

Vol. IX  
2019

revista

# Humanidades

em diálogo



revista

# Humanidades

em diálogo



Universidade de São Paulo – USP

**Reitor**

Vahan Agopyan

**Vice-reitor**

Antonio Carlos Hernandez

**Pró-Reitor de Graduação**

Prof. Edmund Chada Baracat

**Pró-Reitora de Cultura e Extensão**

Maria Aparecida de Andrade Moreira Machado

PROGRAMA DE EDUCAÇÃO TUTORIAL



Programa de Educação Tutorial (PET)

**Ministério da Educação**

Ricardo Vélez Rodríguez

**Secretária de Educação Superior**

Mauro Luiz Rabelo

HUMANIDADES EM DIÁLOGO

**Coordenação Editorial**

Álvaro Itie Febrônio Nonaka

Luana da Silva Spósito

Vinicius Paiola de Oliveira

William Moura Bicudo Junior

**Comissão Editorial**

Anna Carolina Pereira de Araújo

Eugênio Mesquita Higgins Azevedo dos Santos

Gabriela de Menezes Barreto

Iasmine Lima Favaro

Israel Rossi Milhomem

Leandro Lopes Zuffo

Malu Pellachin de Souza Simongini Chioda

Marília Pinheiro Rosa de Castro

Matheus Nordon Preis

Pedro Callari Triviño Moisés

Rafael Antônio Nascimento Cruz

Rafael Mastronardi

Ricardo Feliz Okamoto

Thiago Kenji Nakamura Garcia

**Conselho Editorial**

Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Prof. Dr. Gustavo Venturi Júnior

Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

Profa. Dra. Maria Leda Oliveira Alves da Silva

Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert

Prof. Dr. Rafael Mafei Rabelo Queiroz

Profa. Dra. Sylvia Gemignani Garcia

**Agradecimentos aos Colaboradores do Projeto**

Ana Luisa Escorel

Gabrielly Alice da Silva

Hector Augusto Berti Corrêa

Laura de Mello e Souza

Leticia Maria de Alcântara Nogueira

Marie Marcia Pedroso

Marina de Mello e Souza

Nupepa / ImaRgens: Ana Carolina Trevisan e Allan

Herison Ferreira

Orlando França da Silva Júnior

Vitória Ribeiro da Silva Santos

**Agradecimentos aos pareceristas ad hoc**

ISSN: 1982-6931 versão impressa

**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**

humanidadesemdiálogo@usp.br

**endereço eletrônico**

www.humanidadesemdiálogo.wordpress.com

APOIO



Faculdade  
de Direito



Faculdade de  
Filosofia Letras e  
Ciências Humanas

**Ilustrações:** Lilanando Léo

**Projeto Gráfico:** Antonio Felipe Silva e João Garrido Junior

**Revisão e preparação:** Tikinet

**Diagramação:** Gabrielly Alice da Silva

revista **Humanidades**  
em diálogo

VOLUME IX  
FEVEREIRO DE 2019



# Sumário

APRESENTAÇÃO	7
CARTA DE ANTONIO CANDIDO	13
ENTREVISTA: SILVIO LUIZ DE ALMEIDA	19
DOSSIÊ: GÊNERO – PRESENÇAS E REPRESENTAÇÕES	
<b>A presença feminina na exposição <i>Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000</i></b>	41
<i>Bruna Fernanda Vieira Silva</i>	
<b>Belas, recatadas e loucas: mulheres no Manicômio Judiciário de São Paulo</b>	53
<i>Brunno Henrique Moura &amp; Mariana Soares Popperl</i>	
<b>Orlando: um olhar sobre as relações de gênero nas artes visuais e na literatura</b>	67
<i>Letícia Maria de Alcântara Nogueira</i>	
<b>Relações de poder e representações sociais do machismo na obra <i>Dôra, Doralina</i> de Rachel de Queiroz</b>	79
<i>Marcos Vinicius Ferreira Trindade</i>	
<b>O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre</b>	93
<i>Marina de Oliveira Reis</i>	
ACADEMIA	
<b>Reflexões de Hannah Arendt sobre as implicações do perdão na esfera pública</b>	105
<i>Alana de Andrade Santana</i>	
<b>Fontes para a história indígena do e antes do século XVI</b>	115
<i>Ana Carolina Sodré Ferreira</i>	

<b>A periferia como alternativa ao modelo de planejamento urbano modernista: uma análise do bairro Bandeiras a partir das categorias de análise de Milton Santos</b>	127
<i>Cesar Andre Machado de Morais</i>	
<b>Certezas da Incerteza viva: O Pós-moderno, um começo</b>	139
<i>Eliakim Ferreira Oliveira</i>	
<b>Ceticismo e fé na dissertação sobre o pirronismo de Michel de Montaigne</b>	149
<i>Guilherme Grané Diniz</i>	
<b>Agostinho e Wittgenstein: sobre a concepção de linguagem referencial</b>	161
<i>Matheus Colares do Nascimento</i>	
<b>Em defesa do sangue hebreu: Propostas de Padre Vieira sobre os cristãos-novos em Portugal</b>	173
<i>Paulo S. M. de Carvalho</i>	
<b>Além da exclusão: o futebol paulista e o Sport Club Corinthians Paulista (1910-1912)</b>	187
<i>Rafael Vieira Domingos</i>	
<b>A forma e a forja da beleza: medidas desinteressadas entre Marx e Kant</b>	199
<i>Rodney Ferreira</i>	
<b>TEXTO LITERÁRIO, CRÍTICA E FOTOGRAFIA</b>	
<b>Quando a chuva ameaça se precipitar</b>	217
<i>Beatriz Helena Silva</i>	
<b>A ilusão do tempo em <i>La Jetée</i>, de Chris Marker</b>	221
<i>Felipe Arrojo Poroger</i>	
<b>Ensaio fotográfico - Experiências de Rua no bairro da Bela Vista</b>	229
<i>Lilanando Léo</i>	



# Apresentação





Nesta edição, cuidamos de princípios caros à comissão editorial desde seu nascimento, tais como o seu papel pedagógico e formador no âmbito da graduação do ensino superior, e a pluralidade de valores, pensamentos e opiniões, sejam da própria comissão editorial, sejam dos escritos que ora publicamos. Nós acreditamos no valor da publicação acadêmica como *instrumento* a serviço da divulgação da pesquisa rigorosa e da construção do conhecimento científico, bem como temos a esperança que os textos aqui reunidos possam ultrapassar os muros de vidro que cercam a universidade, sobretudo em tempos de turbulências sociais, econômicas, políticas e de crescente anti-intelectualismo.

Por isso, expressamos nossa alegria coletiva de trabalharmos em companhia de editoras e editores empenhados na criação de um espaço reservado a reflexões inéditas e a expressões originais de estudantes de graduação de todo o Brasil.

Atualmente, a *Revista* é composta por quatro grupos do Programa de Educação Tutorial (PET) da Universidade de São Paulo: História, Ciências Sociais, Filosofia e Sociologia Jurídica. O PET, instituído pelo Ministério da Educação, tem como alicerce o reforço da indissociabilidade do ensino, da pesquisa e da extensão universitária.



O financiamento do processo de confecção da revista (o que inclui sua revisão, diagramação e publicação) era oriundo do repasse de verba do Ministério da Educação (MEC) para os grupos PET que compõem a Comissão Editorial da Revista. Contudo, o repasse da verba referente ao ano de 2018 não foi encaminhado até o fechamento do presente volume. Por este motivo, a periodicidade da revista foi interrompida, pois em condições ideais a publicação é feita anualmente. As dificuldades ligadas aos cortes de verba ou de atraso em seus repasses são importantes para evidenciar os desafios impostos ao nosso trabalho. De outra parte, o financiamento recebido de outras entidades foi essencial para a realização do presente volume e permitiu contornar esses desafios. Por isso agradecemos aos Departamentos de Filosofia e de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, que, respectivamente, forneceram verba para a finalização da revista.

Neste volume, é com grande orgulho que apresentamos uma carta do falecido professor Antonio Candido de Mello e Souza, Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Nela, lemos sua resposta ao pedido da comissão editorial da *Revista* para que nos concedesse uma entrevista no ano de 2008, no ensejo do nosso terceiro volume. Para nós, é uma honra publicar tão sensível reflexão de um dos maiores intelectuais da história brasileira.

Também contamos com uma entrevista gentilmente concedida pelo professor doutor Silvio Luiz de Almeida, jurista e filósofo, que participou de sua edição conosco. Nela, encontramos questões concernentes aos campos do direito e da filosofia, além de problemas da conjuntura brasileira contemporânea, como a intervenção federal no Rio de Janeiro, judicialização da política e ativismo judicial, ensino jurídico, racismo e políticas de ação afirmativa, como cotas raciais.

Pela urgência do tema diante da conjuntura nacional, o *Dossiê* desta edição é “Gênero: presenças e representações”, os artigos abordam autoras e assuntos tais como Rachel de Queiroz; Virginia Woolf; a presença feminina na exposição *Visões da arte no acervo do MAC-USP 1950-2000*; a representação de mulheres negras na obra *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre; e um estudo sobre mulheres internadas no Manicômio do Juquery, em São Paulo, na Primeira República.

Na seção *Academia*, contamos com artigos de diversas áreas das humanidades. Entre eles, artigos sobre Agostinho e Wittgenstein; Kant e Marx; Hannah Arendt; Michel de Montaigne. Outros discorrem a respeito de assuntos como a problematização de fontes históricas para a reconstrução da história dos povos indígenas; documentos do padre Antônio Vieira sobre a questão

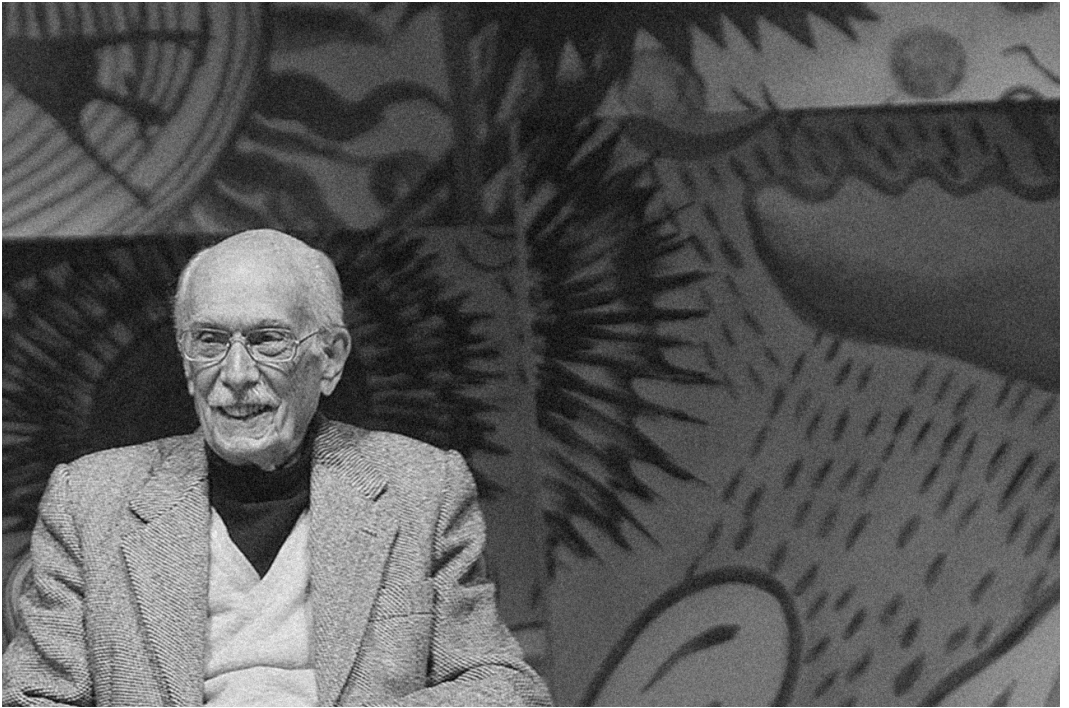
dos cristãos-novos no reino de Portugal; a chamada arte pós-moderna na 32ª edição da bienal de São Paulo; o período de formação do Sport Club Corinthians Paulista; e a tensão entre periferia urbana e o planejamento urbano modernista.

Também há a seção *Texto Literário, Crítica e Fotografia*, que abarca o conto *Quando a chuva ameaça se precipitar* e uma leitura crítica do curta-metragem *La Jetée*. Além disso, este volume dispõe do ensaio fotográfico *Experiências de rua no bairro da Bela Vista*. As fotografias foram capturadas no bairro da Bela Vista, do município de São Paulo, junto às pessoas em situação de rua em torno da “maloca” na Praça Pérola Byington. É um trabalho de antropologia visual que registra uma “cultura marginal, sub-visualizada e negligenciada”, conforme explica seu autor.

Finalmente, agradecemos profundamente a todas as pessoas envolvidas e empenhadas na elaboração do volume IX da *Revista Humanidades em Diálogo*. No mais, desejamos uma ótima leitura e que possam desfrutar da *Revista*, tal como nós aproveitamos a sua elaboração.

A COMISSÃO EDITORIAL





Antonio Candido (Foto: André Gomes de Melo/Flickr/Wikipedia)

# Carta de Antonio Candido





Carta de Antonio Candido de Mello e Souza em resposta ao pedido de concessão de entrevista da comissão da Revista Humanidades em Diálogo. 28 de junho de 2008.

NOTA DE EDIÇÃO: A comissão da Revista teve a iniciativa de pedir uma entrevista ao professor Antonio Candido para o terceiro volume. A carta que selecionamos abaixo é a resposta do professor ao nosso pedido. Ele recusara o pedido. Entretanto, fê-lo com palavras bastantes gentis, juntamente a convidar-nos para uma reflexão conjunta a respeito do motivo de não conceder a entrevista no seu momento de aposentadoria e perplexidade com o mundo, enquanto um intelectual público.

Esta carta de Antonio Candido, originalmente datilografada, foi encontrada pelo professor Caetano Ernesto Platino, professor do Departamento de Filosofia da USP e ex-tutor do PET-Filosofia, em seu arquivo pessoal privado, por ocasião do triste falecimento de Antonio Candido no início do ano de 2017.

Agradecemos à Ana Luísa Escorel, Laura de Mello e Souza e à Marina de Mello e Souza, filhas do professor Antonio Candido, que gentilmente autorizaram a publicação desta carta.



São Paulo, 28 de junho de 2008

Caros Jovens:

Muito obrigado pela revista, pela carta, pelo convite. Infelizmente, quanto a este devo decepcionar vocês, pois já não dou entrevistas. De fato, já me recolhi ao silêncio depois de ter falado e escrito muito; talvez demais. Hoje só faço ambas as coisas quando é absolutamente necessário. Desculpem.

Na verdade, já me sinto fora de órbita e confesso não entender o tempo que corre. Os meus parâmetros caducaram e não sei se há outros válidos. Pelo menos não os conheço. Diante do mundo e do Brasil como estão, fico perplexo e meio desorientado, o que leva insensivelmente ao pessimismo. E eu, que sempre fui otimista como socialista militante, para o qual a crença no aperfeiçoamento possível da sociedade e do homem é pressuposto, não gostaria de manifestar aos mais jovens o meu estado meio negativo de espírito, bem como a confissão das minhas decepções. Os moços devem acreditar muito, para poderem pensar com retidão e lutar com desassombro.

Além disso, como vocês verão no devido tempo, a partir de certa altura da vida, se tivermos a sorte que eu tive de viver muito, é bom ficar quieto. O tempo de falar não é indefinido. Tem limite, e o bom senso manda observá-lo. Eu já me sinto limitado e por isso prefiro o silêncio, a não ser quando “um poder mais alto se levanta”.

Gostei muito da revista, tanto da concepção do grupo quanto da realização. A convergência de setores diferentes do saber pode ter consequências positivas. Vocês estão no rumo certo e a seriedade dos escritos é motivo de admiração e esperança. No meu tempo de estudante, ou recém-formado, éramos bem menos capazes do que os autores dos artigos deste número I. Parabéns.

Se permitem um reparo de boa vontade, eu apenas recomendaria mais atenção à língua. Ela é a alma da sociedade e deve ser o mais correta e clara possível, a fim de transmitir direito o pensamento.

Abraço afetuoso do Antonio Candido

São Paulo, 28 de junho de 2008

Caros Jovens:

Muito obrigado pela revista, pela carta, pelo convite. Infelizmente, quanto a este devo decepcionar vocês, pois já não dou entrevistas. De fato, já me recolhi ao silêncio depois de ter falado e escrito muito; talvez demais. Hoje só faço ambas as coisas quando é absolutamente necessário. Desculpem.

