal *A Província de S. Paulo*³. Cinco anos mais tarde, terminado o episódio, publica seu mais célebre trabalho, *Os sertões* (1902), também tematizando esse conflito. Entre um trabalho e outro, há ideias divergentes, bem como tópicos em comum.

Esta pesquisa estuda a concepção do autor sobre a guerra de Canudos nesses dois momentos. Com esse propósito, compara as visões de Euclides de Cunha sobre Canudos presentes nos dois trabalhos utilizados aqui como fontes básicas. Desse modo, o exame efetuado confronta os textos levando em consideração suas similitudes e diferenças. Para isso, seleciona um conjunto de tópicos, como o aporte teórico, os recursos expressivos e as imagens dos grupos sociais envolvidos no episódio. Em seguida, observa quais desses pontos apresentam continuidades ou rupturas entre os textos aqui examinados. Por fim busca, na medida do possível, explicações para essas ocorrências.

De modo geral, este trabalho pretende ser uma contribuição pontual à história das ideias no Brasil, sobretudo da virada do séc. XIX para o séc. XX. Mais especificamente, quer somar-se aos estudos dedicados à obra euclidiana.

11. Da Vendeia aos sertões: confrontando os dois textos

A nossa Vendeia e Os sertões representam dois momentos distintos na vida intelectual de Euclides da Cunha. Os dois trabalhos tematizam a revolta de Canudos. O primeiro é um artigo de jornal dividido em duas partes, publicadas, como vimos, às vésperas da ida do autor a Canudos. Nele, o autor analisa as causas que impediam a vitória das tropas federais sobre os rebeldes, aponta soluções e deposita sua fé resoluta no triunfo do exército. O segundo é a magnum opus do autor. Publicado cinco anos após sua estada no sertão baiano, consiste num

² Os artigos foram publicados em 14 de março e 17 de julho de 1897, respectivamente.

³ Euclides da Cunha presenciou o fim do confronto como enviado desse jornal. Sua missão era fazer a cobertura jornalística do evento, que, à época, teve repercussão nacional. Hoje em dia, o jornal se intitula O Estado de S. Paulo.

ensaio que busca explicar o episódio de Canudos considerando as influências do meio em que se desenrolaram os eventos, das raças que constituíram o homem sertanejo e, por fim, das condições históricas da guerra. Divide-se em três capítulos: "A terra", "O homem" e "A luta".

* * *

Examinemos os textos, começando pelas suas similitudes. A nossa Vendeia e Os sertões possuem alguns elementos em comum. Entre eles, o arcabouço teórico e os recursos retórico-explicativos.

A primeira semelhança é a estratégia explicativa adotada pelo autor. Nos dois casos, Euclides da Cunha se manifesta um adepto do determinismo mesológico e racial — conforme formulado pelo historiador francês Hippolyte Taine (1828–1893) — e da sociologia evolucionista do teórico polonês Ludwig von Gumplowicz (1838–1809)⁴.

O esquema taineano (meio, raça e momento) é um componente fundamental da obra euclidiana. Ele atravessa e estrutura ambos os textos aqui considerados. Em *A nossa Vendeia*, devido à natureza da publicação da obra, isso aparece de forma mais sutil. Entretanto, um olhar sobre sua estrutura textual revela a influência de Taine sobre Euclides da Cunha. Primeiro, o autor aqui estudado apresenta uma caracterização do meio sertanejo quanto ao seu clima e à geografia. Em seguida, tece breve comentário sobre a "sub-raça" sertaneja. A partir disso, finalmente, aborda o tema da guerra de Canudos⁵ (CUNHA, 1966). Em *Os sertões*, esse esquema está mais do que explícito nos títulos dos capítulos: "A terra", "O homem" e "A luta". Além disso, há diversas referências a Taine no decorrer da obra (CUNHA, 1998).

Como já foi dito, o determinismo mesológico é um ponto em comum entre essas duas obras. Nelas, o espaço é revestido de grande importância: é muito mais que um mero cenário. Nota-se que Euclides inicia ambos os textos pelo estudo das características geográficas do sertão baiano. N'A nossa Vendeia, a geografia do sertão baiano é evocada, sobretudo, para justificar a demora das tropas federais em vencer os conselheiristas. Mais que esses últimos, no dizer do autor, "o solo daquelas paragens [...] é [...] o mais sério inimigo das forças

⁴ A propósito de uma caracterização teórica e historiográfica da obra de Euclides da Cunha, ver esclarecedor estudo de 2006 do Prof. Francisco José Alves (2006) sobre Os sertões.

⁵ Apesar disso, o historiador francês não é citado em nenhum momento dessa crônica.

republicanas" (CUNHA, 1966, p. 578). Já em *Os sertões*, o meio é, no entender do autor, um elemento formador da "sub-raça" sertaneja. Ele determina o modo de vida e a cultura dos seus habitantes (CUNHA, 1998).

O determinismo racial e o evolucionismo são outras similitudes entre os textos aqui abordados. À luz dos teóricos já citados neste trabalho, Euclides da Cunha (1998, p. 14) entende que a "força motriz da História" é o eterno embate entre as diferentes raças humanas pela sobrevivência, no qual observa-se que o "esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes" garantirá a evolução da espécie. N'A nossa Vendeia, o autor vale-se dessas ideias para assegurar a vitória das tropas republicanas evoluídas e civilizadas sobre os bárbaros sertanejos de Canudos (CUNHA, 1966). De modo semelhante, ele vale-se desses mesmos conceitos em Os sertões para afirmar que o sertanejo é uma espécie condenada ao desaparecimento⁶.

Devido a esses traços, conforme mostra Francisco José Alves (2006), Euclides da Cunha e sua obra são legítimos representantes da historiografia e da sociologia naturalistas. Essa corrente se caracteriza por praticar a história e a sociologia tomando, como modelo epistemológico, as ciências naturais. Tal paradigma tem, por isso, feitio nomotético — busca estabelecer e aplicar leis universais aos processos históricos — e causal, isto é, procura discernir, na realidade histórica, as causas eficientes dos fenômenos e os efeitos por eles provocados. Nessa perspectiva, não há lugar para o sujeito: os homens, ou os agentes, são meras marionetes determinadas por forças impessoais, como o meio, a raça e a evolução. Além de Euclides da Cunha, enquadram—se aqui autores como Hippolyte Taine, Ludwig von Gumplowicz, Herbert Spencer, entre outros.