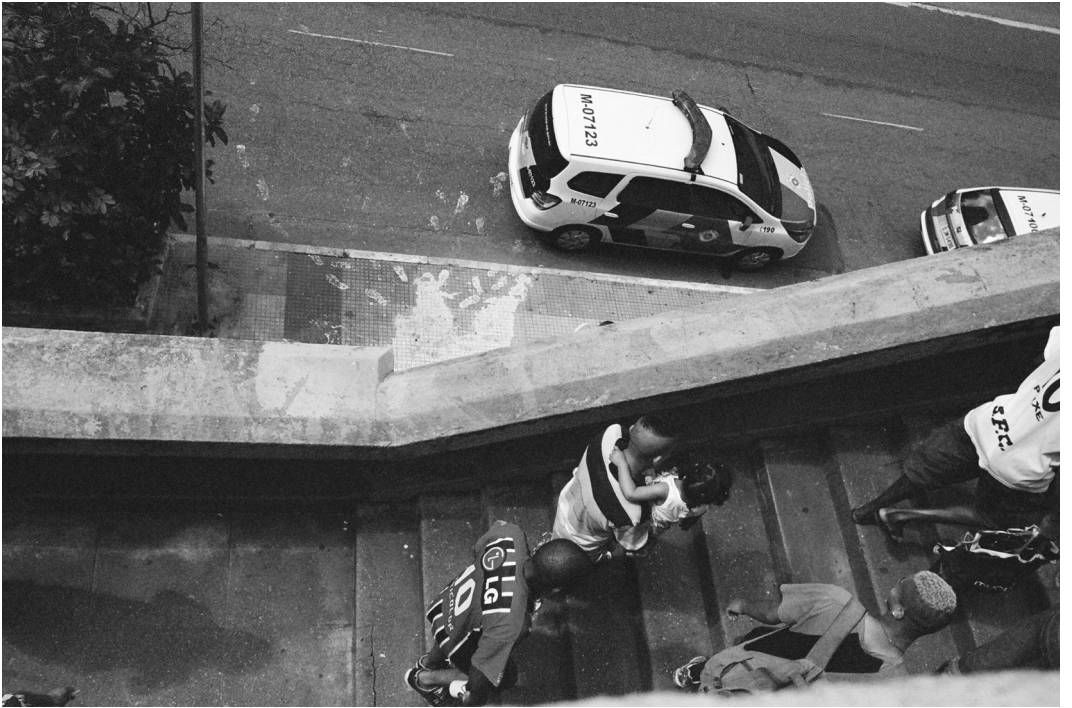
Na verdade, já me sinto fora de órbita e confesso não entender o tempo que corre. Os meus parâmetros caducaram e não sei se há outros válidos. Pelo menos não os conheço. Diante do mundo e do Brasil como estão, fico perplexo e meio desnorteado, o que leva insensivelmente ao pessimismo. E eu, que sempre fui otimista como socialista militante, para o qual a crença no aperfeiçoamento possível da sociedade e do homem é pressuposto, não gostaria de manifestar aos mais jovens o meu estado meio negativo de espírito, bem como a confissão das minhas decepções. Os moços devem acreditar muito, para poderem pensar com retidão e lutar com desassombro.

Além disso, como vocês verão no devido tempo, a partir de certa altura da vida, se tivermos a sorte que eu tive de viver muito, é bom ficar quieto. O tempo de falar não é indefinido. Tem limite, e o bom senso manda observá-lo. Eu já me sinto limitado e por isso prefiro o silêncio, a não ser quando "um poder mais alto se levanta".

Gostei muito da revista, tanto da concepção do grupo quanto da realização. A convergência de setores diferentes do saber pode ter consequências positivas. Vocês estão no rumo certo e a seriedade dos escritos é motivo de admiração e esperança. No meu tempo de estudante, ou recém-formado, éramos bem menos capazes do que os autores dos artigos deste número 1. Parabéns.

Se permitem um reparo de boa vontade, eu apenas recomendaria mais atenção à língua. Ela é a alma da sociedade e deve ser o mais correta e clara possível, a fim de transmitir direito o pensamento.

Abraço afetuoso do Antonio Candido



# Entrevista





# Entrevista: Silvio Luiz de Almeida

*Entrevistadores:*

*Álvaro Itie Febrônio Nonaka*

*Eugênio Mesquita Higgins Azevedo dos Santos*

*Leandro Lopes Zuffo*

*Rafaél Antônio Nascimento Cruz*

Para a nona edição da Revista Humanidades em Diálogo, entrevistamos o professor Silvio Luiz de Almeida, com pesquisas de pós-doutorado junto ao departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). É Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), e Mestre em Direito Político e Econômico e Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Também é graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Atualmente é professor do Curso de Graduação em Direito e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito Político e Econômico da Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP), e professor de Filosofia do Direito e Introdução ao Estudo do Direito da Universidade São Judas Tadeu (SP). É Presidente do Instituto Luiz Gama (SP) e advogado em São Paulo. Tem experiência nos seguintes temas:



Direito, Estado e racismo; Direito, Política e Ideologia; A cidadania modelando o Estado; Direito e Teoria da Regulação. Entre os seus trabalhos, destacamos: *O Direito no jovem Lukács: a Filosofia do Direito em História e consciência de classe* (Alfa-Omega, 2006); *Sartre: direito e política - ontologia, liberdade e revolução* (Boitempo, 2016); *O que é racismo estrutural?* (Letramento, 2018). Na entrevista a seguir, realizada na tarde de 02 de março de 2018, Silvio Luiz de Almeida nos conta um pouco sobre a sua trajetória, os seus diálogos entre direito e filosofia, e também nos explica suas análises sobre alguns aspectos da conjuntura social e política nacional.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: É com grande prazer que o recebemos aqui na Revista Humanidades em Diálogo e gostaríamos inicialmente de indagá-lo sobre seu percurso acadêmico e profissional. Quais pensadores e obras que o influenciaram? E o que orientou e o que ainda orienta sua produção acadêmica?**

**SILVIO DE ALMEIDA.** Eu tenho uma dupla formação em direito e filosofia. Primeiro, formei-me em direito na Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie e depois me graduei em filosofia na USP. Desde que terminei a minha formação em direito eu comecei a trabalhar como advogado – o que faço até hoje – e, dois anos depois, resolvi dar mais um passo na minha carreira: foi quando então ingressei no mestrado. Estudar e ensinar sempre teve grande importância para mim. Fui também professor de música, de violão e guitarra, e estudei seriamente a ponto de me tornar, eu diria, um profissional.

Então, juntando essa vontade de ser docente e de estudar, com as preocupações que eu tinha com o modo como o direito e a Faculdade de Direito não pareciam se encaixar muito bem no mundo em que eu vivia – eu era um jovem negro e todas as coisas que eu ouvia na Faculdade de Direito pareciam não fazer muito sentido para mim – eu me aproximei muito da música, o que me levou à estética e aos temas da filosofia.

A filosofia, portanto, começou a fazer parte da minha vida, mas, na verdade, o grande impulso realmente foi quando eu resolvi ir para academia. Foi uma coisa meio por acaso, foi sugestão de um dos meus sócios na advocacia, o Renato Gomes. Na época a gente já estava conversando sobre formar um escritório de advocacia e ele propôs que deveríamos fazer outra faculdade, para solidificar nossa formação. Então fomos fazer uma segunda faculdade. E, no mesmo ano, também ingressei no mestrado em Direito Político e Econômico no Mackenzie.

Ao entrar no mestrado, conheci um grande professor que hoje é meu grande amigo e mentor, que é o professor Alysson Leandro Mascaro. Com ele eu tenho uma convivência de muitos anos e foi ele que me incentivou a estudar a filosofia e a teoria geral do direito de modo sistemático e rigoroso. No mestrado, ele e eu resolvemos fazer uma costura pouco usual nos estudos de filosofia do direito: em vez de pegar um tema corriqueiro da filosofia do direito, ele me sugeriu estudar a obra de um pensador que não é identificado imediatamente com a filosofia do direito, no caso, o grande filósofo György Lukács, um maiores do século XX. E eu fui estudar *História e Consciência de Classe* – que é um livro dos mais importantes da filosofia. Foi uma tarefa difícil de encarar porque eu não tinha muitas referências, e por isso tive que me aprofundar cada vez mais na leitura e buscar outros autores e comentadores. Esse diálogo foi tão profícuo que resultou em meu primeiro livro, *O direito no jovem Lukács*. Poucos anos depois fui para o doutorado na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, no qual estudei Sartre; e depois, para o pós-doutorado, no qual pesquisei a subjetividade jurídica em Sartre, Lukács e Althusser, em que fiz uma espécie de balanço da minha trajetória de pesquisa até então. Esse percurso me deu fundamentos para realizar toda uma produção voltada para pensar as questões de natureza econômica, estudar a relação entre teoria do direito, filosofia do direito e economia política, e as teorias da crise. A questão racial também é um ponto para mim, por motivos óbvios, bastante sensível, mas que também merece um tratamento acadêmico melhor do que a academia vem oferecendo, principalmente no campo do direito e da filosofia, que são as minhas áreas.

Agora, quem me influencia? Muita gente me influencia. Inspiro-me em Luiz Gama, Milton Santos e Guerreiro Ramos. Malcolm X e Martin Luther King são fundamentais na minha formação ética. Amílcar Cabral é um nome essencial e um modelo de potência intelectual e política. No campo da filosofia, Marx, sem dúvida alguma. Sartre, por aliar como poucos a filosofia e o compromisso político. Pachukanis, no campo do direito, é incontornável. Angela Davis também merece todo o meu respeito. Eu gosto muito da postura desses autores e não quer dizer que eu concorde com tudo que eles dizem, mas que eles acertaram muito mais do que erraram, e isso os faz grandiosos.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Professor, em seu livro *Sartre: Direito e Política*, o senhor defende a tese de que Sartre pode ser considerado um filósofo do direito. Por quê? Qual a importância de ler Sartre hoje? Como**

**um francês do século XX pode nos ajudar a pensar na resolução de problemas do século XXI no mundo contemporâneo e no Brasil?**

SILVIO DE ALMEIDA: Respondo a sua pergunta em duas partes. Primeiro, por que Sartre é filósofo do direito? Acho que essa é a principal tese do meu livro. Tenho comigo a concepção de que a filosofia é um modo de conceber o mundo, a realidade, e que, nessa trajetória, sendo o mundo composto por diversos fenômenos, a filosofia, ao olhar para o mundo, ao procurar dar um sentido para esses fenômenos, acaba estabelecendo alguns objetos sobre os quais filósofos e filósofas vão se debruçar. Acho que um desses objetos é a questão da justiça, que se tornou um objeto específico da filosofia. Desde os seus primórdios a filosofia se pergunta qual é o arranjo social que pode dar conta de estabelecer o equilíbrio entre o indivíduo e a vida social, o que nos faz compartilhar os mesmos horizontes, compartilhar o mesmo espaço social e, portanto, construir a nossa vida de maneira coletiva. Acho que a justiça, portanto, é o estabelecimento desse equilíbrio delicado sobre o qual não há uma resposta específica. Mas de alguma forma a pergunta se mantém. Então, eu diria que Sartre é filósofo do direito porque Sartre foi um dos filósofos que não se furtou a formular a questão sobre o que é justo. Independente de não ter uma formação específica como jurista, Sartre se perguntou sobre a possibilidade do justo e, mais do que isso, ele questionou e colocou em dúvida também a organização política e social baseadas no direito tal como nós o concebemos. Em meu livro demonstro isso em diversos textos em que Sartre trata diretamente do direito.

Desde as suas primeiras obras Sartre já questiona isso, e eu quero falar das duas mais importantes. *O ser e o nada*, em que ele já anuncia que a sua preocupação é escrever uma ética, o que já anuncia uma preocupação com o horizonte político e moral da humanidade. E depois na *Crítica da Razão Dialética*, em que ele vai estabelecer também um diálogo com o marxismo, que para ele tem a grande preocupação de entender a maneira com que a sociabilidade humana se constitui. De tal sorte que Sartre é um filósofo do direito porque ele se encontra dentro da tradição daquilo que se tornou a filosofia do direito, que é o questionamento sobre o justo.

Sobre a segunda parte de sua questão sobre a relevância de Sartre ainda hoje, acho que os pontos colocados pelo filósofo francês continuam sendo de uma força absolutamente avassaladora. Cito aqui como exemplo, primeiro, que a obra de Sartre é perpassada por uma preocupação, que é exatamente tentar demonstrar como a contingência não é capaz de nos impedir de pensar e de realizar o novo. Enfim, nós não estamos determinados pela

pura positividade. Existe sempre a possibilidade da negação, do fazer diferente, do atribuir um novo sentido para o mundo. Em momentos como o que nós estamos vivendo hoje, de desespero, de prostração e desesperança, acho que quando Sartre afirma a possibilidade da liberdade – liberdade no sentido de que nós podemos atribuir um sentido diferente ao mundo daquele que historicamente foi dado a nós – ele nos ensina que é possível ainda virar esse jogo, de que é possível construir um mundo diferente, mas sempre olhando para a realidade. Sartre é um filósofo do direito porque ele dialoga com a tradição e Sartre tem muito a nos dizer ainda com a sua filosofia, por isso é importante relê-lo. Não se trata de louvar as ideias de Sartre, mas de entender como se constitui a filosofia como crítica radical do tempo presente.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: E qual é o tipo de subjetividade que o direito cria? E em relação a esse tipo de subjetividade, nós podemos ter uma leitura divergente em relação aos sistemas jurídicos alternativos que são apresentados pelos estudiosos do pluralismo jurídico, como Boaventura de Sousa Santos? Eles [os sistemas jurídicos alternativos] significariam uma forma de emancipação ou também incorreriam, fatalmente, nas reproduções das condições, formas e tipos de racionalidade própria da forma jurídica capitalista?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Acho que há várias maneiras de entender o que é subjetividade, mas eu proponho aqui, como sua pergunta se refere ao direito especificamente, que nós entendamos a subjetividade como um produto da história. A subjetividade tem uma certidão de nascimento, ou seja, ela remonta a todo o contexto social e político que se dá de maneira mais bem-acabada nos séculos XVII e XVIII. Enfim no século XIX, eu tenho, portanto, os mecanismos de reprodução da subjetividade bem constituídos, que no caso é o Estado. Agora, a subjetividade jurídica, e o que eu digo que não é da minha fala, mas o Althusser vai dizer isso, que a subjetividade jurídica é a forma mais bem construída e mais bem constituída do que se chama subjetividade. E por que isso? Há uma relação, se nós fizermos esse tipo de leitura, entre a subjetividade jurídica e a ascensão de uma sociabilidade baseada nas relações mercantis. Ou seja, vivemos numa sociedade que não começa hoje, obviamente, mas é somente nos séculos XVIII e XIX que a subjetividade se torna um elemento necessário e fundamental para a realização das trocas mercantis e, portanto, da constituição da sociabilidade contemporânea. É necessário ser

sujeito de direito. Quem não é sujeito de direito não tem condições de estabelecer relações em que, a partir da troca, vai conseguir os meios de reprodução da própria vida material. Todos nós precisamos fazer contrato, não? Então a subjetividade jurídica é necessária.

A sua pergunta sobre o que significam formas de emancipação: se nós consideramos que a subjetividade jurídica carrega dois atributos, que é a liberdade e a igualdade formal, – ou seja, expressar a subjetividade é expressar esse tipo de atributo nas relações sociais – nós vamos chegar a conclusão de que a subjetividade é uma espécie de grade de ferro, que a sua própria manutenção é a existência da subjetividade jurídica, a sua própria manifestação e existência como um dado necessário da vida social. Isso demonstra de alguma maneira que a troca mercantil é o parâmetro único e o último horizonte das relações sociais e econômicas. Então, nós podemos mudar a maneira de encarar a subjetividade, podemos tentar reformulá-la, podemos falar de sujeitos coletivos, podemos dar o atributo de sujeito à natureza. Mas o fato é que a forma social da subjetividade, que está ligada à forma mercantil, à forma valor, à forma mercadoria, está ligada à forma Estado, ligada à forma dinheiro, ela permanece ainda como sendo nosso horizonte de sociabilidade.

Vejo com muita simpatia essas propostas, porque elas, na verdade, demonstram que há ainda a luta, a resistência contra o caráter mais avassalador do capitalismo da sociedade que a gente vive. Mas, de uma forma geral, a gente precisa começar a pensar na subjetividade na sua concepção material, que é, de fato, essa grade de ferro que aprisiona as possibilidades humanas a um circuito de trocas mercantis. A subjetividade jurídica deve ser pensada dessa maneira. Pachukanis tem uma visão bem interessante. Ele diz o seguinte: o compromisso com a transformação radical da sociedade se mede pelo compromisso que o revolucionário tem com a forma jurídica. Então, a superação da forma jurídica deve nos levar a pensar sobre superação da forma mercantil.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Recentemente a discussão em torno da questão do ativismo judicial tem ganhado muito fôlego no Brasil por conta de diferentes episódios os quais vemos, ao mesmo tempo, decisões que ampliam o alcance dos direitos e outras que os restringem. Por exemplo, recentemente o Supremo Tribunal Federal (STF) reconheceu a possibilidade da alteração de nome social de pessoas transexuais sem a necessidade de operações cirúrgicas, o que gerou uma repercussão positiva do papel da**

**corte no que toca à defesa de Direitos Humanos e um exemplo de repercussão negativa foi a admissão de execução de pena após condenação em segunda instância sem trânsito em julgado. Nesses casos, o judiciário realmente fez algo de divergente do esperado e há a possibilidade da aplicação de técnica jurídica de modo neutro?**

SILVIO DE ALMEIDA: Não acredito que há possibilidade de aplicação da técnica jurídica de modo neutro. Não acredito nisso. Acho que toda tomada de decisão é uma tomada de decisão a partir de critérios políticos. Acho que não existe e nem nunca existiu nenhum tribunal, falo especificamente do STF já que é o caso citado, que não tenha agido de maneira politicamente orientada. Não houve na história, que eu saiba, casos em que a Corte Suprema tenha sido resultado do espírito universal e neutro. Não existe isso. É ingenuidade. Aliás, é uma ingenuidade que vem, como eu falei, da ausência de um olhar sobre a história. Basta olhar o processo pelo qual essas Cortes, os membros dessas Cortes são indicados. São processos políticos. E não é à toa que cabe ao chefe do poder executivo, da maioria dos países, pelo menos naqueles que são paradigmáticos, a escolha dos membros da Corte. É exatamente para garantir a manutenção da ordem social. Agora, em momentos de crise, nós temos, portanto, uma disputa dentro de setores do próprio Estado, da burocracia estatal, enfim, entre setores da economia que levam a uma desorientação de um funcionamento regulado da Corte. O STF, no Brasil, reflete a crise que nós estamos vivendo no Brasil: uma crise econômica, uma crise civilizatória de modo geral. Uma crise que tem como sintoma principal uma crise política.

Veja, eu acho que algumas decisões são bastante positivas, como as que você citou. A questão da discussão sobre os direitos sexuais, da cidadania sexual, acho que é importantíssimo. Agora, vamos lembrar que nas questões estruturais o STF tem ou silenciado ou então tem dado decisões que poderiam ser encaradas de maneira bastante desfavorável. Então, eu quero retomar um pouco do que eu falei sobre a forma jurídica. A forma jurídica, ela sempre está relacionada a outras formas sociais e que, portanto, precisam ser mantidas e reproduzidas para que o padrão de ordem social continue funcionando. O STF, como qualquer outra Corte, pode, eventualmente, mudar as suas orientações por conta de algumas circunstâncias. Mas, algumas questões nunca serão tocadas, como, por exemplo, a propriedade privada e o que diz respeito aos contratos. Porque são essas questões que justificam a existência das Cortes, que existem fundamentalmente para protegê-las e garantir a sua reprodução. Então você pode mudar alguma coisa ou outra,



desde que não se mexa no principal que são as formas sociais da economia. Esse ativismo judicial faz parte de um certo poder que o judiciário tem ou então que ele invoca para poder dar conta de certos conflitos toda vez que não houver um parâmetro específico para decidi-los. Ou seja, tem uma camada que é uma camada do poder. E o poder está diretamente vinculado à formação ideológica da maioria dos juizes. Então, eu não vejo muita novidade no ativismo judicial.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: A respeito do ensino jurídico, pensando pela ótica de um determinado positivismo jurídico, que reduz o fenômeno jurídico a fatos subsumidos a normas estatais e que é normalmente ensinado nos cursos de direito pela forma subsunção do fato à norma em que medida ele contribui, esse positivismo jurídico, para a formação de juristas e aplicadores do direito comprometidos com a manutenção do *status quo*?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Para ser muito sincero, eu acharia que seria um pequeno avanço se ainda as faculdades de direito ensinassem desse jeito que você falou. Se ensinassem isso pelo menos abrir-se-iam espaços para que as pessoas tivessem a condição de fazer uma análise crítica sobre o ensino jurídico. Agora, a gente sabe que o ensino jurídico está muito aquém disso. Você cita uma das questões fundamentais da teoria geral do direito que é o processo de hermenêutica jurídica, o problema de interpretação do direito. O que eu acho é que a gente está jogando muito peso sobre o problema do ensino jurídico, como se o problema do direito, da sociedade, fosse o ensino jurídico. Não acho. É pior. O problema está na própria maneira que a sociedade se constitui. Você não tem como fazer o ensino jurídico diferente uma vez que o direito é absolutamente capturado pelas condições precárias da sociedade, da economia. Eu estou falando aqui do Brasil, fundamentalmente. Eu não acho que o ensino jurídico tenha um caráter emancipatório por si só, fora de um projeto político que é muito maior que o ensino jurídico.

Você quer saber como está o ensino jurídico hoje no Brasil? A gente tem que olhar como os grandes grupos empresariais da educação estão se constituindo, esse é o ponto fundamental. Porque aí você vai entender que o ensino jurídico vira uma mercadoria de péssima qualidade que é oferecido para as pessoas e que, no fim das contas, como a gente não tem um projeto nacional, um projeto de país, um projeto industrial, estão destruindo as bases da

economia, são pessoas que simplesmente estão consumindo uma mercadoria de baixa qualidade e que depois não vai lhes servir para absolutamente nada. Porque a gente está criando um país onde as pessoas não vão ter onde utilizar esses mínimos conhecimentos insuficientes que receberam quando adquiriram a mercadoria. O problema não é o ensino jurídico, o problema é que falta ao Brasil um projeto político, um projeto nacional que possa orientar uma reforma no ensino jurídico no Brasil.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Bem, diante disso, na sua avaliação existe alguma forma, por exemplo, que o ensino jurídico possa trabalhar para resgatar alguma dimensão ético-política, ou seja, uma restauração da ligação entre direito e justiça, ou aquela que vincula o ser humano ao seu contexto histórico-social? E a extensão universitária teria algum papel nisso?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Eu tenho brincado com meus amigos que dão aula de direito penal, por exemplo, dentro de tudo que está acontecendo no Brasil, as únicas disciplinas hoje do curso de direito que fazem algum sentido são filosofia e, talvez, história do direito, porque as outras não fazem o menor sentido. Falei que agora é a hora da vingança das disciplinas de fundamento. *[risos]* Mas a grande questão agora, brincadeiras à parte, é que qualquer projeto na área de educação tem de ser necessariamente um projeto político, pensar que tipo de país a gente quer formar. Falo inclusive da universidade, enfim, não é só o direito, mas é a universidade como um todo. Então, veja só, se você me pergunta o que pode ser feito, como professor tenho cada vez mais ressaltado para os meus alunos a importância de se conhecer a maneira com que se construíram as grandes, vamos dizer assim, as grandes narrativas em torno dos processos sociais na sua materialidade mais profunda. O que eu quero dizer com isso: é fundamental entender o que está por trás do jogo do discurso econômico hoje. Mais do que entender, é bom estudar direito econômico, mas é importante estudar economia política. É importante estudar direito tributário, mas é importante estudar política fiscal; tributação também, para entender a politicidade por trás desse processo, dessas narrativas. Quando você me perguntou de neutralidade, a gente tem que quebrar um pouco isso. E não quebrar fazendo discursos contra o positivismo, porque isso aí é lugar comum. Acho engraçado que até os mais renhidos conservadores são contra o positivismo, mas, geralmente, para voltar para o direito natural também, que é uma desgraça profunda.

Então, o que eu acho é que a gente precisa, portanto (vai ser estranho falar isso, um professor do direito, sou advogado, sou advogado tributarista inclusive), acho que está na hora da gente pensar mais na política e na economia do que necessariamente no direito. E, se a gente for pensar no direito, pensar em duas questões fundamentais nele. Primeiro, a relação do direito com a reprodução social, pensar também o direito e a filosofia, acho importante pensar nisso, entender como os debates políticos se constroem e a relação entre a economia e a formação da teoria geral do direito. É importante isso para compreendermos como se formam esses mecanismos, tanto do ponto de vista da técnica do direito, como também da ideologia jurídica, que é muito forte e que atravessa mesmo aqueles que não são do direito. Eu acho que isso é fundamental, é o papel que a gente pode ter hoje, mas vejo que não é um papel exatamente proativo, mas é um papel de resistência. Urge pensar em que tipo de mundo a gente quer viver, que tipo de país a gente quer construir e que tipo de sociedade a gente vai deixar para aqueles que virão depois de nós.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: No volume 27 da revista Margem Esquerda, o senhor aponta a necessidade de se entender o racismo como uma relação social dotada de historicidade e materialidade. Nessa perspectiva, quais as implicações para a prática político social quando, ao contrário, se entende o racismo somente como um problema ético, uma categoria jurídica ou um dado psicológico?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Em meu próximo livro, *O que é Racismo Estrutural?* [lançado em julho de 2018], eu falo um pouco disso e digo que há, fundamentalmente, três visões ou concepções sobre o racismo. Primeiro, o que se nota é que todas reconhecem, de alguma maneira, a existência de uma desigualdade racial. O que essas três teorias tentam fazer é demonstrar como essa desigualdade surge, se reproduz e se articula. Então, quando você me fala dessa visão sobre o racismo, a primeira remete automaticamente à primeira concepção, que é a concepção liberal, ou o que eu chamo de individualista, do racismo. A concepção individualista trata o racismo como um fenômeno que acomete os indivíduos que não utilizam a sua racionalidade de maneira plena ou que são acometidos de uma patologia. Enfim, o racismo é sempre um elemento de desvirtuamento comportamental. Como você trata desvios de comportamento se a regra da sociedade é a racionalidade? Você tem que tratar com medicamento, internação ou então com punição, ou seja, o indivíduo é desviante de alguma maneira.

O problema de tratar o racismo como um problema moral, psicológico ou jurídico simplesmente, é que o racismo aparece como se fosse um problema meramente individual, diferentemente das outras duas correntes. A segunda concepção trata o racismo como institucional, o que também tem suas insuficiências, uma vez que considera que o racismo é resultado de um mau funcionamento das instituições na hora de formar o sujeito. Por exemplo: por que tem racismo na USP? Porque não tem ação afirmativa. Você põe ação afirmativa, daí aumenta a presença de negros (e é importante que tenha mesmo). Mas qual é o problema? O problema é que não acaba com o racismo. Porque o racismo, segundo a terceira visão, é estrutural. Ou seja, o racismo não é o mau funcionamento, não é um problema comportamental, o racismo é a normalidade, é o normal. A sociedade é racista porque em uma sociedade com a nossa história, que se sustenta em torno da desigualdade, o racismo funciona tanto como uma ideologia quanto como uma prática de naturalização da desigualdade. E é sobre elas que temos de agir. O que exige muito mais força e energia, ainda que, como repito, as ações afirmativas e também a coibição de atos racistas de natureza individual sejam fundamentais para salvar a vida das pessoas, para não deixar que as pessoas sofram no cotidiano de maneira geral e também tornar os ambientes mais plurais e democráticos. Mas aí estaríamos falando de diversidade. E eu não estou falando de diversidade, estou falando de igualdade. Promoção da igualdade. Isso significa dismantlar a normalidade do funcionamento da sociedade, que aceita a subalternidade de negros e negras como se fosse algo plenamente aceitável.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Continuando na esteira das ações afirmativas, qual a importância da adoção de cotas raciais na Universidade de São Paulo a partir deste ano (2018)? Por que, em sua opinião, a USP foi uma das últimas grandes universidades públicas do país a se engajar na implementação dessa política afirmativa?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** As cotas têm um papel muito importante, principalmente porque estamos tratando de uma universidade pública, a USP. A desigualdade, não só no Brasil, mas de maneira geral, se vale de um discurso de raça. O discurso racial tem uma importância absolutamente fundamental no processo de classificação dos seres humanos. Tal processo, dentro de uma economia como a nossa - que funciona e que se reproduz por conta do capitalismo -, deve, ao mesmo tempo, manter um discurso de igualdade formal (em que todos são

iguais e livres) e um discurso de desigualdade material (em que alguns terão tudo e outros não terão nada).

O racismo é o elemento legitimador de toda a forma de violência social, de desigualdade, de exploração e de todas as opressões que estão vinculadas à exploração. Então, vejo que, quando se tem ações afirmativas, você acaba de certa maneira colocando negras e negros num espaço social de privilégio muito importante, que no caso da USP é um bastião das elites paulistanas; é um bastião da importância de São Paulo em relação ao resto do país. A gente tem que se lembrar de uma coisa: isso está no manual do calouro da USP; ou seja, a USP foi constituída para que São Paulo pudesse formar as elites que iriam se contrapor ao governo de Getúlio Vargas; ou seja, a USP se constituiu contra o resto do Brasil, nós não podemos nos esquecer disso.

Dito isso, quando você coloca pessoas negras no meio desse espaço, a gente bagunça, a gente cria uma certa subversão na supremacia branca e em tudo o que São Paulo significa em termos de orgulho da desigualdade, nesta ideia de orgulho de ser bandeirante. Do ponto de vista simbólico - simbólico entendido também como a síntese do material - é muito importante termos as cotas raciais, fora as consequências individuais. Eu passei pela USP e sei o quanto isso muda a sua vida. Então que outras pessoas também possam experimentar isso.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: E o que está por trás do discurso, na sua opinião, de que cotas raciais são injustas, discriminatórias, anti-meritocráticas e que afrontam a igualdade entre todos e até mesmo promovem o racismo.**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Vou responder rápido: racismo.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Considerando o momento histórico pelo qual passamos no Brasil, em que parecemos estar em uma crise contínua, quais são as perspectivas que o senhor enxerga para os próximos anos? Continuaremos a lutar contra uma Hidra de Lerna? Qual é o papel do Judiciário nessa questão? Inicialmente, com a Constituição de 1988, apostava-se muito na aquisição de direitos sociais e na litigância do poder judiciário. O que mudou?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** O que mudou é que nós estamos agora no meio de uma crise, uma das crises do capitalismo. A Constituição é uma Constituição

que muitos vão dizer que é tardia, no sentido que ela tenta implantar as bases de um Estado democrático de direito, que, portanto, pensa de alguma maneira na igualdade substancial, na diminuição das desigualdades, mas em um momento em que se vive toda uma vaga neoliberal. Se a gente for pensar, os governos pós-Constituição - eu diria que todos, uns mais, outros menos -, tiveram como tarefa e, por isso foram eleitos, desmontar a Constituição. Com isso percebemos que a Constituição vem sendo desmontada desde os seus primórdios para fazer com que ela possa caber dentro de um figurino neoliberal. Então, o que nós estamos vivendo hoje, não podemos ver como uma crise ética, ou um problema que as pessoas perderam a consciência do justo. É um problema que está diretamente relacionado ao fato de que há um desacoplamento entre as exigências da reprodução do capital em termos mundiais e o modo em que boa parte do mundo e o Brasil em específico estabeleceram todo seu tecido regulatório, que tem como base o direito e a Constituição. Então, nós estamos sofrendo demais em relação a isso, e vejamos: as reformas que estão sendo levadas adiante e que estão sendo propostas, elas têm esse sentido. Ou seja, fazer com que o Brasil não tenha mais a possibilidade de ser um Estado de bem-estar social, se é que isso foi possível em algum momento. A gente tem que pensar que o Estado de bem-estar social é um fenômeno dos anos 1960/1970, que talvez não possa mais ser reproduzido.

Mas a grande questão é: o Brasil não terá mais sequer a base jurídica para promover algumas mudanças do judiciário, ainda que pontuais e que tivessem como lastro a legalidade. Então nós estamos em um processo contínuo. Eu acho que os acontecimentos dos últimos anos, que culminaram no *impeachment*, eles fundamentalmente se referem à maneira com que a crise se radicalizou. Não havia mais a possibilidade de um consenso. E me preocupa muito o que está acontecendo, por exemplo, no Rio de Janeiro, me preocupa muito o que está acontecendo em outros lugares do país porque, vejamos, olhando agora para as pontas: quando a crise se exacerbou a gente começou a ver todo um aumento de violência na ponta do sistema. E onde é a ponta? No sistema carcerário.

O que acontece no sistema carcerário, e também no "submundo", revela um pouco da impossibilidade do Estado brasileiro de lidar com os conflitos. Então, a discussão hoje vira uma discussão de segurança pública exatamente por isso, porque há, nitidamente, uma perda do controle, por exemplo, do crime organizado. Enfim, o Brasil está saindo de um estado pré-máfia para um estado de máfia. Isso está acontecendo porque cada vez mais o Brasil está abrindo mão de ser um Estado no sentido de que ele mantenha certo controle

de aspectos fundamentais da manutenção da vida social e política no país. Então estou muito preocupado.

O Estado se forma a partir tanto da possibilidade do uso de força legitimada pelo Direito, pelo Judiciário, mas se forma também pela capacidade de produzir certos consensos. A crise que estamos vivendo hoje está esfarelando a possibilidade de formação de certos consensos. Nós estamos nos tornando incapazes de dialogar dentro do espaço democrático. A tendência é que os conflitos raciais e os conflitos de classe cresçam nos próximos anos, se nada acontecer de diferente para modificar isso.

Agora, eu acredito que a gente está apostando demais na forma jurídica, e falo especificamente do processo eleitoral. Estamos apostando demais no processo eleitoral, achando que as eleições vão expurgar todo tipo de mal e que vão ser o bálsamo, que vão nos salvar ou nos liberar de tudo o que está acontecendo agora. Eu não acho que isso aconteça. Se a gente não ficar atento, a eleição pode ter um aspecto de legitimação de uma violência que vem cada vez mais ganhando força, inclusive nos setores populares. Então, eu não vejo outra saída que não seja fazer política. Precisamos retomar a noção de política na sua mais alta intensidade, senão nós vamos viver momentos ainda mais difíceis.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Considerando a dinâmica entre racismo, Direito e Estado, como o senhor entende a intervenção federal no Rio de Janeiro, cuja segurança pública é de competência do governo estadual e passa a ser gerido pelo governo federal, através de um interventor militar?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** É um governo sem força, que não tem legitimidade do ponto de vista político. Um governo acuado, em que seus principais atores estão com sérios problemas, inclusive de ordem penal, e precisam negociar, demonstrar algum tipo de força para estabelecer uma negociação posterior com o governo que virá. Ou seja, tem uma grande preocupação em não se ir para a cadeia. Até do ponto de vista de uma certa volatilidade do poder Judiciário.