Também pode-se traçar paralelos entre a primeira parte de Anossa Vendeia e o primeiro capítulo de Os sertões — "A terra". A primeira parte do artigo contém elementos centrais do primeiro capítulo da obra posterior, como se fosse um tipo de texto embrionário. Temas como a explicação para as secas, a formação da caatinga e a sua exuberância no período de chuvas aparecem de modo muito semelhante nos dois textos. N'A nossa Vendeia, todavia, Euclides da Cunha é econômico, ao passo em que em "A terra" ele se utiliza de muitas nuances⁷.

⁶ Diz o autor, em nota preliminar a Os sertões: "Destinavam-se talvez à formação dos princípios imediatos de uma grande raça. Faltou-lhes, porém, uma situação de parada ou de equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos nesse século. Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo" (CUNHA, 1988, p. 13).

⁷ Isso acontece devido a à diferença entre os gêneros textuais dos dois trabalhos: A nossa Vendeia é um pequeno artigo de jornal, publicado coevamente aos acontecimentos, enquanto Os sertões é um

Examinemos isso mais de perto, iniciando pela explicação para as constantes secas do sertão brasileiro. Em *A nossa Vendeia*, o notável escritor brasileiro defende que a disposição geográfica sertaneja é a causa desse fenômeno. Para ele, falta a essa região uma cadeia de montanhas paralelas ao litoral que pudesse reter as massas de ar que passam regulamente sobre ela "impregnadas de umidade adquirida em longa travessia do Atlântico", obrigando-as, desse modo, a condensar-se em chuva. Ora, não é outra a teoria das secas apresentada por Euclides da Cunha em *Os sertões* (CUNHA, 1966; 1998).

Em seguida, vejamos o que nos diz o autor sobre formação da caatinga nos dois textos aqui examinados. Em ambos, ele entende esse processo como resultado da interação da vegetação com o meio árido do sertão. Em *A nossa Vendeia*, Euclides da Cunha (1966, p. 575) mostra que é da "aridez característica [...] dos sertões do Norte" que surge a vegetação seca e uniforme que compõe a paisagem do sertão. N'*Os sertões*, ele define em tons épicos esse processo como uma "luta surda" ente a flora e o meio (CUNHA, 1998).

A exuberância da flora sertaneja após as chuvas é outro conteúdo comum entre os dois textos. Para Euclides da Cunha, o sertão é um paraíso latente. Basta alguma incidência de chuva para que a vida ressurja: tudo se cobre de verde, os animais retornam à caatinga e tudo é, novamente, belo. Essa ideia aparece em ambos os trabalhos (CUNHA, 1966; 1998).

Após considerarem-se esses tópicos, não parece ser um exagero ver na primeira parte de A nossa Vendeia um texto seminal do primeiro capítulo de Os sertões.

Outra semelhança é o uso de símiles históricos como recurso retórico e explicativo. Esse artifício consiste em fazer uma equivalência entre o acontecimento que se estuda e um outro acontecimento passado. Toda A nossa Vendeia é um exemplo disso. Seu título faz referência à Guerra da Vendeia (1793), uma reação à Revolução Francesa protagonizada por um grupo de católicos monarquistas no extremo oeste da França (FURET, 1966). Assim, Cunha (1966) aproxima o "tabaréu fanático" ao "chouan", como ficaram conhecidos os contrarrevolucionários da Vendeia. Os militares republicanos brasileiros, por sua vez, são assemelhados aos franceses republicanos revolucionários⁸. Calcando-

longo ensaio publicado em livro cinco anos após a Guerra de Canudos, como resultante de laboriosas pesquisas.

⁸ O paralelo feito por Euclides da Cunha também pode ser percebido neste excerto de A nossa Vendeia: "A justeza do paralelo estende-se aos próprios reveses sofridos. A Revolução Francesa que se aparelhava para lutar com a Europa, quase sentiu-se impotente para combater os adversários impalpáveis da Vendeia — heróis intangíveis que se escoando céleres através das charnecas prendiam as forças

-se nesse símile, o autor garante ao leitor a vitória das tropas federais⁹, tal qual aconteceu na França. Em *Os sertões* esse recurso se materializa, principalmente, na comparação entre Antônio Conselheiro e Montanus, um heresiarca do cristianismo no século II. Para o autor, o líder de Canudos é a revivescência de antigos heresiarcas e suas aberrações extintas (CUNHA, 1998).

Esse recurso parte do pressuposto de que os fenômenos históricos são pautados pela necessidade, à semelhança dos fenômenos naturais. Dentro dessa concepção da história, os mesmos acontecimentos históricos e sociais podem ser reproduzidos em épocas diferentes, desde que suas causas geradoras se façam presentes. O processo histórico estaria, dentro dessa visão, submetido a leis, tal qual ocorre com os fenômenos físicos, por exemplo. Esse pensamento é característico da já mencionada historiografia naturalista, à qual Euclides da Cunha se afilia.

Os dois tópicos que acabamos de analisar pertencem, como podemos ver, às opções teóricas e metodológicas do autor. Eles dificilmente variam muito numa trajetória intelectual, menos ainda no curto intervalo de cinco anos que separa a publicação das obras aqui trabalhadas.

Visto isso, consideremos agora as diferenças entre A nossa Vendeia e Os sertões. Há, basicamente, duas distinções principais: a primeira se refere à visão de Euclides da Cunha sobre o exército republicano. A segunda, à imagem do sertanejo que aparece nas obras. No que tange ao retrato do exército apresentado pelo autor nos dois trabalhos, podemos dizer que ele vai da apologia hiperbólica ao libelo exaltado.

Em A nossa Vendeia, o exército aparece como um agente da inevitável civilização que irá remover o último obstáculo para a consolidação do sistema republicano no Brasil: os canudenses levantados. Nesse texto, o autor demonstra claramente seu apoio ao exército brasileiro. Os adjetivos usados para qualificá-lo são "aguerrido", "bravo", "superior". Essa apologia também se manifesta nos objetivos do artigo de 1897: ele visa, claramente, a justificar as dificuldades das tropas federais em vencer os revoltosos. Nele, o autor enumera as razões pelas quais Canudos ainda não foi derrotada e garante ao leitor que, apesar da demora, a vitória da República acontecerá (CUNHA, 1966). Assim, tal trabalho se torna um legítimo representante da onda antimonar-

republicanas em inextricável rede de ciladas [...] Entre nós o terreno, como vimos, sob um outro aspecto embora, presta-se aos mesmos fins." (CUNHA, 1966, p. 579).

⁹ No dizer do próprio autor: "Este paralelo será, porém, levado às últimas consequências. A República sairá triunfante desta última prova" (CUNHA, 1966, p. 579).

quista que vigorou entre parcela da intelectualidade brasileira naqueles tempos iniciais da República Velha.

O retrato do exército n'Os sertões, por sua vez, é bastante diverso. Após a experiência da guerra, Euclides da Cunha define o exército como mercenário inconsciente da civilização. As ações militares, antes superiores, são agora descritas como desordenadas, desastradas, rudimentares e até covardes, visto as centenas de soldados desertores. O autor conclui, então, que os canudenses necessitavam ser educados e não exterminados. Por isso, qualifica a campanha de Canudos como um crime. Denunciá-lo é, também, uma das finalidades de Os sertões (CUNHA, 1998).

A representação do sertanejo também difere entre as duas obras. Na primeira, ele é fanático e ingênuo, um títere "habilmente aproveitado pelos propagandistas do Império" (CUNHA, 1966, p. 577). É, ainda, descrito como inferior, rudimentar, desbaratado. Além de tudo isso, é visto pelo autor como adversário a ser vencido, uma barreira a ser superada para a consolidação da República no Brasil. Na segunda, por outro lado, o sertanejo cai na simpatia do autor. Embora permaneça um fanático religioso, não é mais associado ao monarquismo e, assim, deixa de ser visto como inimigo da República. Certamente, o sertanejo que emerge em Os sertões é um atrasado, mas não um inferior. Esse sertanejo carrega consigo, como mostra o autor, todas as potencialidades não realizadas de tornar-se uma grande raça. Ganha tons épicos: é, agora, "antes de tudo, um forte" ("Hércules-Quasímodo", "Titã acobreado e potente") (CUNHA, 1998, p. 105-106). Dessa forma, Euclides da Cunha cria em Os sertões um conflito com seu paradigma evolucionista, na medida em que o sertanejo por ele apresentado, ao seu ver, resultante do cruzamento entre brancos e indígenas, não se mostra necessariamente inferior ao homem branco europeu¹⁰.

Essas diferenças na interpretação de Euclides da Cunha podem ser creditadas a sua experiência pessoal no palco do conflito. Lembremos que *A nossa Vendeia* foi escrita poucos meses antes da partida do autor para Canudos. Nesse texto, quem fala é o Euclides da Cunha entusiasta da República e do Exército. Aquele mesmo cadete que, em quatro de novembro de 1888, atirou sua espada aos pés do ministro da Guerra Tomás Coelho em protesto contra a Monarquia e que participou ativamente da propaganda republicana (ABL, 2007).

¹⁰ De acordo com Walnice Nogueira Galvão (2001), as teorias do darwinismo social consideram a raça branca como a ponta do processo evolutivo. Toda mistura entre ela e outra raça resulta em degeneração. Esse conflito, no entender da autora, permanece sem solução ao longo de Os sertões.

Todavia, a experiência da guerra, a situação de miséria e o abandono do homem do interior certamente o fizeram transfigurar-se em paladino dos pobres da pátria. João Etienne Filho (1976) parece corroborar essa ideia quando afirma que *Os sertões* teria sido escrito de modo completamente diferente se Euclides não tivesse visto e sentido a tragédia do sertão baiano.

III. Conclusão

Como exposto, os textos estudados neste artigo guardam semelhanças entre si. Há, em comum, a abordagem utilizada pelo autor, isto é, o determinismo mesológico e racial e o evolucionismo. Há, também, o uso do símile histórico como ferramenta explicativa e retórica. Além disso, temos o óbvio fato de ambos os trabalhos tematizarem a mesma coisa: a guerra de Canudos. Tudo isso autoriza pensar A nossa Vendeia como um texto embrionário de Os sertões.

Por outro lado, há descontinuidades entre as duas obras. Parece evidente que a presença de Euclides da Cunha no cenário do combate provocou uma drástica mudança em sua opinião. Seu apoio ao extermínio dos rebeldes conselheiristas se transformou em denúncia de um crime cometido pela República. Sua ojeriza pelo povo do sertão transmutou-se em admiração. No fim, Euclides concluiu que os sertanejos precisavam da ação civilizadora da pena, e não do extermínio cruel da baioneta.

Referências

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (ABL). Textos sobre a vida e obra de Euclides da Cunha. 2007. Disponível em: http://www.euclidesdacunha.org.br. Acesso em: 10 fev. 2015.
- ALVES, Francisco José. D'os sertões como obra historiográfica. In: GUIMA-RÃES, Manoel Luiz Salgado (Org.). Estudos sobre a escrita da história. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006. p. 185-191.
- CUNHA, Euclides da. Os sertões: campanha de canudos. Edição crítica de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ática, 1998.
- ______. A nossa Vendeia. In: _____. Obra completa. v. 2. Rio de Janeiro: Aguiliar, 1966. p. 575-582.
- ETIENNE FILHO, João (Org.). Euclides da Cunha: trechos escolhidos. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1976.

FURET, François. A Vendéia. In: FURET, François; OZOUF, Mona. Dicionário crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 177-188. GALVÃO, Walnice Nogueira. Euclides da Cunha: Os sertões. In: MOTA, Lourenço Dantas. Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos. v. 2. 3. ed. São Paulo: Senac, 2001. p. 151-170.



Saulo Vinícius Souza Barbosa é granduando em História pela Universidade Federal de Sergipe. saulo.vinicius95@gmail.com



Textos literários e ilustrações

Análise do conto *Missa do galo,* de Machado de Assis

Ariel Engel Pesso

"Nunca pude entender a conversação que tive com uma senhora, há muito anos, contava eu dezessete, ela trinta." (ASSIS, 1899, p. 77)¹. Assim se inicia um dos contos mais conhecidos e emblemáticos de Machado de Assis: Missa do galo. Nogueira, já velho, é o narrador em primeira pessoa que nos conta, de forma um tanto quanto enigmática, uma passagem de sua juventude, quando foi morar no Rio de Janeiro, na casa de Meneses, marido de uma prima que falecera, junto com Conceição, sua mãe e duas escravas — a família pequena é uma constante na obra machadiana (STEIN, 1984).

O conto segue a "receita" do conto moderno, inaugurado com Edgar Allan Poe, no qual se destacam a brevidade e "algo" nas entrelinhas. Apesar de não seguir à risca a estrutura o conto clássico, tal qual em Quiroga ou Tchekhov (uma história revelada em primeiro plano e uma história velada em segundo) (PIGLIA, 2004), o que nos impressiona nessa narrativa machadiana é o que acontece, ou melhor, o que não acontece. É como se o momento da narrativa nos escapasse por entre as mãos e, mesmo após su-

I Todos os trechos do conto foram retirados da obra original Páginas Recolhidas, de Machado de Assis, disponível digitalmente no site da Biblioteca Brasiliana. Cf. ASSIS, 1899.

cessivas releituras, um quê de sensualidade, sexualidade e indignação ainda percorresse nossa mente — é o conto como "autarquia" a que se refere Julio Cortázar². Ainda, a semelhança entre Machado e o contista russo salta aos olhos: não apenas na temática dos contos (como na comparação entre O alienista, do brasileiro, e Enfermaria n^o 6, de Tchekhov), mas também na estilística e na construção da narrativa.