A intervenção militar foi uma forma, também, – essa é a leitura que muitas pessoas estão fazendo – de demonstrar força, de dialogar com uma população que tem medo, ocupar o vazio de uma discussão mais qualificada que as esquerdas não fazem, que é sobre segurança pública. Lembrando que segurança pública também tem que ser uma coisa que é discutida do ponto

de vista teórico, filosófico, para podermos nos orientar. Segurança pública nada mais é do que uma forma ideológica, porque procura trabalhar com os medos que as pessoas têm, ou seja, a segurança pública é uma sensação, um sentimento que se materializa em instituições que protegem certos aspectos da sociedade. E quais são esses aspectos? Basicamente, a propriedade privada. Porque mesmo a vida, embora tenha um aspecto importante, é algo lateral se nós olharmos para as políticas de segurança pública. Desse modo, vejam, a segurança pública é também um sentimento e que, portanto, precisa criar certos mecanismos como, por exemplo, a guerra às drogas, que vão potencializando o medo da população. Então é preciso criar o problema para vender solução. E eu acho que isso é uma base de sustentação do governo. Esse governo de plantão percebeu que era isso que faltava, então criou-se uma dinâmica do medo e uma relação com os militares, o que é muito perigoso.

Isso já foi dito pelos próprios interventores, que o Rio de Janeiro é um laboratório para o que pode acontecer em outros lugares do Brasil. E vejam que coisa, quero ressaltar aqui a questão ideológica: assim como as pessoas no Rio de Janeiro estão se acostumando com soldados e tanques na sua paisagem, o grande problema dessa intervenção é que as pessoas no Brasil inteiro se acostumem com a presença de tanques e pessoas fardadas no seu cotidiano.

Para além das questões pontuais do governo que quer demonstrar sua força, disfarçar sua tibieza, a sua debilidade, sua falta de projeto; para além disso, nós temos uma espécie de negociação com as trevas, porque, como eu disse, o perigoso é que as pessoas normalizem o absurdo. E elas normalizam.

**HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Em seu livro *Sartre: Direito e Política* você cita que para Sartre o marxismo é “a única interpretação válida da história, porque ainda permanece a única abordagem concreta da realidade”, desse modo, à luz do marxismo, como podemos interpretar as determinações econômicas, políticas e formas de opressão dos últimos anos no Brasil?**

**SILVIO DE ALMEIDA:** Sartre diz que o marxismo é o horizonte filosófico do nosso tempo, a filosofia do nosso tempo. Sartre, quando diz isso, está querendo afirmar que a filosofia, o que nós chamamos de filosofia verdadeiramente, é aquilo que está diretamente relacionado ao processo de constituição da realidade, são os sentidos mais profundos que a racionalidade pode extrair das energias de constituição do real. Nesse ponto ele está muito influenciado



por Hegel. Mas o que ele quer dizer é que da modernidade para cá, houve poucos momentos na história do pensamento que se pode chamar de filosofia. Então Sartre tenta fazer uma classificação dos filósofos da modernidade – e vemos nesta classificação que ele subiu bastante o sarrafo para classificar o que é o filósofo. Ele diz que da modernidade para cá nós tivemos basicamente cinco filósofos: Descartes e Locke – que souberam ao mesmo tempo colher e fornecer a explicação para a formação da burguesia comercial; depois temos Kant e Hegel, que são autores que pensaram a formação da burguesia industrial; e por fim, temos Marx, que está fazendo a crítica dos momentos anteriores, e que mostra as contradições da sociedade burguesa.

Depois de passar pelos cinco, Sartre fala dos existencialistas. Ele fala do Kierkegaard, o qual se constituiu para falar contra Hegel. Sartre diz que perto de Hegel, Kierkegaard nem parece um filósofo, e sim um ideólogo. É polêmico o que ele diz. Mas a grande questão é o que Sartre diz sobre o marxismo. Ele diz que o marxismo, ao mesmo tempo, nos fornece explicações que mais diretamente nos colocam perto do funcionamento da totalidade social – com todas as suas contradições, com todas as suas várias interpretações – e nos aponta a possibilidade de alcançar um horizonte renovado. Em seguida, ele diz que toda tentativa de superar Marx acaba em um antimarxismo. É neste contexto que Sartre faz sua proposta de juntar o existencialismo e o marxismo, afirmando que o marxismo se perdeu no automatismo, em uma ortodoxia que acabou engessando o potencial crítico mais radical que o marxismo tinha. Então ele diz que é necessário voltar para o ato individual, para o ato concreto, pois o marxismo se idealizou, se tornou uma filosofia do idealismo, sendo, portanto, necessário apostar neste território encravado no coração do marxismo, que é o existencialismo. E completando, Sartre diz que o existencialismo iria se dissolver na medida em que o marxismo retornasse às suas origens.

Acho que hoje você tem toda uma série de autores, isso por conta da crise, que estão retornando a Marx e alguns autores que antes achávamos que estavam esquecidos. Tem muita gente hoje, no campo do direito que tem retomado algumas leituras fundamentais sobre o panorama brasileiro, que tem gerado uma série de discussões importantes resgatando pensadores como Althusser, Gramsci, Lukács, Pachukanis, pensadores que estavam absolutamente esquecidos ou quase esquecidos. Alguns exemplos são o professor Alysson Mascaro e seu grupo, o professor Márcio Naves, Celso Kashiura e Camilo Caldas, que estuda um autor importante chamado Joachim Hirsch, que na minha concepção é um dos maiores teóricos do Estado hoje. Então veja que o marxismo ele é ainda capaz de nos orientar a compreensão

de certos aspectos fundamentais do mundo hoje, as teorias da crise. Quem ler o livro três d'*O Capital* e ver o que está acontecendo hoje tem a impressão de que Marx estava vendo exatamente o que significa viver no mundo como a gente vive hoje. Então eu acho que é uma filosofia, um pensamento, uma teoria da história que ainda carrega um potencial muito grande enquanto, esse potencial de revelação das coisas do mundo, e também resgatando o que a filosofia tem, os dois elementos fundamentais, que é a tradição e a crítica, filosofia como tradição e filosofia como crítica, que ela fornece ainda explicações fundamentais para que nós possamos possuir as armas da crítica e quem sabe transformar a realidade.



# Dossiê: Gênero – presenças e representações





# A presença feminina na exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*

*Bruna Fernanda Vieira Silva*

## **Resumo**

Este artigo analisa a presença de artistas mulheres na exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*, a segunda parte da mostra de longa duração do acervo do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC USP), a partir das teorias feministas de arte, pensando tanto na representatividade de artistas mulheres na exposição quanto na questão do gênero dentro do MAC USP como um todo.

**Palavras-chave:** Artes – Gênero – Feminino – MAC USP – Artes visuais – Representatividade.

## I. Introdução

A presença de artistas mulheres em museus e galerias é extremamente deficitária por todo o mundo, como diversos levantamentos e trabalhos insistem em denunciar<sup>1</sup>. Mesmo ocupando grandes porcentagens nas escolas e faculdades de arte, as mulheres artistas ainda estão em minoria nos acervos dos museus, e o número cai ainda mais quando se trata de obras em exposição. Essa ausência produziu importantes questionamentos e mudanças nos eventos de arte, suscitando um debate que reverberou em exposições e salões que tratam especificamente desse tema. Porém, essa realidade permanece ainda hoje, com avanços e retrocessos que variam muito de acordo com o lugar do mundo em que essas mulheres vivem e as instituições às quais estão vinculadas.

Esse tipo de questionamento acerca da presença feminina nas instituições de arte foi muito fomentado pelos trabalhos do grupo estadunidense *Guerrilla Girls*<sup>2</sup>, que desde 1985 produz campanhas e ações em que denuncia essa presença deficitária de artistas mulheres dentro dos museus, em oposição ao grande número de nus femininos. O grupo denunciou ainda outras discrepâncias de gênero e raça por meio de ações em museus norte-americanos e posteriormente em instituições do mundo todo. Desta forma, a crítica às instituições que detêm o poder no mundo da arte se consolidou pelo viés feminista, que, enquanto teoria, já pensava na arte e na história da arte como objeto desde os anos 1970, juntamente com o movimento feminista em países anglo-americanos nesse mesmo período (TVARDOVSKAS, 2015).

É a partir desse cenário que analiso a exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-2000*, mostra que pretende apresentar as obras mais significativas do acervo do Museu de Arte Contemporânea (MAC) da Universidade de São Paulo (USP). Nela o visitante pode percorrer os últimos cem anos da história da arte de acordo com a curadoria das docentes Ana Magalhães, Helouise Costa e Carmen Aranha (todas curadoras do MAC USP), a partir de conjuntos definidos pelas principais escolas e movimentos artísticos desse período, dando destaque às suas crises e rupturas (BRANDÃO, 2016). A mostra, que começou em setembro de 2016, está dividida em dois andares e tem a previsão de permanecer aberta à visitação por cinco anos. O 7º andar do museu cedia as obras que correspondem à primeira metade do século XX e o 6º andar abriga as obras da segunda metade do século XX. Essa divisão não é estrita-

---

1 Sobre o tema, cf. Barbosa (2003), Pollock (1988) e Fonseca (2013).

2 Sobre *Guerrilla Girls*: <<http://www.guerrillagirls.com/>>.

mente cronológica, ela corresponde principalmente a uma divisão entre as categorias de arte moderna e arte contemporânea<sup>3</sup>. Por esse motivo, focarei a análise na segunda parte da exposição, denominada *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*, a fim de melhor delinear as particularidades da arte contemporânea nesse contexto. Ainda assim, não deixarei de pensar no projeto da exposição como um todo, assim como seu papel dentro da história e funcionalidade do MAC USP.

## II. A presença feminina na exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*

A exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-2000* foi pensada depois de uma série de mostras que trabalharam com as principais obras do acervo do MAC USP, sendo a primeira planejada para permanecer acessível em longo prazo.

O Museu de Arte Contemporânea foi criado em 1963 quando a Universidade de São Paulo recebeu o acervo do antigo [Museu de Arte Moderna] MAM de São Paulo, formado pelas coleções do casal de mecenas Yolanda Penteadó e Ciccillo Matarazzo, pelas coleções de obras adquiridas ou recebidas em doação durante a vigência do antigo MAM e pelos prêmios das Bienais de São Paulo, até 1961<sup>4</sup>.

Desta forma, o museu possui um importante acervo com obras de arte caracterizadas modernas, como, por exemplo, de Amadeo Mondigliani, Pablo Picasso, Joan Miró, Wassily Kandinsky, Tarsila do Amaral, Anita Malfatti, Emiliano Di Cavalcanti, entre outros. Em decorrência da grande importância desse acervo, o MAC USP procura expor constantemente essas obras, como a primeira parte da exposição, *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-1950*, mostra.

Essa exposição, localizada no 7º andar do museu, traz obras de Tarsila do Amaral, Anita Malfatti, Lygia Clark e Lygia Pape e mais 16 obras de artistas mulheres de um total de 103 peças expostas, sendo três obras de Tarsila do

---

3 Fato explicado pelas curadoras Ana Magalhães e Carmen Aranha durante encontro de formação dos bolsistas da Divisão Técnico-Científica de Educação e Arte do MAC USP Ibirapuera em agosto de 2016.

4 Disponível em: <<https://bit.ly/1zJuppO>>. Acesso em: 14 dez. 2016.



Amaral, incluindo uma série de nove gravuras da artista. De acordo com Júlia Ayerbe (2016), é possível ver um desnível no número de homens e mulheres entre os grandes nomes da história da arte no Brasil, comprovado pela importância de artistas modernas e contemporâneas como Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, Maria Martins, Lygia Clark, Lygia Pape, Mira Schendel, Beatriz Milhazes e Adriana Varejão. A autora reitera, no entanto, que essa particularidade da arte brasileira não implica a existência de uma igualdade de gêneros neste campo, e salienta a necessidade da questão ser mais bem aprofundada entre as pensadoras nacionais a fim de compreender o motivo desta não ter sido formulada anteriormente. Por esse motivo, não aprofundarei a análise nessa primeira parte da exposição<sup>5</sup>.

Chamo atenção aqui, entretanto, para a escolha curatorial que se atém aos nomes consagrados pela historiografia da arte brasileira. Porém, a presença feminina corresponde ainda a menos de 20% do total de obras expostas. Ademais, apesar da importância das artistas mulheres no modernismo brasileiro, é possível afirmar que nenhuma delas tem um compromisso ou uma produção considerada, por elas ou por outros, como feminista, ou mesmo em que o gênero pese como característica estruturante da produção, o que pode lançar luz sobre a motivação para essa importância atribuída a tais obras.

Mais recente que a referida exposição de longa duração, o MAC USP inaugurou a sala *A instauração do moderno*, pensada como um recorte complementar à referida *Visões da arte*, em que é apresentado o processo de estabelecimento da arte moderna no Brasil por meio de obras importantes deixadas de fora da seleção curatorial. Das 23 obras expostas, apenas três são de artistas mulheres, correspondendo a 13% do total de obras na exposição. Dessas três, duas são esculturas de Maria Martins e a outra, um quadro da artista suíça Sophie Taeuber-Arp. As três obras tangenciam a produção artística modernista feita por mulheres neste período na Europa, e que por muito tempo foi ignorada pela história da arte tradicional. Porém, esta aproximação não é estimulada pela curadoria, tornando-se possível apenas para quem já possui um conhecimento anterior sobre arte e artistas mulheres. Para mais, a presença destas obras continua a ser deficitária em relação a toda a exposição.

Outro ponto relevante na configuração das exposições em vigor no MAC USP é que todas as atuais mostras individuais são de artistas homens. *Samson Flexor: traçados e abstrações*, *Fyodor Pavlov-Andreevich: monumentos temporários* e *Hugo França:*

---

5 Para saber mais sobre o caso das mulheres no modernismo brasileiro, ver Simioni (2017).

um tronco para Exu — elas variam no espaço temporal em que seus artistas estão inseridos, mas todos são artistas contemporâneos, homens e brancos<sup>6</sup>.

Esse fato vai de encontro à produção crítica da história da arte chamada feminista, que aponta a ausência de artistas mulheres nos cânones da história da arte, assim como seus lugares específicos dentro das instituições da arte e as relações de poder na história da arte. Linda Nochlin, com o texto *Why have there been no great women artists?* (1971), inaugura a problemática da ocultação das artistas mulheres na história da arte, apontando para a necessidade de se repensar as questões acerca desse tema. Outras autoras, como Susan Blas Brunel, no trabalho *Trabajadoras del arte y economía de cuidados: una valoración desde la experiencia personal* (2013), pensam no papel que as mulheres executam dentro das instituições de arte e como isso também está inserido numa perspectiva regida por uma hierarquia de gêneros. Tudo isso tem representação dentro do MAC USP, e é perpetuado com o apagamento da presença de mulheres nas exposições que o museu produz e cedia.

No entanto, esse é um fato no mínimo controverso, pois o MAC USP é uma instituição um tanto diferenciada de outras, principalmente no cenário latino-americano, já que é um dos poucos museus que sediaram exposições que tratam da questão da mulher na história da arte. Em 1996, o MAC USP apresentou a exposição *Mulheres artistas no acervo do MAC*, com 95 obras de mulheres, como Tarsila do Amaral, Mira Schendel e Tomie Ohtake, e cuja montagem aponta uma intenção da instituição de resgatar obras esquecidas (TVARDOVSKAS, 2015). Mais recentemente, Lisbeth Rebollo Gonçalves e Claudia Fazzolari foram as responsáveis por três exposições que contemplavam artistas latino-americanas, muitas delas que trabalham com a temática feminista, denominadas *Mulheres artistas: olhares contemporâneos*, de 2007, *Mulheres artistas, relatos culturais*, de 2008, e *Corpos estranhos*, de 2009 (TVARDOVSKAS, 2015).

Outro ponto que diferencia o MAC USP das demais instituições é que a maior parte do corpo docente do museu, responsável pela Divisão de Pesquisa: Teoria e Crítica da Arte, de onde saem as curadorias das exposições, é com-

---

6 Na primeira versão deste trabalho, produzida em dezembro de 2016, estavam em exposição as mostras *Rafael França: entre mídias*, *Samson Flexor: traçados e abstrações*, *Júlio Plaza: indústria poética*, *Gustavo Von Ha: inventário; arte outra*, *Alex Flemming: retrospectiva* e *Goeldi\Jardim: a gravura e o compasso*, o que quantitativamente corroborava ainda mais a argumentação. Porém, mesmo com a diminuição atual do número de exposições individuais, elas continuam a seguir o perfil aqui exposto. Complemento também que das três exposições citadas, a primeira permanecerá em cartaz até dezembro de 2018, enquanto as outras foram finalizadas em agosto de 2017 (fonte: <<http://www.mac.usp.br/mac/conteudo/exp/atuais/masterpager.asp>> Acesso em: 18 set. 2018).

posta por mulheres. Atualmente, são vinculadas a esta divisão do MAC USP as professoras Helouise Costa, Cristina Freire, Ana Magalhães e o professor Edson Leite, sendo a primeira responsável pela chefia da divisão. Susana Blas Brunel (2013) afirma que existem apenas 22% de mulheres dirigindo museus, em oposição à porcentagem daquelas que ocupam postos de conservação, chefia e coordenação de exposições temporárias, que é de 81% nos museus do mundo. Em consonância com esta crítica, a diretoria do MAC USP é ocupada por um homem, Carlos Roberto Ferreira Brandão, enquanto a função de vice-diretora é designada a uma mulher, Katia Canton (que também é a curadora da exposição *A casa*, que ficou em cartaz no museu até 9 de setembro de 2018). Além disso, a Divisão Técnico-Científica do Acervo é chefiada por Paulo Roberto Amaral Barbosa, enquanto todos os outros cargos de restauro são ocupados por mulheres, salvo nos cargos técnicos. Apenas a Divisão Técnico-Científica de Educação e Arte, Projetos Especiais e Produção de Exposições e o Serviço de Biblioteca e Documentação são chefiadas por mulheres. A esse respeito, Susana Blas Brunel explica que:

Si un departamento tiene que elegir entre dos candidatos (hombre y mujer) de curriculum similar para ocupar la dirección y la subdirección/coordenación, es muy probable que se elija al hombre para dirigir y a la mujer para coordinar, no tanto por los meritos del hombre, sino por su incapacidad o negativa para desempeñar el segundo puesto. Mientras la mujer podría servir por capacidades, entrega y talento para ambas funciones, el hombre 'o no sabe coordinar/organizar' o no está dispuesto a hacerlo (2013, p. 43).