A figura feminina assume um papel central na obra de Machado de Assis. O conto Missa do Galo permite extrair, metonimicamente, suas principais características: o casamento como instituição basilar da sociedade brasileira oitocentista, visto como "carreira" para a mulher (tal qual a vida profissional ou política era para o homem) e no seio do qual ocorria a maternidade e a fidelidade, aqui entendida em sentido duplo: a mulher deveria manter a fidelidade e relacionar-se apenas e tão somente com seu marido, evitando relações sexuais anteriores ao matrimônio e, em sua constância, evitando relacionar-se com outros homens. O homem, por sua vez, parecia gozar de certo prestígio na traição, sendo essa uma prática recorrente na sociedade da época – ele comumente traía a esposa com mulheres de classes mais baixas, como prostitutas e escravas. Supunha-se, ainda, que o homem possuía uma sexualidade mais desenvolvida que a mulher, e a questão da paternidade era muito importante - assegurar que a esposa não se relacionasse com outros para, assim, ter a certeza de que a prole seria sua. À mulher que não se cassasse restava apenas uma de três possibilidades: a solteirice, o convento ou o magistério (STEIN, 1984).

Mas voltemos ao conto. Não devemos perder de vista o fato de a história ser narrada em primeira pessoa e, mais, de o narrador ser um "eu" que rememora fatos de um passado longínquo e, por isso, pode ter a sua memória comprometida: "Há impressões dessa noite que me aparecem truncadas ou confusas. Contradigo-me, atrapalho-me" (ASSIS, 1899, p. 84-85). Em realidade, o conto parece mais um ato de uma peça de teatro na qual fica a cargo do espectador preencher as possíveis lacunas deixadas pelo enredo³. Tal qual ocorre em *Dom Casmurro* e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, deve-se sempre desconfiar do relato (mais no primeiro livro do que no segundo).

^{2 &}quot;O indício de um grande conto está para mim no que poderíamos chamar a sua autarquia, o fato de que a narrativa se tenha desprendido do autor como uma bolha de sabão do pito de gesso." (CORTÁZAR, 1974, p. 229-230).

³ Sobre a aproximação entre este conto e o teatro, ver Carvalho, 1990.

A parte inicial é calma: há a apresentação das personagens e do ambiente em que vivem. Ficamos sabendo o nome do protagonista apenas no sétimo parágrafo. Família pequena, costume velhos — dez e meia todos já dormiam. É noite de Natal e Nogueira resolveu ficar na Corte para ir à missa do galo; Meneses "fora ao teatro", um eufemismo para sua escapada semanal em que dormia com a amante, uma senhora separada do marido.

Sua esposa, Conceição, de início é ilustrada como uma "santa". Incomodou-se com a existência da amante, mas "resignara-se, acostumara-se, e acabou achando que era muito direito" (ASSIS, 1899, p. 78). Tinha um comportamento moderado; no capítulo em questão, é caracterizada como maometana: "aceitaria um harém, com as aparências salvas" (ASSIS, 1899, p. 78). Era uma pessoa simpática, cujo rosto mediano não era nem bonito nem feio — "não sabia odiar; pode ser até que não soubesse amar" (ASSIS, 1899, p. 78).

Como o narrador combinara de acordar o vizinho para ambos irem à missa, resolveu ler Os três mosqueteiros para passar o tempo. Quando já estava ébrio de Dumas, eis que ouve um pequeno rumor acordá-lo da leitura: era Conceição, cujo vulto assomou à porta da sala. Sua chegada é uma espécie de inauguração da cena: ambos os significantes possuem significados que não são despropositados — "assomar" significa "subir, elevar-se a um lugar mais alto, extremo" e vulto significa "aquilo que é notável, que tem grande importância" (GOULART, 2008, p. 164-165).

Conceição nega que acordou pelo barulho da sala, mas Nogueira duvida da afirmativa. Mais tarde, ela mesma se contradiz ao negar que possuía o sono leve. É uma das muitas contradições, não sabemos se dela ou do narrador. Após a mulher entrar na sala, desenrola-se uma conversa monótona, como que de praxe entre dois estranhos em uma noite de Natal: falam sobre a paciência do rapaz e os romances que leram; a menção de *Os três mosqueteiros* e *A moreninha* parece indicar uma crítica ao modelo feminino puro do romantismo (CUNHA, 2006).

Quando ele acaba de falar e ela endireita a cabeça, cruza os dedos e sobre eles pousa o queixo, "tendo os cotovelos nos braços da cadeira, tudo sem desviar de mim os grandes olhos espertos" (ASSIS, 1899, p. 81); a história começa a adquirir uma certa aura de sexualidade. O conto parece tomar o rumo de uma sensualidade velada, principalmente no seguinte trecho:

Pouco a pouco, tinha-se reclinado; fincara os cotovelos no mármore da mesa e metera o rosto entre as mãos espalmadas. Não estando abotoadas as mangas, caíram naturalmente, e eu vi-lhe metade dos braços, muito claros, e menos ma-

gros do que se poderiam supor. A vista não era nova para mim, posto também não fosse comum; naquele momento, porém, a impressão que tive foi grande. As veias eram tão azuis, que apesar da pouca claridade, podia contá-las do meu lugar (ASSIS, 1899, p. 82).

Tanto é assim que ela ocupa oito lugares distintos, tal qual uma coreografia de balé⁴. A própria impressão do narrador muda: se antes Conceição era santa, agora ela é boa, muito boa; se era simpática, agora é linda, lindíssima – vejamos que ela não é; ela fica, portanto torna-se. Se, antes, estava ébrio de Dumas, agora parece estar ébrio de Conceição. É interessante notarmos a passividade e calma com que, no dia seguinte, ela ouve o relato do jovem sobre a missa da noite passada – sua caracterização, inclusive, volta a ser "natural, benigna, sem que nada fizesse lembrar a conversação da véspera" (ASSIS, 1899, p. 88). Ao descrevê-la como benigna no dia seguinte, o autor (já maduro) nos insinua que na véspera ela fora maligna (CUNHA, 2006).

Não parece ser por acaso que Conceição é identificada com Cleópatra: "Os quadros falavam do principal negócio deste homem [Meneses]. Um representava 'Cleópatra; não me recordo o assunto do outro, mas eram mulheres'" (ASSIS, 1899, p. 85). Ora, o único quadro que permanece na mente de Nogueira é, justamente, o que reflete a mulher enigmática, e isso não parece ser uma escolha inocente de Machado. A presença shakespeariana na obra do autor é um fato notório, sendo Otelo a inspiração e a chave de leitura para Dom Casmurro. Assim, há que se mencionar a obra Antônio e Cleópatra, que, segundo o crítico Harold Bloom (2001, p. 666), é a "mais complexa e impressionante" representação feminina de Shakespeare. Sua beleza e sensualidade estão registradas no discurso de Enobarbo: "A idade não consegue fazê-la murchar, nem o hábito estiola/ a sua variedade infinita: outras mulheres saciam/ os apetites que alimentam, mas ela desperta mais fome/ onde traz mais satisfação" (II, ii)⁵.

É de se estranhar que, logo após o único contato físico entre as personagens, Conceição "estremeceu, como se tivesse um arrepio de frio" (ASSIS, 1889, p. 85). É quase como uma assunção de culpa em face de

⁴ Essa ideia é de Marta de Senna. Cf. Rouanet et al., 2008, p. 239-240.

⁵ Segundo a tradução de Marta de Senna. No original: "Age cannot wither her, nor custom stale/ Her infinite variety: other woman cloy/ The appetites they feed, but she makes hungry/ Where most she satisfies" Cf. Rouanet et al., 2008, p. 238.

um adultério iminente⁶. Pode-se pensar que o arrepio foi ocasionado pelo arrependimento, mas Conceição parece insistir até que batam na janela anunciando a missa. O adultério também é insinuado no final do conto, ao mencionar-se o casamento dela com o escrevente juramentado do marido (que falecera).

Referências

- ASSIS, M. Páginas recolhidas. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor, 1899. p. 77-88. Disponível em: https://goo.gl/jfWWUa. Acesso em: I dez. 2015.
- BLOOM, H. Shakespeare: a invenção do humano. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- BOSI, A. Machado de Assis: o enigma do olhar. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- CARVALHO, L. H. O. V.; WISNIK, J. M. S. (Orient.). Mulher em cena: cenas de amor e morte na ficção brasileira. 1990. 240 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- CORTÁZAR, J. Valise de Cronópio. Tradução de David Arrigucci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 227-237.
- CUNHA, C. A. Tristezas de uma geração que termina. *Teresa:* revista de literatura brasileira, São Paulo, v. 6, n. 7, p. 31-35, 2006.
- GOULART, A. T. O jogo da serpente na "Missa do galo". In: FANTINI, M. *Crônicas da antiga corte:* literatura e memória em Machado de Assis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- PIGLIA, R. Formas breves. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁶ Não concordamos com a interpretação de Audemaro Taranto Goulart, para quem esse episódio é uma "autêntica manifestação do orgasmo que toma conta de Conceição", cujas " nítidas indicações de um estado de lassidão, de um torpor pós-orgástico" seriam deduzidas dos seguintes trechos: "Não tinha os grandes olhos compridos, e entrou a olhar à toa para as paredes"; "Conceição parecia esta devaneando" (Conceição) e "Concordei, para dizer alguma coisa, para sair da espécie de sono magnético, ou o que quer que era aquilo que me tolhia a língua e os sentidos"; "O rumor único e escasso era um roer de camundongo no gabinete, que me acordou daquela espécie de sonolência" (Nogueira) (GOULART, 2008, p. 178–179).

RIEDEL, D. C. *Metáfora:* o espelho de Machado de Assis. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

ROUANET, S. P. et al. *Machado de Assis:* cinco contos comentados. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008. p. 209-242.

STEIN, I. Figuras femininas em Machado de Assis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.



Ariel Engel Pesso é granduando em Letras pela Universidade de São Paulo. ariel.epesso@gmail.com

Ernst Cassirer: *O mito do Estado* e o Direito

Filipe Natal de Gaspari

CASSIRER, E. O mito do Estado. São Paulo: Códex, 2003.

Resumo

Esta resenha se propõe a analisar a obra *O mito do Estado*, de Ernst Cassirer, sob o prisma do Direito. A noção de justiça é vista pelo autor como um dos elementos cruciais que integram a luta da história do pensamento contra a ascensão do Estado em sua versão mítica.

Palavras-chave: O mito do Estado - Totalitarismo - Ernst Cassirer - Justiça.

Em *O mito do Estado*, o método de investigação de Ernst Cassirer tem a virtude de trazer, logo de início, uma tentativa de reconciliação do mito com o campo do conhecimento filosófico. Segundo Cassirer, o mito não havia sido apenas marginalizado na história do pensamento, não havia sido tratado apenas como manifestação cultural de segunda grandeza: narram-se, na obra, os termos de uma verdadeira batalha, encampada por diversos pensadores, a fim de opor o mito ao "verdadeiro saber". A narrativa mítica seria o avesso da investigação filosófica: aquela, secundária, cega e infantil; esta, elementar e libertadora, reflexo inconteste da maturidade racional dos seres humanos.

A altura teórica, contudo, de *O mito do Estado*, espelha-se no esforço de mostrar que, embora de um ponto de vista crítico seja possível constatar uma tentativa sistemática de se rebaixar o mito, a filosofia jamais conseguiu escapar, por completo, de todos os dilemas impostos pelas suas inúmeras formas de manifestação. Como se verá mais adiante, a exemplo da ascensão sem precedentes do totalitarismo no início do século XX, a total racionalização das manifestações culturais, desiderato de um grande número de pensadores consagrados, foi uma empreitada, em boa medida, fracassada.

Colocado esse panorama geral¹, a seguir quero tratar da relação específica entre a obra e o Direito. Cassirer leva o leitor a compreender que o ponto de toque destes se encontra na constatação de que a construção do ideal de justiça é uma das principais linhas de frente da batalha da história do pensamento contra o mito.

O autor observa que Platão, no Górgias, ao apresentar os três elementos que compõem a sua noção de ética, quais sejam, logos, nomos e taxis (razão, legalidade e ordem), está em busca da construção de um conceito de justiça. A justiça, para Platão, é a tradução da "ideia do bem", da verdade em si. Ela é revelada pela razão. Em contrapartida, o mito, encarnado na ideia de exaltação das façanhas dos guerreiros e dos heróis, encontra-se limitado ao mundo empírico e à tradição. Ao contrário da razão, a tradição amarra o homem e impede o seu avanço (CASSIRER, 2003). Ao aplicar esse sistema teórico mais amplo à compreensão do Estado, desponta em Platão a noção de Estado legal — vale dizer, vinculado pelo ideal de justiça — em oposição ao Estado arbitrário, de contornos míticos (CASSIRER, 2003).