O que nos faz pensar na situação do MAC USP, onde a maioria (se não todas) das curadorias atuais são feitas por mulheres, porém são os homens que respondem pelos cargos de maior prestígio e hierarquia. A lógica permanece e, a despeito do espaço que essas mulheres curadoras poderiam articular em continuidade ao trabalho que pensa as questões de gênero no acervo do museu já desenvolvido nos anos 1990 e primeira década dos anos 2000, essas profissionais continuam a reproduzir o apagamento da presença feminina dentro das obras “mais expressivas do riquíssimo acervo que o Museu abriga” (BRANDÃO, 2016).

É possível afirmar isso ao observar a porcentagem de obras feitas por artistas homens e artistas mulheres em *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-2000*, mais especificamente em *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*. Das 43 obras expostas, apenas 12 são feitas por artistas mulheres, correspondendo a uma porcentagem de 27,9% do total. Entre o total de obras, quatro são

séries artísticas e duas delas são de autoria feminina. Das 12 obras de artistas mulheres, três são da artista Regina Silveira – e, ainda é importante ressaltar, as nove artistas que têm seus trabalhos expostos nessa exposição são brancas<sup>7</sup>.

A exposição está dividida em seis salas, projetadas pela curadoria ainda sob a ideia de balizas cronológicas que não são rígidas, mas orientam o público pelo percurso. O espaço expositivo possui ainda duas entradas, uma numa das laterais do espaço e outra na sala central da exposição; usarei como referência a entrada da lateral, pois ela possibilita um percurso linear e ainda orientado pelo sentido cronológico proposto pela curadoria. Desta forma, a primeira sala da exposição corresponde à seção denominada *Figurações*, cujo texto de apoio foi produzido por Helouise Costa (2016) e fala da ruptura com a anterior abstração (penúltima seção do 7º andar da exposição, *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-1950*) que tomou conta do mundo da arte, no campo internacional e nacional. Nesta sala, existe apenas uma obra de autoria feminina: *Inês*, da artista suíça naturalizada brasileira Claudia Andujar, que a produziu no mesmo período referido por Helouise Costa nesta seção expositiva. Ela traz duas fotografias de um mesmo rosto feminino em uma expressão melancólica.

A segunda sala corresponde à seção *Arte Política*, cujo texto também é assinado por Helouise Costa (2016). A ideia é o ano de 1968 como marco de contestação política internacional que também influenciou a arte conceitual, em que os artistas questionam as relações de poder, o governo, a mídia e as instituições, fomentando a utilização de novas mídias como suporte artístico. Esta é a seção com maior presença de artistas mulheres, num total de cinco obras, incluindo duas séries, uma com três telas de Cybèle Varela e outra com 15 telas de Regina Silveira – esta última, inclusive, destaca-se no espaço expositivo, pois preenche praticamente toda a parede do corredor central da exposição e se apresenta como um ícone da ideia de arte e política que a seção quer evocar. A série de Cybèle Varela é talvez a mais fecunda para pensar o gênero entre as obras expostas: denominada *De tudo aquilo que pode ser I, II e III*, ela traz a mesma cena de uma rua com três figuras femininas fragmentadas, e em cada tela um “pedaço” das figuras está num lugar diferente, criando assim imagens como uma freira de saia curta ou sem a parte inferior do corpo; ela pode então ser compreendida como um jogo com as possibilidades de ser e existir dessas figuras femininas, e, ao ser contextualizada nesse período histórico em que

---

7 A questão racial nas instituições de arte merece um aprofundamento que não caberá nestas páginas. Por isso, deixo a referência de Barros (2016), um texto que oferece um panorama interessante sobre o assunto.

foi produzida e referenciada por Helouise Costa, localiza-se num período de marcante opressão sobre o modo como as mulheres deveriam ser, colocando em foco, portanto, uma singularidade da existência feminina. Vale lembrar, no entanto, que essa é apenas uma interpretação, que não pode ser confirmada, pois, como já foi citado, as artistas aqui presentes não possuem nenhum compromisso com uma problemática de gênero. Entretanto, nota-se com isso que a representação do gênero não é um tema tocado pela curadoria.

Além desta série, Regina Silveira tem exposta uma pequena coleção de quatro vídeos feitos por ela entre 1977 e 1978, ao lado da obra de vídeo da artista Analívia Cordeiro, na posição de destaque que a curadoria dá às obras em vídeo. É importante notar que estas são as únicas duas obras de videoarte, o que sugere uma representatividade interessante, já que videoarte é uma linguagem muito relevante dentro do campo artístico contemporâneo. Além dessas obras, também está presente o objeto *Poço*, de Amelia Toledo. É possível estabelecer relações entre as obras desta sala a partir dos pontos aqui expostos, mas esse é um exercício individual, não algo exposto ou estimulado pela curadoria.

A seção seguinte, a praça central do espaço expositivo, é dedicada ao MAC USP como projeto museológico, e assim retrata os projetos arquitetônicos de Paulo Mendes da Rocha para abrigar o Museu de Arte Contemporânea da USP. Aqui, apenas uma obra de autoria feminina está exposta, o quadro da artista húngara naturalizada brasileira Yolanda Mohalyi.

A sala seguinte corresponde ao texto *Arte como ideia*, de Carmem Aranha (2016), e nela há uma obra que também traz uma figuração feminina, um rosto em sequência e um busto feminino nu de costas, que se projeta e ocupa quase toda a parede frontal no sentido que estou seguindo, mas dessa vez a autoria é do artista japonês Kozo Mio. Esta sala traz ainda um objeto de Mira Schendel, que talvez seja a artista contemporânea mais reconhecida entre os nomes escolhidos para compor a exposição, e uma fotografia de Regina Vater.

A penúltima e a última salas correspondem à seção que o texto *Por uma arte global: a arte contemporânea na virada do século XXI*, por Ana Magalhães (2016), acompanha. A ideia é contrapor o retorno à pintura, chamado de neoexpressionismo, ao cenário global, que se transforma politicamente e vê a popularização da internet, e a associação disso à reformulação do conceito de autoria dentro da arte. A última sala é toda composta por serigrafias de Robert Rauschenberg, mas a penúltima sala traz pinturas de Carmela Gross e Regina Silveira.

Assim, pode-se observar que em todas as seções da exposição pelo menos uma obra de artistas mulheres está presente, o que é um déficit expressivo diante da presença de mulheres na produção artística contemporânea. Todas as artistas

que têm obras expostas ou são brasileiras ou produziram em algum momento no Brasil, e todas elas, como é esperado, são mulheres brancas. Também é possível afirmar que nenhuma delas trabalha com temáticas de sexualidade em suas obras, o que aponta para outras ausências dentro da *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*. Com este apontamento não quero dizer que todas as temáticas e representações devem estar presentes em todas as exposições de arte, mas apenas chamo atenção para o fato de uma exposição que se pretende panorâmica, que pretende expor as mais importantes obras de um acervo riquíssimo como é o do MAC USP, negligencia obras que retratem outras realidades que não as exaustivamente tratadas, construídas e reproduzidas pela academia de arte tradicional brasileira, como, por exemplo, a relação da arte conceitual e política, principalmente em países latino-americanos durante os regimes ditatoriais, as relações da arte com a tecnologia etc. Durante o período retratado pela exposição, diversos outros movimentos de arte existiram no Brasil e no mundo e têm obras que pertencem ao acervo do museu, mas continuam a ser ignorados pelo academicismo, e isso salta aos olhos na exposição de uma instituição acadêmica como o MAC USP.

### III. Conclusão

A exposição *Visões da arte no acervo do MAC USP 1900-2000* figura-se como mais uma das milhares de exposições acadêmicas que apagam a representatividade de artistas mulheres em todo o mundo. A segunda parte da exposição, intitulada *Visões da arte no acervo do MAC USP 1950-2000*, explicita ainda mais essa situação, pois privilegia obras contemporâneas de artistas homens em detrimento das obras de mulheres, e essas ainda em detrimento de obras de artistas mulheres que tenham uma relação com a temática do feminismo ou algo que não seja acadêmico, como a história das exposições montadas pelo próprio MAC USP comprova que a instituição possui<sup>8</sup>.

Este fato preocupa quando pensamos que o MAC USP, como museu universitário, deveria ser um espaço de maior renovação tanto das produções artísticas quanto dos discursos de teoria e crítica de arte, mas continua a reproduzir as ideias de um campo tradicionalista que foi erigido sob um ponto de vista masculino e heteronormativo. Isso também vai de encontro à ideia de irregularidade de percurso das grandes instituições museológicas desde o recrudescimento da crítica de arte feminista a partir dos anos 1970,

---

<sup>8</sup> Sobre as relações de gênero na seleção curatorial, ver mais em Silva e Silva (2014).

pois revela os altos e baixos quanto a esse tipo de abertura teórica dentro da hierarquia do museu. O mais alarmente, porém, é que na atual situação do museu as responsáveis pelo projeto que resultou na exposição aqui tratada são acadêmicas que, mesmo tendo contato com a teoria crítica feminista, continuam mantendo o mesmo padrão patriarcal na organização de exposições de obras de arte nos museus, isto é, continuam mantendo uma seleção curatorial na qual privilegiam obras e criações de autoria masculina, sobrepondo-as aos trabalhos significativos de muitas mulheres.

Se pensarmos que o apagamento da presença feminina nos grandes museus de arte contemporânea é resultado de toda uma articulação do circuito artístico mercadológico, advinda da construção sexista da disciplina história da arte e da sua criação de cânones, é apenas uma articulação entre todos os personagens desse mercado que possibilitaria uma igualdade entre gênero, raças e classes. Rui Pedro Fonseca (2013) afirma que só um equilíbrio entre exposição e consagração de artistas homens e mulheres, mediante a implementação de políticas focadas na igualdade de gênero, aumentará as possibilidades de desenvolver as carreiras artísticas das mulheres, o que aumentará o ensino de consagração destas artistas, e nisto é indispensável a mobilização de agentes artísticos que tenham interesse em aumentar a visibilidade e garantir o devido valor as mulheres (FONSECA, 2013). Este, porém, não parece ser o caso dentro do atual MAC USP, que tanto não expõe quanto ignora a existência dessas relações sexualizadas no campo artístico.

Neste sentido, concordo com a autora Rocio de La Villa Ardura (2013), que afirma que um museu que preze por sua excelência educativa deve dispor de ferramentas pedagógicas simples que evidenciem as construções de gênero dentro da história da arte. Portanto, a única forma de amenizar esse tipo de apagamento deliberado é pelo serviço educativo do museu, que permitiria uma construção de significados que vá além do que o proposto pela curadoria. O serviço educativo do MAC USP, como é de se esperar, não tem essa pauta como prioridade, mas urge novas tentativas de suprir essa necessidade urgente.

## Referências

- ARANHA, C. S. G. *Arte como ideia*. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2vByCtR>>. Acesso em: 14 dez. 2016.
- AYERBE, J. Por que este texto nunca foi traduzido? Por que no Brasil os grandes artistas são mulheres? In: NOCHLIN, L. *Por que não houve grandes mulheres artistas?* São Paulo: Aurora, 2016. p. 26-27.

- BARBOSA, A. M. Arte no Brasil: várias minorias. *Gênero*, Niterói, v. 3, n. 2, p. 129-136, 2003.
- BARROS, J. Artistas e instituições: é preciso colorir para enxergar. *O Menelick* 2<sup>o</sup> ato, out. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2AYFtHQ>>. Acesso em: 20 jul. 2017.
- BLAS BRUNEL, S. Trabajadoras del arte y economía de cuidados: una valoración desde la experiencia personal. *Investigaciones Feministas*, Madrid, v. 4, p. 39-47, 2013.
- BRANDÃO, C. A. F. *Visões da Arte no Acervo do MAC USP 1900-2000*. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2nIWtR>>. Acesso em: 14 dez. 2016.
- COSTA, H. *Arte política*. 2016a. Disponível em <https://bit.ly/2nwr6y>>. Acesso em: 14 dez. 2016.
- \_\_\_\_\_. *Figurações*. 2016b. Disponível em: <<https://bit.ly/2Mkj645>>. 2016. Acesso em: 14 dez. 2016.
- DE LA VILLA ARDURA, R. Crítica de arte desde la perspectiva de género. *Investigaciones Feministas*, Madrid, v. 4, p. 10-23, 2013.
- FONSECA, R. P. Carreira, arte feminista e mecenato: uma abordagem à dimensão econômica do circuito artístico principal sob uma perspectiva de género. *Sociologia*, v. 26, p. 113-137, 2013.
- MAGALHÃES, A. *Por uma arte global: a arte contemporânea na virada do século XXI*. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2OqXyQU>>. Acesso em: 14 dez. 2016.
- NOCHLIN, L. Why have there been no great women artists?. *Women, Art and Power and Other Essays*, New York, Westview Press, p.147-158, 1988.
- POLLOCK, G. *Vision and difference: feminity, feminism, and histories of art*. London: Routledge, 1988.
- SILVA, R. C.; SILVA, U. R. Memória e poder: mulheres artistas nas exposições museológicas no Brasil e em Portugal. *Confluências Culturais*, Joinville, v. 3, n. 1, p. 57-68, 2014.
- SIMIONI, A. P. C. Anita Malfatti: do centro às margens... uma revisão necessária. *Moderno Extra*, São Paulo, v. 9, n. 6, p. 11-24, 2017.
- TVARDOVSKAS, L. S. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015.







# Belas, recatadas e loucas: mulheres no Manicômio Judiciário de São Paulo

*Brunno Henrique Moura e Mariana Soares Popperl*

## Resumo

A partir da análise dos doze prontuários das internas do Manicômio do Juquery, em São Paulo, o artigo tem por objetivo discutir o uso desta tipologia documental como fonte para o estudo da História de Gênero, levando em consideração a relação entre o desenvolvimento da Psiquiatria e o sexo feminino nas três primeiras décadas do século XX. Além disso, é importante ressaltar que esse conhecimento médico foi um instrumento importante para as políticas de controle social na Primeira República, que tinham por objetivo normatizar e disciplinar os indivíduos e seus comportamentos. Assim, as mulheres tornaram-se os principais alvos dos psiquiatras devido à especificidade atribuída à sua natureza diante da loucura, o que possibilitou o desenvolvimento de práticas intervencionistas que controlavam os corpos considerados desviantes e, no caso deste estudo, o corpo feminino.

**Palavras chaves:** Gênero – Loucura – Manicômio Judiciário – Mulheres – Psiquiatria.

## I. Introdução

O grupo PET-História (Programa de Educação Tutorial)<sup>1</sup> da Universidade Federal de São Paulo desenvolveu, entre os anos de 2014 e 2015, o levantamento do acervo do Manicômio Judiciário do Estado de São Paulo (oficialmente chamado Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Professor André Teixeira Lima) – localizado no município Franco da Rocha (Grande São Paulo) – com o objetivo de elaborar um instrumento de pesquisa referente a essa documentação a partir da confecção de uma planilha<sup>2</sup>. Para a realização desse projeto, foi estabelecida uma parceria com o Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP), que é responsável pela custódia do acervo. Para a elaboração dos estudos, o PET-História estabeleceu o recorte temporal da abertura do Hospital Psiquiátrico do Juquery, em 1898, até o ano de 1930, cobrindo a chamada Primeira República, devido a extensão documental<sup>3</sup>.

É importante ressaltar aqui que o presente trabalho é uma das possíveis abordagens a partir do acervo dos prontuários analisados. O grupo PET-História também desenvolveu outros trabalhos com diferentes eixos temáticos a partir desta tipologia documental, como, o uso das cartas anexadas aos prontuários, a análise dos diagnósticos dos internos, etc. Portanto, neste artigo a temática em questão concerne especificamente às internas do Manicômio Judiciário a fim de compreender a relação entre o desenvolvimento da Psiquiatria e o sexo feminino durante o século XX, salientando também que a ideia de inferioridade atribuída ao sexo feminino não ocorreu de forma imparcial, mas imbuída de elementos sociais, políticos e culturais da sociedade da época.

A documentação trabalhada está inserida em um contexto marcado por grandes mudanças nos âmbitos social e político. A abolição da escravidão, a proclamação da República, a imigração europeia e o processo de industrialização e urbanização marcaram o período de produção dessas fontes. Dentre as

---

1 O PET é um programa do Ministério da Educação que envolve atividades de ensino, pesquisa e extensão. Vinculado ao Departamento de História da EFLCH/Universidade Federal de São Paulo, o grupo PET-HISTÓRIA UNIFESP foi criado em 2009. A realização dessas atividades esteve sob a tutoria dos seguintes professores: Prof. Dr. Denilson Botelho; Prof. Dr. Jaime Rodrigues; Prof. Dr. Marcia Eckert.

2 Sobre a pesquisa, cf. RODRIGUES, MIRANDA e; BOTELHO(2016).

3 No subtítulo *As mulheres dentro do Juquery: uma breve análise dos prontuários* abordaremos com maior ênfase os prontuários, especialmente aqueles que se referem ao sexo feminino.

diversas mudanças que ocorreram na consolidação da República, é importante destacar que, para este estudo, as políticas públicas voltadas ao controle social e a higienização, como, o controle de indivíduos desviantes e alienados a partir de espaços segregacionistas.

Além do problema da chamada desordem social, ainda era necessária a criação de espaços destinados ao tratamento dos doentes mentais, pois estes eram direcionados a instituições como a Santa Casa de Misericórdia e a Casa de Correção, o que prejudicava a administração do hospital e da cadeia devido à superlotação e à convivência entre os desatinados e os lúcidos (CUNHA, 1986, p. 58). Diante da ausência de um espaço público destinado exclusivamente aos doentes mentais, surgem, na década de 1850, duas importantes instituições psiquiátricas: o Hospício D. Pedro II, no Rio de Janeiro, e o Asilo Provisório de Alienados da Cidade de São Paulo.

Nesse contexto de surgimento das instituições psiquiátricas, o médico Francisco Franco da Rocha iniciava a sua carreira médica no Asilo de São Paulo e ganhava notoriedade na área da Psiquiatria brasileira. Em 1898, com o apoio do Governo do Estado de São Paulo, conseguiu inaugurar o Hospital Psiquiátrico do Juquery no qual, em 1927<sup>4</sup>, deu-se a criação do Manicômio Judiciário, para onde eram destinados os indivíduos que haviam cometido algum crime e apresentavam perturbações mentais (CUNHA, 1986, p. 85).

## II. A especificidade feminina diante da loucura

Em decorrência dos eventos ocorridos nas últimas décadas do século XIX, Magali Engel afirma que:

[...] a ampliação e a complexificação dos espaços urbanos, a Proclamação da República, entre outros aspectos, sinalizavam o advento de um novo tempo. Impunham, de acordo com as expectativas e interesses dominantes, a formulação e a execução de novas estratégias de disciplinarização e de repressão dos corpos e mentes sedimentados, por exemplo, sobre uma nova ética do trabalho e sobre novos padrões de moralidade para os comportamentos afetivos, sexuais e sociais (2000, p. 322).

---

4 A data em questão representa apenas a criação de um novo espaço físico no Juquery, pois no próprio acervo do Manicômio encontram-se prontuários anteriores a esse período.

A partir dessas mudanças “consolidava-se o processo de medicalização da loucura, transformando-a em doença mental, em objeto exclusivo de um saber e de uma prática especializados, monopolizados pelo alienista” (ENGEL, 2000, p. 322). É possível observar que muitas experiências psiquiátricas atingiram certos indivíduos em detrimento de outros e algumas doenças despertaram um maior interesse médico, o que possibilitou o diálogo com outras especialidades da Medicina (ENGEL, 2000, p. 323). No caso do Brasil, por exemplo, devido às teorias organicistas para fundamentar a explicação dos distúrbios mentais, alguns procedimentos terapêuticos foram aplicados nos internos do Juquery, como a Malarioterapia e a Eletroconvulsoterapia. Segundo Gustavo Tarelou (2011), esses procedimentos foram introduzidos na instituição com a entrada do médico Antonio Carlos Pacheco e Silva, dando continuidade ao trabalho desenvolvido durante duas décadas pelo médico Francisco da Rocha.

Tais práticas médicas corroboraram, posteriormente, a ideia que vinha se desenvolvendo acerca da inferioridade física e mental das mulheres a partir das investigações científicas sobre o corpo feminino e pelo argumento da determinação natural. Neste período, conforme a historiadora Ana Paula Vosne Martins<sup>5</sup>, encontra-se um lugar exclusivo às mulheres: a maternidade.

Esse discurso ganha o reconhecimento na sociedade, que o corrobora, exigindo das mulheres o cumprimento do que naturalmente esperava-se delas: casar-se, tornarem-se mães e cuidarem de seu marido e filhos. Opor-se a estas funções significava ir contra a própria natureza, sendo a saúde física e mental das mulheres determinante para a execução dessas funções e o estado de “normalidade” que ela atestava. Essa “destinação” feminina é contraposta com a realidade da parcela de mulheres pobres da população que precisava trabalhar. Criam-se, desta forma, outros discursos opressivos a essas mulheres.

A partir desse contexto social, a construção psiquiátrica de uma íntima associação entre a fisiologia feminina e as perturbações mentais foi sustentada a partir dos estudos de anatomofisiologia. Os especialistas chegaram à conclusão de que as relações entre os órgãos sexuais e o cérebro estavam estabelecidas através da rede nervosa do corpo; portanto, qualquer estímulo sexual, mesmo que fraco e/ou contínuo, poderia refletir sobre o cérebro. Estas considerações foram compartilhadas entre muitas especialidades médicas, principalmente entre a Ginecologia e Psiquiatria (MARTINS, 2010, p. 25).

---

5 Ver mais em Ana Paula Vosne Martins (2010).

No contexto de descobertas acerca da natureza feminina e de sua sexualidade, observa-se uma linha tênue que separava a fisiologia da patologia, levando à conclusão de que, mesmo em estado de normalidade, o corpo feminino é doente. Estas considerações, a partir do início do século XX, fizeram os especialistas concluírem que alguns fenômenos fisiológicos exerciam uma ordem maior sobre a vontade das mulheres. Assim, o sexo era responsável pelas maiores transformações no corpo e no estado mental das mulheres e, portanto, a sexualidade se converteria no grande temor dos psiquiatras e ginecologistas (MARTINS, 2010, p. 27).

Com o objetivo de inibir o desejo sexual feminino, as mulheres foram submetidas a procedimentos terapêuticos, por exemplo, a extirpação do clitoris e a introdução de gelo, que tinham por objetivo erradicar as perturbações mentais. Mesmo que em alguns casos estas práticas não resultassem na eliminação ou cura das patologias, segundo Engel (2000, p.336), esta era a única forma viável para que a paciente retornasse a exercer o seu papel social. Além das práticas cirúrgicas, os fenômenos fisiológicos do corpo feminino – a menstruação, o parto e o pós-parto – foram considerados momentos propícios às manifestações das perturbações mentais.

Vale ressaltar que na primeira metade do século XX os ideais eugênicos ganhavam notoriedade com a fundação da Liga Paulista de Higiene Mental em 1926. Um dos integrantes em destaque era o próprio médico Pacheco e Silva, o qual assumiu a direção do Juquery em 1923. A partir das publicações dos *Arquivos Paulistas de Higiene Mental*, a Liga Paulista delimitou o seu objetivo: a educação eugênica da população como uma via de reduzir os doentes mentais entre a população paulista.

Afirmava-se que quem chegasse em solo paulista, logo constataria as particularidades da história do Estado, corporificadas em seus habitantes, em suas cidades e sobretudo em suas instituições médicas. Os estrangeiros que aportassem em 'terras bandeirantes' deveriam ter as melhores impressões da organização médico-sanitária realizada pelos serviços de higiene e suas instalações. Segundo os dirigentes, não poderia ser de outro modo, pois o estágio de desenvolvimento de um país se julgava pela expansão de sua instrução pública, que era preparo do futuro da nação, e pelo rigor de seus cuidados higiênicos, pois a saúde de seus habitantes garantiria o presente e preservaria o futuro. (TARELOW, 2011, p. 04-05)

A eugenia ganhava espaço no Brasil a partir de profissionais como Pacheco e Silva, que tinha prestígio na sociedade brasileira. Este médico, conforme

Gustavo Tarelou (2011), acreditava que a eugenia nada mais era que um complemento da própria teoria de Charles Darwin, tanto da seleção natural quanto da evolução das espécies. O objetivo, portanto, consistia em promover uma sociedade mais desenvolvida, isto é, com indivíduos sadios que estivessem isentos de qualquer resquício dos degenerados, entende-se aqui como degenerado as pessoas negras, homossexuais, deficientes físicos e mentais, etc.

Concomitante a esse contexto do desenvolvimento da Psiquiatria e a introdução dos ideais eugênicos no Brasil, consolidaram-se também novos padrões sociais no espaço urbano. Destaca-se, no início do século XX, a necessidade de estabelecer uma ordem social a qual se concretiza a partir da afirmação dos papéis do homem e da mulher permitindo o controle dos seus comportamentos.

No caso do sexo feminino, a mulher estava submetida a imposições diferenciadas do sexo masculino, ou seja, o seu papel estava relacionado ao âmbito doméstico, condicionado pela própria natureza feminina, o que a impossibilitava de realizar-se fora deste ambiente - diferentemente do papel atribuído ao homem que não poderia se realizar nesse meio. De acordo com as historiadoras Marina Maluf e Maria Lúcia Mott (1998), aqui se legitima o discurso de que o único lugar social destinado à mulher é o seu lar.

Logo, toda e qualquer mulher contrária às imposições sociais tornava-se alvo da Psiquiatria. Negar o exercício de seu papel social ou não o exercer corretamente era considerada uma forma de ameaça à própria ordem social estabelecida. Contudo, vale ressaltar aqui que fatores como classe social e etnia, por exemplo, são fundamentais para compreender que nem toda mulher estava submetida às imposições da mesma forma. Outro ponto fundamental é reconhecer a mulher enquanto um agente ativo que também resiste às normas sociais, as mulheres não eram sujeitos passivos que ficavam inertes aos processos de normalização e normatização de seus corpos.

Observa-se, portanto, que a figura feminina exerce um papel fundamental na construção da ordem social no início do século XX. Além disso, o período em questão é marcado também pela presença da preocupação intervencionista de um saber médico que se interessa especificamente pelos corpos das mulheres. Ora como um objeto de investigação para a medicina a serviço da sociedade, ora como elemento principal para a constituição de uma família moralizada e higiênica, o conceito construído sob a mulher revela as facetas da sociedade do período em questão (CUNHA, 1986, p. 34).

### III. Os prontuários e seu uso como fonte

Para o desenvolvimento dessa pesquisa utilizamos como principal fonte os prontuários do Manicômio Judiciário do Juquery que estão sob a guarda do Arquivo do Estado de São Paulo. É de extrema importância para o trabalho do historiador compreender as especificidades que utiliza, quais são seus limites e suas potencialidades. Dessa forma, são apreendidas todas as possibilidades que a fonte ofereceu para uma determinada pesquisa. Os prontuários são em sua origem um conjunto de documentos arrolados no decorrer de tratamento médico, produzido pelos agentes de saúde de uma instituição<sup>6</sup>.

O prontuário é uma documentação institucional, produzido para suprir as necessidades operacionais e burocráticas. Constitui-se por um conjunto de documentos de diversas tipologias, como exames, fichas de informações, cartas, etc. O uso de prontuários como fonte documental pela História teve seu início a partir da década de 1960, advinda de uma revisão historiográfica da abordagem tradicional, que tinha como focos as instituições e o discurso produzido pelos médicos. Assim,

[...] [a] historiografia médica tradicional, que sob uma ótica predominantemente ufanista, tem se restringido, na maior parte das vezes, aos enfoques biográficos dos principais expoentes biográficos da atividade hipocrática e à "evolução" linear das instituições e do saber médico-epidemiológico. (BERTOLLI FILHO, 1996, p. 173).

Partindo do viés analítico da História Social, analisar o enfermo como agente social contraria a abordagem tradicional que pensava nas instituições e nos médicos como único objeto de trabalho. Para essa mudança ocorrer foi necessário modificar as perguntas que eram feitas à fonte, apresentando outras dificuldades no uso do prontuário, como, a falta de dados e de continuidade dessas informações.

O prontuário, assim como qualquer fonte no trabalho do historiador, não é neutro. É importante contextualizar sua produção e seu objetivo; assim, torna-se possível a análise do discurso veiculado no documento.

---

6 Sendo assim, temos como uma definição dos prontuários dos agentes produtores como: "Conjunto de documentos padronizados e ordenados, onde devem ser registrados todos os cuidados profissionais prestados aos pacientes e que atesta o atendimento médico a uma pessoa numa instituição de assistência médica ou num consultório médico. É também o documento repositório do segredo médico do paciente." CRM-SC (2016).



Elaborado por um especialista médico com o objetivo de registrar uma doença mental, cabia a legitimação (ou não) da doença na documentação do posicionamento do especialista, influenciado por suas convicções médicas e sociais:

[...] muitas das apreciações que poderiam ser consideradas propriamente tributárias do hermético conhecimento médico – biológico tendem a derivar para observações comprometidas com a sensibilidade social dominante no período que a documentação foi produzida (BERTOLLI FILHO, 1996, p.173).

Dessa forma, ao se trabalhar com o prontuário como fonte, deve-se considerar questões como qual instituição o produziu, quais eram os objetivos dessa instituição, quais tipologias integram esse *corpus* documental, como se estrutura, quais informações se repetem, construindo uma análise ampla da documentação como um todo e suas especificidades.

#### **iv. As mulheres dentro do Juquery: uma breve análise dos prontuários**

Este artigo é um dos produtos finais da parceria entre o grupo PET – História e o Arquivo do Estado de São Paulo que tinha por objeto os prontuários do Manicômio Judiciário do Juquery. Durante o projeto desenvolvemos um banco de dados para auxiliar o pesquisador tendo por base uma bibliografia pertinente e a análise das fontes a partir de amostragens. Este banco de dados foi consolidado em uma planilha de Excel com informações chaves presente nos prontuários<sup>7</sup>.

Dos 351 prontuários de ambos os sexos no período recortado, apenas 12 referem-se ao sexo feminino. Gustavo Tarelow (2011, pp. 14-5) ao analisar os dados referentes às internações no Juquery obteve os mesmos resultados díspares de internações ao comparar indivíduos do sexo masculino e feminino. O autor atribui esse fenômeno a um amplo aspecto de questões so-

---

7 As informações que constam no banco de dados do grupo PET – História são: número da caixa; número do prontuário; nome do paciente/interno; iniciais do nome do mesmo; vulgo; iniciais do vulgo; sexo; dados étnicos/cor; nacionalidade; naturalidade; estado civil; profissão; religião; instrução; pai (iniciais do nome do pai); mãe (iniciais do nome da mãe) ; local e procedência; motivo da saída; identificação; anamnese e exames; exames psíquicos e evolução; diagnóstico; observações; resumo; data de inserção do registro.

ciais do período, como, os papéis sociais destinados a homens e mulheres. De modo a compreender que os homens circulavam mais no âmbito social e, por conseguinte, estavam mais expostos a situações de conflitos do cotidiano, que poderiam resultar na sua internação aos espaços disciplinares, como prisões e manicômios<sup>8</sup>.

Dentre os 12 prontuários, predominam as internas brasileiras (oito), seguidas por duas italianas, uma japonesa e uma portuguesa; cinco eram brancas, quatro pardas, uma negra, uma amarela e para uma não consta tal informação. Ao realizar uma leitura seriada dos prontuários, é possível perceber que a questão étnico-racial, especificamente a cor que consta nos prontuários, é uma atribuição sem padronização, dessa forma, a atribuição varia de acordo com o responsável pela inserção de informações.

As idades das internas estão ligadas ao seu estado civil, sendo que em sua maioria eram jovens e casadas. Oito mulheres tinham idade entre 20 e 30 anos, duas entre 31 e 40 anos, uma entre 41 a 50 anos e uma não teve registrado esse dado. Seis eram casadas, três viúvas, duas solteiras e uma sem informação.

A ocupação em serviços domésticos era predominante: nove mulheres exerciam essa função e para outras três não constam dados. Segundo Tarelou (2011, p.117), as mulheres que tinham por profissão "serviços domésticos" voltavam-se aos cuidados do lar, ou "donas de casa" no entendimento contemporâneo.

Os dados relativos à religião indicam que quatro mulheres foram declaradas católicas e para as restantes não consta. Apesar da importância da religião na sociedade, essa informação muitas vezes era negligenciada nos prontuários: em comparação com o número total de internos, homens e mulheres, 44% foram declarados católicos, enquanto 49% correspondem a registros de outras religiões ou sem declaração.

Segundo Tarelou os diagnósticos permitem diferentes linhas de análise, configurando-se como um assunto complexo, pois em alguns casos uma mesma doença possui mais de uma nomenclatura, assim como são entendidas de acordo com as mutantes concepções científicas.

---

<sup>8</sup> Em contraponto a construção de uma feminilidade ideal (em que o corpo feminino está voltado para o ambiente doméstico, ao cuidado, a maternidade), há uma construção de uma masculinidade pautada na virilidade e na violência, permitidas tanto no ambiente público como privado. O que consequentemente gera ao homem uma realidade social diferenciada da mulher, estando mais exposto, por exemplo, a crimes como o homicídio. Ver mais em OLIVEIRA, 2004. p.101.

É importante frisar que o modelo de classificação das doenças mentais utilizadas no Juquery também mantinha uma ligação evidente com as concepções médicas e científicas dos diretores daquele hospício. Dada a diretriz pelo diretor do hospício, os demais psiquiatras tinham a responsabilidade de seguir o modelo oficial da instituição, com raras exceções (2011b, p. 58).