Na Idade Média, segundo Cassirer, deu-se a transição do paradigma do Estado legal grego para o cristão. A crença nos potenciais da razão humana,

I Sobre aspectos gerais da obra, ver a interessante resenha de Leo Strauss em seu What is political philosophy? (STRAUSS, 1992, p. 292-296).

presente nas obras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, fez escola. A razão equipara os homens da mesma forma que Deus ama cada um de seus filhos. Com a inserção do ideário cristão, a máxima de que perante o Estado "todos os homens são livres e iguais por força da razão" foi traduzida para o princípio de que "todos os homens são livres e iguais pela graça de Deus" (CASSIRER, 2003, p. 132). Nos dois casos, o direito natural, ora de matiz mormente racionalista, ora com contornos teológicos, aparece como fator de limitação externa da ação dos estadistas.

Foi, porém, no século XVIII que o ideal de limitação do Estado apareceu com toda a sua magnitude. Como observa Cassirer, de Hobbes aos iluministas, o método dos teóricos do contrato social não era o histórico. Em verdade, as categorias manejadas por tais pensadores, como o estado de natureza, eram postulados analíticos, de caráter estritamente racional. Por meio dessa forma de pensar, a crença nos potenciais da racionalidade humana é novamente colocada em destaque pela teoria política. Se é certo que o contrato, pelo processo de autovinculação, pressupõe o exercício da razão e da liberdade, não é lógico, assim, que quem pactue possa abdicar, por ato próprio, dos direitos que justificam o ato de vinculação inicial.

É justamente de tais referenciais teóricos que decorre a assunção da existência de direitos pré-contratuais, que nascem com o homem pela simples potencialidade de este ser um ente racional. Tem-se, pois, a formação de uma referência de justiça: o indivíduo pode opor direitos ao Estado, como a razão se opõe ao mito e à tradição. Essa é a inspiração do "racionalismo político", base das declarações de direitos engendradas no final do século XVIII, como observa Cassirer da análise do texto da Constituição norte-americana e da Declaração de Direitos francesa (CASSIRER, 2003).

Não obstante, em *O mito do Estado* Ernst Cassirer observa que o século XIX marca o período da grande queda da construção do Estado como ente vinculado pela ideia de justiça. Cassirer atribui essa tendência tanto ao insucesso prático da aplicação das ideias iluministas como à tentativa de afirmação dos povos germânicos na cena política europeia. Nesse cenário, o pensamento iluminista passa a ser vítima de graves críticas pelos teóricos do idealismo romântico alemão. Cassirer identifica uma tendência de modificação radical do método de se encarar a realidade: trata-se da batalha entre o "idealismo crítico" de Kant e o "idealismo mágico" de românticos como Schlegel e Schelling (CASSIRER, 2003). Em lugar dos postulados críticos da razão, a tradição e o Estado, como elementos míticos, seriam colocados, respectivamente, no patamar de guia dos povos e de ente supremo, capazes de aferir a validade da ação política e conferir significado pleno aos fatos do mundo.

No século XIX, o exemplo máximo do paradigma de Estado alheio à limitação imposta por uma noção de justiça pode ser identificado no sistema de pensamento de Hegel (CASSIRER, 2003). Na compreensão de Cassirer, Hegel provocou uma mudança radical no método filosófico ao eleger o Estado como pressuposto de toda a verdade. Em Hegel, não há história nem verdade para além do Estado. Ao mesmo tempo, sua teoria opera a destituição do Estado de qualquer moralidade. Ora, se o Estado é toda a história, se o poder deste confere significado às ações do mundo e se ele é despido de qualquer componente moral, logo, a história e as ações prescindem de qualquer limitação de ordem valorativa. Nessa forma de pensar, fica difícil falar em direitos oponíveis ao Estado, já que este tem o condão de revelar todas as regras válidas a serem seguidas pelo corpo social.

Cassirer é consciente o bastante para reconhecer que atribuir apenas aos românticos – ou mesmo a Hegel – a responsabilidade pela ascensão do totalitarismo no começo do século XX seria absurdo. No entanto, por mais que o referido autor se disponha a tentar isentá-los de uma ligação mais direta com essa tendência, afirmando terem sido as ideias de Hegel e dos românticos vitimadas pela má compreensão de parte de seus leitores, é inegável que, em tais autores, encontramos a deixa perfeita para a construção de um paradigma de Estado com inclinações míticas. Em certa altura da obra, o próprio Cassirer se refere à possível e frequente perda da individualidade histórica dos trabalhos filosóficos: até que ponto uma obra não existe também em razão da compreensão de quem a lê? Leitura decaída ou não, o fato é que, de braços dados com outros elementos de ordem política e econômica, o pessimismo romântico e a teoria hegeliana da potência do Estado encaixaram-se perfeitamente na lacuna deixada pelo lugar outrora ocupado por uma noção transcendente de justiça e pela ideia de limitação do poder do Estado pela existência de direitos inatos ao homem.

Um estudo acurado do livro nos leva a compreender que o mito não desapareceu completamente em nenhum período da história da humanidade. A obra revela que o conflito da Segunda Grande Guerra, para além das trincheiras do campo de batalha e da cena política, deu-se igualmente no âmbito da cultura, da subversão da noção de Estado e de Direito. Agora, independentemente da extensão indesejável tomada pelos movimentos antiliberais no começo do século XX, extirpar o mito do nosso campo de visão seria uma pretensão ingênua. A proposta de reconciliação de Cassirer com o mito guarda, antes de mais nada, uma premissa normativa: é preciso considerar a sua magnitude, compreendê-lo, conferir-lhe a medida devida para poder controlá-lo. Nesse âmbito, a construção da ideia de justiça aparece como um elemento

importante de contenção do mito do Estado. Da mesma forma que, no campo da reflexão filosófica, a razão se opõe ao mito, na teoria política o Estado limitado se opõe ao arbitrário.

Referências

CASSIRER, E. O mito do Estado. São Paulo: Códex, 2003. STRAUSS, L. What is political philosophy? London: The University of Chicago Press, 1992.



Filipe Natal de Gaspari é graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. gasparifilipe@gmail.com

Poemas Centro-oestinos, Kalungarias e sobre os Povos da Terra

Georgia Marques

Resumo

O objetivo é apresentar poemas centro-oestinos escritos pela poética da Geo-Poesia, que, com sua escrita da Terra, descreve em fotos e geo-grafias experiências verdes e ricas tais quais as montanhas de Minas Gerais, que desenham corpos negros e dourados como os que se banham nas águas quentes da Bahia, e gelados como os pés que tocam as mais profundas águas dos rios do estado de Goiás. Há, nessa poesia, relatos da vida pública envolta pelas Asas da Capital Federal que não tem mar, mas sobrevive em lagos e lados a céu aberto, mimeticamente pincelados pelas poeiras do Cerrado, do tempo e do vento, da memória viva composta por formas, cores e expressões arquitetônicas: símbolos e ideais que marcam a vida de todo o povo e fazem história nos conflitos burocráticos e civis sobre este território.