São cinco os diagnósticos presentes no recorte aqui definido: a cinco mulheres foi atribuída demência precoce, uma sofria de debilidade mental, uma era imbecil, uma tinha loucura moral, uma foi diagnosticada com síndrome paranóide, *parapheria* (*sic*, *parafrenia*), outra com psicose maníaca e uma não foi classificada. Dentre os temas possíveis de explanação dos prontuários como fonte os diagnósticos, inserem-se tais diagnósticos como uma das possibilidades de maiores desdobramentos em uma pesquisa. Um dos aspectos passíveis de pesquisa é a incidência de determinados diagnósticos entre homens e mulheres até 1930. Por exemplo, casos de alcoolismo (que correspondem a 5,2% dos diagnósticos) e da sífilis (com 4% de diagnósticos). Essa diferença já foi destacada por Gustavo Tarelow (2011b, p. 60-1) ao analisar as terapias aplicadas às doenças com maiores incidências no Hospício do Juquery. Isto é, determinadas patologias que se referem a certos comportamentos na sociedade estão intrinsecamente ligados ao sexo do paciente<sup>9</sup>.

Um ponto que faz diferir os internos é o crime cometido. Sobre os internos do Manicômio Judiciário incide o estigma do crime, sendo o assassinato recorrente. Os crimes levantados no caso das internas podem ser assim descritos: quatro mataram o marido, outras quatro cometeram infanticídio, uma matou seu pai e em três casos não consta o motivo da internação.

Os crimes cometidos por mulheres estão relacionados à esfera privada, voltados a familiares próximos, como maridos e filhos. Diante dessa questão, deve-se levar em conta o espaço social em que a mulher estava inserida. O ambiente doméstico era o espaço destinado a ela, e quanto mais jovem, a casa servia para proteção de sua moral, sendo que depois de casada ela devia se concentrar nos cuidados com o marido e os filhos. “À mulher, restavam as tarefas estratégicas da reprodução e da conservação da família e do lar [...] conforme exigiam sua própria determinação biológica e as inclinações naturais” (CUNHA, 1989, p. 125).

---

9 O diagnóstico de loucura moral é um tema extremamente intrigante, infelizmente não será possível abordar tendo em vista o limite de páginas deste artigo. Contudo, Cunha (1986, p. 113) e Tarelow (2011, p. 60) tratam deste assunto mais demoradamente.

Entretanto, quando se discute as mulheres, em seu sentido mais generalizador, é importante destacar que este não é um grupo homogêneo, havendo clivagens socioeconômicas e raciais que modificavam sua realidade e os padrões impostos sobre seus corpos. A cobrança de determinados comportamentos está intimamente ligada ao meio social da mulher em questão, assim como o tratamento médico relegado a elas.

No caso das mulheres negras, sua inferioridade entre os inferiores revela-se como algo inscrito em sua própria condição biológica, na natureza feminina que ela, em alguma medida, compartilha com as mulheres brancas (já que aquelas não enlouqueciam mais que os homens apenas por se manterem 'protegidas' no interior do lar e da família) (CUNHA, 1989, p. 125).

A interna O.S., 22 anos, preta, casada e exercendo a profissão de serviços domésticos, foi internada no Juquery em agosto de 1925<sup>10</sup>. Foi transferida da Penitenciária sob a acusação de assassinar seu marido a machadadas. Recebeu o diagnóstico de demência precoce. Em seu prontuário consta cópia dos depoimentos das testemunhas, sendo que todas afirmaram o ato cometido pela ré. Segundo seu próprio relato, ela cometeu tal crime diante das indagações do marido sobre a maneira pela qual O.S. educava os filhos do casal. Apesar das partes apresentadas serem confusas, é possível perceber o julgamento moral contido na transcrição da fala da interna, "Eu estava processada, mulher da lei; fiquei a rapariga mais regateira do mundo; depois veio (sic) os filhos [...]"<sup>11</sup>.

A interna se intitulava "a rapariga mais regateira do mundo", auto caracterização pouco usual para mulheres em um período de intensa repressão sexual, sobretudo quando se referiam a si mesmas. Sob seu discurso recaíram não apenas o julgamento médico, mas também as imposições morais do que era esperado do sexo feminino.

Ao realizar essa breve análise de dados dos prontuários de indivíduos do sexo feminino no Manicômio Judiciário do Juquery é possível perceber pontos em comuns dessas mulheres, contudo, sem perder a individualidade da trajetória de cada interna. Há, nessa análise, o Manicômio Judiciário como

---

<sup>10</sup> Por decisão dos autores os nomes das internas não serão divulgados por se tratar de uma documentação contemporânea e também pela especificidade da fonte. Compreendemos que os prontuários médicos são considerados sigilosos e possuem informações de cunho fortemente pessoal.

<sup>11</sup> APESP/MJ, caixa 20, prontuário DAP 319, f. 8.

uma instituição normatizadora, contudo, devemos citar que existem indivíduos que, para além do título atribuído de internas, são mulheres que possuem histórias, que existiram e resistiram.

## v. Considerações finais

A documentação, analisada brevemente neste artigo, possui uma vasta possibilidade do desenvolvimento de pesquisa, apesar da diminuta quantidade de prontuários. Tendo como objetivo central a discussão do uso dos prontuários como fonte da história, elaboramos um panorama geral que demonstra as mais variadas vertentes de pesquisas.

Observamos que muitos assuntos devem ser averiguados com mais profundidade, por exemplo, compreender de modo mais elaborado a disparidade de prontuários entre homens e mulheres e também realizar um trabalho de fôlego ao se debruçar sobre os diagnósticos tendo em vista o gênero como análise central.

A partir dessas considerações, os prontuários aqui apresentados se mostram uma fonte documental fundamental para compreender questões pertinentes ao campo de estudos sobre a loucura, sendo possível abordar esta documentação de variadas formas como institucional, socioeconômica, estabelecer recortes de gênero, etc.

## Referências

- APESP/MJ, caixa 20, prontuário DAP 319.  
APESP/MJ, caixa 22, prontuário DAP 294.  
BERTOLLI FILHO, C. Prontuários médicos: fonte para o estudo da história social da medicina e da enfermidade. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, 1996.  
CRM-SC: Conselho Regional de Medicina do Estado de Santa Catarina. *Manual de orientação ética e disciplinar*. 2000. Disponível em: <<http://www.portalmedico.org.br/Regional/crm-sc/manual/parte3b.htm>>. Acesso em: 06 fev. 2016.  
CUNHA, M. C. P. *Espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.  
\_\_\_\_\_. Loucura, Gênero Feminino: as mulheres do Juquery na São Paulo do início do século XX. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 9, n° 18, 1989, p.121-144

- ENGEL, M. G. *Psiquiatria e Feminilidade*. In: Mary Del Priore. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2000.
- MALUF, M.; MOTT, M. L. *Recônditos do Mundo Feminino*. In: SEVCENKO, N. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil – República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 3.
- MARTINS, A. P. V. *Um sistema instável: As teorias ginecológicas sobre o corpo feminino e a clínica psiquiátrica entre os séculos XIX e XX*. In: WADI, Y. M. (Org.); SANTOS, N. M. W. (Org.). *História e Loucura: saberes, práticas e narrativas*. 1. ed. EDUFU, 2010.
- OLIVEIRA, P. P. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro; 2004.
- BOTELHO, D.; MIRANDA, M. E.; RODRIGUES, J. *O acervo de prontuários do Manicômio Judiciário do Estado de São Paulo (1903- 1930)*. *Revista Fontes*. n. 4. 2016, p. 14-70.
- TARELOW, G. Q. *A moral, a política e algumas questões científicas presentes no Hospital do Juquery: Abordagens de Pacheco e Silva (1923-1950)*. *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*. São Paulo, v. 51, 2011a, p. 1-12.
- . *Entre febres, comas e convulsões: As terapias biológicas no hospital do Juquery administrado por Pacheco e Silva (1923 - 1937)*. 2011b. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.



Brunno Henrique Moura é graduando em História pela Universidade Federal de São Paulo.  
hbrunnomoura@gmail.com.

Mariana Soares Popperl é graduanda em História pela Universidade Federal de São Paulo.  
marianapopperl@yahoo.com.br



# *Orlando*: um olhar sobre as relações de gênero nas artes visuais e na literatura

*Letícia Maria de Alcântara Nogueira*

## **Resumo**

Este artigo visa apresentar as dimensões relativas às questões de gênero que podem ser pensadas tanto nas artes visuais como na literatura a partir da obra *Orlando: uma biografia*, de Virginia Woolf. No romance, cujo protagonista se tornaria mulher, é possível refletir sobre a perspectiva atuante da mulher no meio artístico e suas consequentes limitações sociais e materiais, além de sua posição enquanto objeto da arte e da representação do feminino por meio de códigos que exprimem sua passividade.

**Palavras-chave:** Artes – Gênero – Mulher – Literatura – Artes Visuais – Virginia Woolf.



## I. Introdução

As artes visuais e a literatura podem se encontrar em um paralelo no que diz respeito à sua produção e crítica e também ao diálogo dessas artes com as relações de gênero envoltas em seus procedimentos: afinal, são produções artísticas que se encontram no seio de uma mesma sociedade, portanto, passíveis de conter meios de perpetuação do sistema binário de gêneros e da hierarquização dentro deste. Também para se pensar em um rompimento com esse sistema, os meios artísticos se revelam como vias profícuas de questionamento das significações oriundas do sistema patriarcal. Neste artigo, proponho pensar o romance *Orlando* de Virginia Woolf de modo a levantar pontos que se assemelham ou remetam às questões presentes no meio das artes visuais, como as questões relativas às duas ocupações da mulher na arte – como o objeto e como sujeito produtor –, à semiótica do sistema binário e aos cânones junto do ideal de artista como dotado de genialidade, atributo assimilado à masculinidade.

O romance traz a narrativa sobre o membro da nobreza inglesa Orlando, dotado da imortalidade, que seria transformado em uma mulher no auge de sua carreira enquanto embaixador da Turquia. Nesse momento, a personagem tem de lidar tanto com os aspectos e os estranhamentos na experiência feminina quanto com a atividade da escrita literária, que desenvolveria desde o princípio do livro, ou seja, desde sua pré-adolescência masculina no século XVI (WOOLF, 2014). Essa trama é inspirada principalmente na vida da escritora e amiga de Virginia, Vita Sackville-West. Não só uma adaptação da trajetória de Vita para uma ficção histórica, mas a escolha da representação de tal amiga implica também no jogo de palavras que envolveria o seu apelido, *Vita nuova* que seria a Vida da Nova Mulher (WOOLF, 2014).

Dessa forma, a partir da apropriação do passado oriundo do descontentamento de Woolf em relação à historiografia tradicional predominantemente produzida sob a ótica masculina, de forma a colocar constantemente as mulheres como sujeitos não dotados de historicidade<sup>1</sup>, Virginia se apropria do passado e o reimagina sob o ponto de vista da sexualidade, abrangendo tanto a perspectiva masculina como feminina, uma vez que para a autora os sexos “nunca foram separados como um todo” (WOOLF, 2014, p. 29). Tendo em vista essa visão relacionada à escrita da história, é possível uma leitura de *Or-*

---

<sup>1</sup> Sobre o descontentamento de Virginia em relação à historiografia, ver a introdução de Sandra Gilbert à edição consultada de *Orlando* (WOOLF, 2014, p.20-21).

lando ao mesmo tempo como uma reflexão acerca dos processos de significação dos gêneros ao longo dos séculos e como um olhar sobre a vida da “nova mulher”. Portanto, torna-se perceptível a constante ressignificação dos elementos que envolvem o feminino ou a dissolução desses chamados “cursos dominantes” da cultura caracterizados por Luana Saturnino Tvardovskas como “jogos de poder e saber que mantêm subordinadas as mulheres, mas também o próprio feminino enquanto conjunto de significados forjados cultural e historicamente” (2015, p. 50).

## II. A mulher enquanto representação nas artes ou a primeira experiência de *Lady Orlando* como mulher na sociedade inglesa

Um momento bastante pertinente para entender o processo de significações do sexo feminino é durante a experiência de estranhamento de Orlando em seu primeiro contato com a sociedade inglesa como mulher. É importante lembrar que depois de sua mudança de sexo, Orlando se dirige a uma comunidade cigana turca a qual ela já teria tido contato antes. Portanto, antes de voltar para a Inglaterra, Orlando passou seu primeiro momento enquanto mulher em uma comunidade de via cultural distinta em relação à via britânica: isso é notável, por exemplo, pelo estranhamento do vocabulário de Orlando (como o uso da palavra “bonito” existente apenas na língua inglesa) e pelas diferentes relações com a natureza (enquanto os ingleses mantinham um amor à natureza, os ciganos consideravam-na um deus maléfico).

Tendo em vista as diferentes significações que os ciganos davam ao mundo em relação ao que até então Orlando conhecia, percebe-se que ainda não houvera o estranhamento relativo ao seu novo sexo, tal como a autora mostra ao narrar o regresso de Orlando à Inglaterra depois de desentendimentos com os ciganos:

Apesar de estranho, a verdade é que até aquele momento, ela praticamente não tinha pensado em seu sexo. Talvez as calças turcas que usara até então houvessem contribuído para distrair seus pensamentos; e as ciganas, exceto em um ou dois aspectos importantes, pouco diferem dos ciganos (WOOLF, 2014, p. 153).

Nesse excerto não só as diferenças de gênero são colocadas como determinadas culturalmente, uma vez que Orlando continuaria a ser a mesma pessoa depois

da transformação, como é levantado um ponto importante: a questão das roupas. Um primeiro argumento em relação à questão do vestuário em *Orlando*, tal como é percebido nesse excerto sobre a indiferença entre sexos nessa comunidade, é a questão de um “hibridismo” das personagens no que diz respeito aos seus sexos. Também se faz presente na figura de Sasha, princesa russa a qual Orlando, enquanto homem, teria se apaixonado, que pela sua vestimenta e gestualidade se confundiria entre os dois sexos (WOOLF, 2014). Desse modo, o romance traz uma alternância entre a ideia de um enrijecimento dos códigos que determinariam o papel de cada sexo – principalmente no que tange à sociedade inglesa – e o “hibridismo” – como os ciganos, Sasha e até mesmo a própria figura de “Orlando” (WOOLF, 2014) – como uma possível forma de questionamento a esse enrijecimento.

Nessas circunstâncias, considerando sua transformação em mulher, a volta para a Inglaterra e para sociedade inglesa demandava novas roupas, de forma que Orlando compraria um enxoval completo de roupas femininas da época. O estranhamento em relação ao novo vestuário é o momento da tomada de consciência de seu gênero, principalmente com o desconforto em relação ao deslocamento com as roupas (com as saias que se enroscam nas pernas) e a reação dos sujeitos ao seu redor (o capitão que lhe oferece um toldo) (WOOLF, 2014). Um aspecto importante sobre as roupas é o modo como que a autora as coloca como agentes da modificação das características de Orlando, sendo ela dotada de novos atributos como a modéstia e a vaidade – estes lidos social e culturalmente como atributos da feminilidade<sup>2</sup>. Essa nova caracterização de Orlando soa estranha ao leitor devido à afirmação de Woolf de que a mudança de sexo não teria mudado a pessoa que era Orlando. De fato, esses novos atributos não são precisamente uma modificação, uma vez que têm relações com um olhar externo sobre Orlando, que agora, vestida em roupas de mulher, conseqüentemente era lida como tal: a modéstia relativa à sua inteligência reflete o seu posicionamento na sociedade, e a vaidade advém de uma demanda dos observadores externos, a fim de que esses atendessem a demanda de Orlando (o tratamento de cortesia dado às mulheres).

Com isso, é importante partir da análise de Griselda Pollock acerca dos cânones e da “semianálise” de Julia Kristeva para que seja possível o entendimento do esquema que pode ser traçado acerca das roupas enquanto mar-

---

2 “Ela estava se tornando um pouco mais modesta em relação à sua inteligência, como são as mulheres, e um pouco mais vaidosa com sua pessoa, como são as mulheres.” (WOOLF, 2014, p. 178).

cadores da sexualidade. No romance, há o pressuposto filosófico de que as roupas “alteram nossa forma de ver o mundo e de sermos vistos pelo mundo” (WOOLF, 2014, p. 178), de forma que a vestimenta se configura como um importante código significante. A descrição dos retratos de Orlando produzidos anterior e posteriormente a sua transformação ilustra bem a importância desse código:

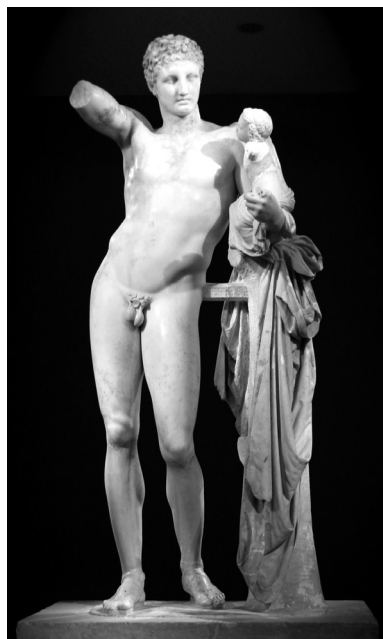
Comparando os retratos de Orlando como homem e como mulher, veremos que, embora se trate sem dúvida da mesma pessoa, há algumas mudanças. O homem mantém a mão livre para empunhar a espada, a mulher precisa usar a sua a fim de evitar que o vestido de cetim escorregue dos ombros. O homem olha para o mundo de frente, como se ele estivesse sido feito para servi-lo e criado a seu gosto. A mulher o observa de soslaio, com um olhar prenhe de sutileza, até mesmo de suspeição. Caso usassem as mesmas roupas, é possível que vissem o mundo de forma idêntica (WOOLF, 2014, p. 179).