Palavras-chave: Poemas centro-oestinos — Kalungaria — Povos da Terra — Geopoesia.

Mulheres do tambor

Qual sua origem? Qual sua ascendência? Sua descendência? Sinta seu coração pulsar na cadência do toque!

(A Nãnan Matos.)

Bicicletaria

Se eu tivesse uma bike, eu muito bicicletaria Ava-canoaria terras Xavantes avante adentraríamos Matas e cílio correríamos

O cheiro forte de nossas avós ciganas, baianas e candangas farejaríamos

Fadas encantadas, deusas que abrem caminhos com a Luz Del Fuego iluminam estradas Juntas habitaríamos uma ilha chamada Brasil Braz-ilha.

(A Bic Prado.)

Tele-visão

Me oriento pela tele-visão visão espacial, meu espaço descompassado sideral.

Rodas e vento

Rosas do vento Rosas ao vento Rodas de Exu trancas, amarras

alentos caminhos proteção intento coração força

humanidade ruas, almas vagas, abra ocupe, perdure apure, ame

Prende e passa

Tudo isso vai passar deixe o ar entrar penetrar, arrancar sair e voar deixe passar o ar.

Pedágio

Sua boca tinha cheiro de rosa, fiquei preso naquele sorriso, uma pena que a cor da cédula e seu cheiro podre nos separava, eu continuei na estrada a procurá-la. Quanto vale a democracia? Quanto vale uma boca vazia? Quanto vale a cidadania? Afinal, o que é toda essa patifaria?

Hora marcada, encontros desencontrados, sonhos cortados, podres iluminados, onde estão meus achados? Perdidos. É preciso pagar o pedágio para encontrá-los.

(A Wélcio de Toledo e as Minas Gerais, nas Estradas Reais.)

19 de abril

Não muito longe daqui estão cavando nossas terras tirando nosso povo do lar cimentando nossos corações tentando calar nossa voz

estão estes à nos estuprar dói meu ventre de mãe dói minha alma de filha dói meu canto de pai silenciam meu pedido por socorro arrancam minhas raízes fonte d'água

preciso semear para me curar cor do urucum, cor do sangue que corre e que sai de mim, cor da aurora e do arco, cor quem não tem no coração tem nas mãos, cor da íris, cor de Ísis Terra.

(A Valdelice Veron.)

Cobra Coral

Quando eu era criança, cobras corais abriam meus caminhos, eu nadava com elas nos rios, minha mãe preta muito me carregou no colo, cuidou e deu amor.

Grito

Você pode me escutar quando não vê meu rosto? Eu grito, sou o grito agito e não evito, entro, no conflito, assim existo, reexisto! Poeta, porreta!

parei de viver da espera vivo no pulso que pulsa impulsiona e transforma tudo em luz, tudo em voz

Tudo em ar, tudo em arte tudo é céu, tudo é escuridão a imensidão do céu escuro dá vida à estrela onde tudo é poeira, tudo é poesia. Tudo tem mulher, tudo tem Terra, tudo é água, tudo tem forma tudo em flor de Maria. Tudo tem Marina.

(A Marina Mara e Nirlene Maria.)

Kalungaria

Eu sonhava com a vida, mas só morte via naquele vão, cheio de almas desencarnadas sob um céu de estrelas cadentes com as mãos atadas, meus pés batiam meu coração pulsava e a água ardente curvava.

Agradeci minha grande mãe por ajudar na travessia da estrada, caminhada sofrida à beira do abismo não olhei para baixo nem para os lados, então me senti no paraíso.

Meu avô, um preto velho sabendo de minha chegada encomendou várias noites de festa a poeira da dança subia após a reza candeias acenderam aquecendo meu coração na escuridão daquele vão. Almas Vão-se Amar.

Viagem

A janela que levou meu pai parecia uma mandala de exposição no metrô a arte era um pedaço de carne pendurada mecanização da manufatura tear e pesadelo, holocausto na lona ventos e recados enviados pelos correios pinico embaixo da cama, água de aranhas

desenho no arroz, falta vontade para comer aprendizado nas latas, flores da montanha Alto Paraíso, morte e despedida de uma pessoa em vida, são os cantos da natureza canto do homem na natureza é cacto sem flor

foto da urbanização, irmãos no trenzinho nuvens movendo as árvores da diversidade simplicidade da cabaça, cabeça dos peixes animais e risos, folhas de coqueiro galinha-d'angola pé descalço tambor amor.

(A minha avó baiana.)



Georgia Marques é graduanda em Pedagogia pela Universidade de Brasília. georgiaaacm@gmail.com

1 de julho

Pedro Naletto

Pode-se dizer que ela é como certos contos de Cortázar. Completamente confusa, mas de uma confusão que não me impede de compreendê-la. Pelo contrário, é justamente a forma como ela te conquista, ou, no caso do conto, a forma como a narrativa te envolve. Um inegável quê de genialidade. A princípio, sua forma me parece estranha e seu conteúdo, obscuro, não é algo que possa ser apreendido de imediato, não encaixa à primeira vista. Requer uma certa insistência. Quando, finalmente, percebo a genialidade encoberta sob a forma, situada lá, no encontro entre os pequenos detalhes e o todo, emudeço. Minha cabeça já foi capaz de compreender o modo como as coisas se ligam e a beleza que há em tudo isso, mas ainda estou longe de conseguir tecer algum comentário sobre. Então, tudo que faço é me entregar a um longo suspiro que termina em um tímido sorriso. Quem vê de fora não imagina, mas está aí a mais pura expressão de algo que não conseguirei transpor exatamente em palavras.

Tudo isso é muito bonito, mas o interessante é que, não sendo você a criação de um excelente autor, nem de qualquer autor, não há motivos para que a sua confusão faça o mesmo sentido dos contos. Por muitas vezes, indaguei-me se o sentido não estava na minha cabeça em vez de no seu mundo. Não sei aonde queria chegar com isso, mas sei que não cheguei longe. No

fundo, por mais louco que eu seja, só você pode ser a causa do que me atrai a você. Não que seja algo assim deliberado, consciente, mas convenhamos que não pode ser mera aleatoriedade, pode? Talvez seja só um encaixe do que eu desejo com o que você é; mas todo mundo tem alguma culpa de ser o que é. Bom, mera aleatoriedade sei que não pode ser, em meio a tantas pessoas que gostam do que eu gosto, riem do que eu rio, e, ainda assim, não me fazem suspirar; ou em meio a tanta gente cujos pequenos detalhes eu percebo, mas que só servem pra me tirar do sério, você aparece, fazendo-me sorrir até quando penso no que me irrita no seu jeito.

Divagações à parte, você nunca apreciou muito os meus interesses filosóficos, e tem lá seus motivos. A forma sensível como você exerce esse poder de me trazer para o chão é impressionante. Os dedos subindo pela minha nuca e entrando no meu cabelo, minha cabeça sendo levemente conduzida para trás. Mal sabe Descartes que me basta você para pôr em dúvida a separação entre corpo e alma. Você odeia esse tipo de piada. E qual não foi a minha surpresa ao reparar no seu computador aberto, enquanto você passava uma de suas longas estadias no banheiro. Vai ver que você fica escrevendo enquanto está lá, nunca soube que você escrevia coisas desse tipo. Sei bem que você adora Cortázar e por isso fico lisonjeada, mas confesso que ainda não processei essa história de ser confusa. Aliás, o que eu não gosto mesmo é quando você vem com o seu papo de que tenho que lê-lo no original, que não é a mesma coisa. Tudo bem que não seja, mas fazer o quê? Crime e Castigo é um dos meus livros favoritos e nem por isso pretendo lê-lo em russo.

Espero que não se importe com a minha intromissão. Seu texto me pareceu tão espontâneo que resolvi tentar também. Não pude deixar de pensar, parece-me que lhe é muito mais fácil se expressar nesta página em branco do que em palavras faladas, ou melhor, trocadas. Pode ser uma boa ideia para nós trocar certas coisas por meio de cartas. Pode ser bom pensarmos com calma no que queremos dizer e na forma como seremos entendidos. Alguns assuntos certamente serão mais fáceis de serem tratados dessa forma. Consigo até imaginar você escrevendo algo, esforçando-se para introduzir certo assunto, para no fim desistir de me dizer. Talvez você deixe guardado, talvez apague tudo. A expectativa pela próxima carta pode até ser algo excitante.

Ela o ouviu desligando o chuveiro e terminando de se trocar, mas a intromissão já estava consumada, de nada adiantaria fingir. Ao sair do banheiro, ficou discretamente surpreso ao vê-la. Cumprimentou-a com um beijo curto e disse que não a havia ouvido entrar em casa. Você viu no que eu estava trabalhando? Ela consentiu com a cabeça. Você leu? Novamente ela acenou. Pareceu-me que você consegue criar uma ligação bem fluida

entre o pensamento e o papel. Tentei escrever algo também e continuei seu próprio texto, mas ainda não salvei. Não escrevi muito, mas acho me ajudou a digerir o que tinha lido. Espero que não se incomode, realmente gostei do que você escreveu. Você sempre teve um jeito delicado de dizer as coisas, fazia tempo que você não me dizia coisas assim. Ela ficou apreensiva enquanto fingia olhar para o computador, mas sentiu-se leve ao levantar a cabeça e vê-lo sorrindo. Fico feliz que tenha gostado, quero ler o que você acrescentou. Mistura de dois textos, deve ter ficado uma confusão só. Tinha receio de mostrar a você o que tenho escrito, mas talvez uma parte de mim tenha deixado o documento aberto de propósito. Sabe, comecei a escrever há pouco mais de um ano, não escrevo com tanta periodicidade e nem tudo é sobre você, mas recentemente reparei que esse ímpeto de escrever coisas que ninguém vai ler surgiu à medida que nos distanciamos. É como se a escrita fosse, para mim, um substituto barato para as longas conversas que costumávamos ter até então. Você lembra de como passávamos horas conversando em casa e como éramos capazes de perceber, logo de cara, se a conversa seria longa, leve ou cabeçuda? Era incrível como às vezes um de nós, por qualquer motivo, acabava por se concentrar em outra coisa, mas permanecia exercendo sua função na conversa. Muitas vezes tudo que o outro precisava era organizar seus próprios pensamentos, e para tal bastava um interlocutor. Hoje em dia tento escrever diálogos, mas nunca estive com a mente tão confusa. Você não é como conto nenhum, você não é pensada, não é obra de ninguém. Você não faz sentido e nem deveria fazer. Você é como o próprio Cortázar, capaz de brincar com as formas e se reinventar, testando os limites da compreensão para além do possível. É como se toda a sua genialidade fosse uma estratégia espontânea, um modo inconsciente de não cair no óbvio, de manter uma certa profundidade que, como sabe, deixa sem fôlego quem quer que a perceba. Meu amor. Indo até o pé da cama, onde ele se encontrava, ela lhe acariciou o cabelo por sobre a orelha e lhe deu um delicado beijo, que se demorou durante um tempo, os lábios quase não se movendo. A comunicação verbal não havia sido a única afetada pelo distanciamento. A antiga sincronia do beijo, o sincretismo alcançado no amor, há tempos não eram mais os mesmos. O cuidado de um café e o carinho de um doce também já não eram mais vistos. Ele podia agora sentir o cheiro dela e a textura das minúsculas rachaduras do seu lábio, enquanto ela lhe acariciava o rosto, descendo pela nuca até dobrar a mão em seu pescoço. Eles foram, lentamente, se redescobrindo, retomando as longas conversas, mas começando por onde sentiram ser mais fácil, pelo que é essencial. Os lábios começaram a se mover, as línguas seguiram o ímpeto. Braços e pernas também, movendo-se em carícias e encaixes. Lentamente caminharam, conseguindo entender-se, expressar-se, cada vez mais. A conversa durou a noite toda sem que mais nenhuma palavra fosse dita.



Pedro Naletto é graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. pedro.naletto@usp.br

Pressões Internas

Joana Victória Furquim

Minhas obras, principalmente as selecionadas, tem algo de solidão introspectiva. Talvez por isso seja tão difícil para mim falar sobre elas, é quase como falar de minhas inquietudes. Sempre semblantes e corpos humanos, solitários ou em solidão acompanhada, falam sobre ser. Ser mulher, ser jovem, ser silenciada, ser confusa, ser movimento, ser transformação. Acho que elas tem algo de silencioso, algo de delicadeza e muita intensidade. Por meio delas é que sou mais sincera comigo mesma. Servem para traduzir para mim o que estou sentindo, uma forma de comunicação com o eu mas que acaba expondo o próprio eu, meio que por indiscrição e meio que por uma impossibilidade de me conter em relação ao mundo. Tecnicamente são pinturas que misturam tinta à óleo, acrílica, aquarela e nanquim. Uso também giz pastel seco, massa acrílica e spray, normalmente sobre papel.



Joana Victória Furquim é graduanda em Direito pela Universidade de São Paulo. joanavfurquim@gmail.com