Essa descrição permite o entendimento de códigos que regem as representações dos dois sexos. Entretanto, é preciso atentar-se ao raciocínio que dá sequência a essa transformação: coloca-se que a diferença entre os dois sexos teria uma profundidade maior, “as roupas simbolizam apenas algo muito bem escondido” (WOOLF, 2014, p. 179), e, prosseguindo, descreve-se uma dimensão que consiste na mescla entre os dois sexos, que vacilam constantemente dentro de cada ser humano, exemplificando uma série de comportamentos de Orlando que não seriam estritamente compatíveis a um único conjunto de comportamentos definidos de cada sexo. As roupas seriam apenas a superfície que permitiria a aparência de um dos sexos (WOOLF, 2014, p. 178-179).

Com isso, é possível perceber que a roupa é utilizada como um código significante que será responsável por demarcar os sexos, ou seja, sustentar aquilo que “é muito bem escondido” de que trata, a partir de uma leitura da análise de Pollock da *diferença* e da *différance*, de um sistema binário de significações (POLLOCK, 1999). De acordo com Julia Kristeva, a arte, incluindo a pintura e a literatura, é um campo privilegiado para a revolução do simbólico e do social, capaz de modificar a ordem social do significado devido à criação de possibilidades para novas concatenações dos significantes e à relação subjetiva que se forma com eles (POLLOCK, 1999). Portanto, a intervenção colocada em *Orlando* em relação a essa teia de significados que demarcam o espaço dos significantes “homem” e “mulher” é a exposição da inconstância dessa demarcação, de forma a estabelecer a coexistência dos dois gêneros (ou

então, ambos os significantes “homem” e “mulher” e seus espaços demarcados). É bem verdade que os espaços de significações desses significantes, assim como determinado por Kristeva, modificam-se ao longo do tempo histórico no livro, como se pode observar na passagem para o século XIX, momento que a narradora explicita que os sexos se distanciaram cada vez mais (WOOLF, 2014). Entretanto, a narrativa nunca deixa de demonstrar como podem ser frágeis esses espaços entre os sexos, como é visto no relacionamento de Orlando e Shelmerdine nesse mesmo período, o qual expressa pouca rigidez no espaço de significações de cada um dos componentes desse relacionamento<sup>3</sup>.

Retomando a questão do trecho referente à descrição dos retratos de Orlando, é possível perceber semelhanças em relação a certos tipos de cânones, principalmente aqueles que remetem ao nu grego, que, mesmo não usando o mesmo código signifiante que Woolf utiliza em suas descrições (as roupas) tem outro diferente (a gestualidade e a linguagem corporal) que pode implicar em um fenômeno parecido:



---

<sup>3</sup> Esse momento também pode ser percebido como um hibridismo da personagem. (WOOLF, 2014, p. 225-227)

Nas imagens é perceptível em um primeiro olhar o retraimento feminino na primeira figura da denominada Vênus pudica, descrita por Nanette Salomon como “vergonhosa e modesta” (SALOMON, 1997, p. 209). A segunda figura mostra um homem com gestualidade expansiva, sem se preocupar com a censura de seu genital. A linguagem corporal parece muito bem encaixar-se na ideia de um *olhar prenhe de sutileza*, até mesmo *suspeição* e, apesar do olhar masculino nesse caso não se direcionar para frente, seus movimentos demonstram um sentimento de que o mundo está à sua disposição.

Pensando nessa interpretação é preciso ressaltar que, segundo a análise de Salomon, em um primeiro momento as estátuas que representavam corpos femininos seriam cobertas, como é o caso da Afrodite de Praxiteles na figura anterior: primeiro trabalho de nudez feminina em que a deusa cobriria sua genitália, sendo constantemente reproduzida. Nesse caso, a significação que se dá à mulher é daquela que se envergonharia de sua sexualidade, e Afrodite, mesmo tratando-se de uma deusa, uma vez tendo sua forma como mulher, aparentará ser sexualmente vulnerável (SALOMON, 1997). Já na segunda figura, obra do mesmo Praxíteles, Hermes, com o bebê Dionísio, não demonstra consciência ou preocupação com sua nudez e detém um caráter heroico. O nu, nesse caso, é um recurso simbólico do período antigo que permite uma demarcação do terreno das potencialidades dos corpos de cada um dos determinados sexos, colocando novamente o homem como detentor da ação sobre o mundo, consciente do movimento de seu próprio corpo e tendo autocontrole sobre ele e a mulher como vulnerável, hesitante e pouco à vontade com seu corpo.

Outro contato que se tem com a herança grega relativa à criação de signos designados aos dois sexos que consta em *Orlando* é a concepção de Aristóteles, que permite uma ideia de subordinação feminina e tem sua justificação na noção de que mulheres seriam machos defeituosos cuja genitália, por falta de calor ou força, teria falhado na extrusão, sendo, portanto, seres privados, não dotados de uma racionalidade e não atuando na política ou exercício público – concepção essa sobre a natureza feminina que apenas se modificaria durante o final do século XVIII<sup>4</sup>. Assim, trata-se de uma concepção que terá impacto no desenrolar desse momento da insipiente experiência de Orlando como mulher.

O interesse de Orlando em relação à literatura não cessa com sua transformação em mulher, afinal ela continuara a mesma pessoa. Esse interesse

---

4 Sobre essa concepção aristotélica sobre o corpo feminino e seu local na sociedade cf. PORTER, 1992, p. 323.

fará que ela promova encontros com os grandes escritores britânicos de seu tempo: Addison, Pope e Swift. Nesses encontros, Orlando se vê como invejada pelas mulheres do futuro por estar em companhia de tão grandes escritores. Depois de determinado tempo, Orlando percebe que a poesia era pouco discutida nas reuniões com eles, pouco se debatia acerca da literatura em si, mas apenas se falava sobre assuntos cotidianos e de pouca genialidade<sup>5</sup>. Por fim, Orlando percebe que os assuntos de dimensões mais intelectuais não seriam debatidos em sua presença, pois, como a autora cita o amigo de Pope, Lorde Chesterfield, “as mulheres não passam de filhas de um ser maior... Um homem sensato se limita a conversar sobre tolices com elas, a brincar, a tratá-las com indulgência e lisonjas” (WOOLF, 2014, p. 198). A autora também cita um excerto de Addison em *Spectator* (publicado em 1711) que caracteriza a mulher como “um animal belo e romântico que pode ser adornado com peles e plumas, pérolas e diamantes, metais e seda” (WOOLF, 2014, p. 195). Desse modo, Orlando vê sua atuação excluída dos debates do meio da produção literária, tendo seu espaço reduzido à dimensão do olhar dos autores, tal como no momento em que nota o olhar de Pope para ela ao recitar seus versos, pensando que no futuro seria “invejada por outras mulheres” (WOOLF, 2014, p. 197), o que denota a passibilidade de Orlando nesse meio em que a mulher só pode atuar como objeto a ser olhado.

Em que sentido a tradição aristotélica se encaixaria nesse momento? É preciso notar os termos usados para designar as mulheres nas falas de Chesterfield e Addison: “não passam de filhas de um ser maior” (ou melhor, criaturas) e “um animal belo e romântico”. Tanto o termo “animal” como “criatura” são significados que servem para diferenciar aquilo que é o homem, uma vez que para que o significante “homem” exista, é preciso que exista seu oposto (POLLOCK, 1999). Portanto, nesse contexto, assim como na lógica de Aristóteles em que a mulher é o “homem defeituoso” ou o não homem, os homens não têm problemas de colocar o significante “mulher” no mesmo terreno do “não homem”, como animal e criatura. Assim, seguindo o raciocínio de Luana Tvardovskas (2015), que argumenta sobre a relação de linguagem e poder no campo das relações de gênero na história da arte, o feminino, ao ser designado como oposição binária ao masculino, fará que as mulheres tenham sua subjetividade moldada na arte como o negativo do artista, sendo colocadas como o objeto dessa arte.

---

5 Sobre os episódios com Addison, Pope e Swift cf. WOOLF, 2014, p. 186-198.

### III. A mulher como atuante na arte ou a produção do manuscrito “O Carvalho”

Mesmo depois da frustração relativa aos escritores que se reuniam no salão, Orlando prosseguirá a escrita de sua obra “O Carvalho” (*The Oak Tree*). O manuscrito já tinha sido retomado depois de seu regresso da Turquia em um brevíssimo momento, pois quando estava a alcançar “as profundezas do desespero ao eliminar um verso para depois atingir o píncaro do êxtase ao compor novo verso” (WOOLF, 2014, p. 171), alguém teria aparecido atrás dela, fazendo que, com isso, ela subitamente escondesse os manuscritos.

O ato de escondê-los tem uma implicação importante no que tange à produção artística feminina para Virginia Woolf. Considerando seu tratado *Um teto todo seu*, Virginia lembra o fato de que Jane Austen não tinha o seu próprio estúdio, tendo que escrever seus romances na sala de estar onde toda a família se concentrava. Sendo necessário que os parentes e criados não suspeitassem de sua ocupação, Austen escondia os manuscritos em um mata-borrão (WOOLF, 1976). Esse ato, por sua vez, mostra a dimensão material em que se encontra a produção da escrita pelas mulheres, apontando para uma limitação da produção artística: Virginia descreve as condições da produção literária feminina afirmando que, mediante as constantes interrupções de seus trabalhos, as mulheres teriam mais dificuldade em compor poesia, restringindo-se principalmente à prosa (WOOLF, 1976). Com isso, o estudo dessa problemática toca naquilo que Linda Nochlin criticará: a ideia de uma genialidade predominantemente masculina nas artes visuais: não sendo suficientes os estudos acerca das condições e limitações femininas cruciais para a produção da Grande Arte nesse aspecto (NOCHLIN, 2014).

Outro momento importante para entender o argumento de Virginia quanto à produção artística é, já no século XIX, quando Orlando folheia o manuscrito observando suas fases durante a escrita de “O Carvalho” e constata “que no curso de todas essas mudanças, ela havia permanecido, assim refletiu, fundamentalmente a mesma” (WOOLF, 2014, p. 215). “O Carvalho”, portanto, mediante sua troca de sexo e todas as fases trespassadas, ainda permaneceria o reflexo de uma mesma autora; Woolf não descreve mudanças significativas em sua escrita quando se torna mulher. A obra literária, nesse caso, assim como para Griselda Pollock, não atuará em “esferas separadas” e nem é passível de ser determinada por uma perspectiva biológica – ou melhor, essencialista<sup>6</sup>.

---

6 Sobre o problema da separação entre obras femininas e obras masculinas, abordado por Pollock cf. MAYAYO, 2003, p. 101-104.



Quando Orlando termina finalmente sua composição de "O Carvalho", ela se sente impelida a buscar uma crítica externa para seu trabalho. Ironicamente, quem irá avaliá-lo será Nicholas Greene, o mesmo que havia satirizado Orlando quando homem, no século XVII. Nicholas Greene, em sua primeira aparição, mostra-se como apreciador da poesia grega, desprezando os poetas dos séculos XVI-XVII. Porém, no reencontro com Orlando, no século XIX, Nicholas Greene retoma os mesmos autores que considerara em sua primeira aparição como "gigantes": "Ah, minha senhora, os grandes da literatura pertencem ao passado" (WOOLF, 2014, p. 246). Nesse caso, o afastamento desses autores aparece como fator que atribuiria um caráter heroico ou épico para a sua obra, uma vez que esse distanciamento tornaria suas condições de produção mais obscuras, além de seu caráter humano ou falho ser afastado, tornando-se cânones.

Orlando, por sua vez, não é só elogiada como estimulada a publicar sua obra nesse reencontro com o estudioso das letras. Ora, se Orlando não teve mudança significativa na sua escrita desde que começou a escrever "O Carvalho", época em que estão os cânones apreciados por Greene, ela atenderá às suas expectativas. Porém, ao ler as obras críticas de Greene, Orlando se sente incomodada, pois estas "faziam a pessoa sentir que era sempre necessário escrever como outro autor" (WOOLF, 2014, p. 252), sem que ela pudesse dizer o que se pensava. Essa imitação da escrita do outro implicaria em um impedimento para Orlando se tornar uma crítica e escrever a melhor prosa de seu tempo, pois envolvia o contato constante com outros escritores, o que a incomodava, tendo em vista experiências anteriores. Orlando, ao ver como empecilho a estruturação que Greene idealizava, tendo em vista as condições materiais implicadas, decide romper com o apelo aos cânones e colocar como paradigma de sua obra o "êxtase", o "repentino" e o "violento" (WOOLF, 2014, p. 253-254).

#### iv. Considerações finais

Desse modo, uma perspectiva possível da obra *Orlando* de Virginia Woolf é a dupla posição da mulher na produção artística: como *objeto da artista*, dotada de significados que tratam da manutenção de um sistema binário hierárquico, e como *a artista*, dotada de limitações e atenta à sua posição numericamente menor e mais frágil em relação ao meio artístico como um todo. Configura-se, assim, na obra de Woolf, além de uma dinâmica acerca do duplo posicionamento do sujeito mulher, um estudo eficiente sobre o porquê da pre-

dominância masculina no meio artístico — no caso, o meio literário, mas que irá se aplicar também ao meio das artes visuais, como é no caso da obra *Zêuxis selecionando modelos para Helena de Troia* de Angelica Kauffmann:



Essa obra mostra claramente mulheres que têm como objetivo servirem enquanto modelos da obra de Zêuxis. As modelos se mostram, em um primeiro momento, como oposição àquele que observa-as e as retrará. Porém, ao fundo da imagem, de forma cautelosa uma das modelos — presumindo que todas as mulheres na obra sejam modelos, uma vez que o mito de Zêuxis menciona cinco delas —, toma um pincel à mão, aproximando-se da tela, levando a entender que tomará partido na ação artística. Assim, a modelo que se concentra no canto direito, assim como Orlando, concentra-se em uma dupla posição de possível *objeto* da arte e *atuante* na arte.

## Índice de imagens

PRAXÍTELES. *Afrodite de Cnido*. Século IV a.C. 1 escultura de bronze, 51,7 cm de altura. Cópia romana. Coleção de Rogers Fund, 1912. Museu Metropolitano de Arte, Nova York, Estados Unidos.

- PRAXÍTELES. *Hermes e o infante Dionísio*. Século IV a.C. I escultura mármore, 2,15 m de altura. Descoberta com escavações alemãs em Heraion, em Olímpia. Museu de Olímpia, Olímpia, Grécia.
- KAUFFMANN, A. *Zêuxis selecionando modelos para o papel de Helena de Troia*. 1764. I original de arte, óleo sobre tela, 81 cm III cm. Biblioteca da Universidade de Brown, Providence, Estados Unidos.

## Referências

- MAYAYO, P. Visiones de la diferencia. In: \_\_\_\_\_. *Historias de mujeres, historias del arte*. Madrid: Cátedra, 2003. p. 89-136.
- NOCHLIN, L. *Por que não houve grandes mulheres artistas?* São Paulo: Aurora, 2016.
- POLLOCK, G. Firing the canon. In: \_\_\_\_\_. *Differencing the canon: Feminist desire and the writing of art's histories*. New York: London: Routledge, 1999. p. 9-36.
- PORTER, R. História do corpo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 291-326.
- SALOMON, N. Making a world of difference: gender, asymmetry, and the greek nude. In: KOLOSKI-OSTROW, A. O.; LYONS, C. L. *Naked truths: Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology*. New York: London: Routledge, 1997. p. 197-217.
- TVARDOVSKAS, L. S. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- WOOLF, V. *Um teto todo seu*. São Paulo: Círculo do livro, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Orlando*. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2014.



Leticia Maria de Alcântara Nogueira é graduanda em História pela Universidade de São Paulo.  
leticiamdan@gmail.com

# Relações de poder e representações sociais do machismo na obra *Dôra, Doralina* de Rachel de Queiroz

*Marcos Vinicius Ferreira Trindade*

## Resumo

Neste artigo analisam-se os efeitos da dominação masculina dos personagens Laurindo e Comandante sobre a protagonista Dôra no discurso literário de Rachel de Queiroz, notável escritora do Modernismo no Brasil que retrata as representações sociais tanto do feminino quanto do masculino, evidenciando principalmente as relações de poder entre os gêneros. Nesse sentido, busca-se compreender os efeitos históricos do poder da dominação masculina por meio do pensamento de Bourdieu na relação entre os personagens ao longo do enredo.

**Palavras-chave:** Gênero – Poder – Discurso Literário.

## I. Introdução

A literatura como fonte de representação social histórica que reproduz as diferentes experiências humanas na sociedade em seus aspectos físicos e psicológicos, ajuda a história social a entender os sujeitos e as suas ações em determinada época. Portanto, a literatura consiste num documento histórico potencial para a investigação das representações sociais tradicionais de gênero para historiadores/historiadoras recuperarem as visões históricas por meio do modo como escritores/escritoras constituíram as relações de gênero no texto literário.

No Brasil, nas primeiras décadas do século XX ocorreram mudanças sociais significativas, principalmente nas relações de gênero. Se homens e mulheres são sujeitos sociais historicamente situados, então qualquer análise das relações estabelecidas entre homens e mulheres não pode perder de vista a noção de gênero. Por meio dessa categoria podemos compreender o modo como ocorre, por exemplo, a divisão dos papéis sociais nas relações entre os gêneros.

Dessa forma, este trabalho está estruturado nas seguintes seções: a primeira busca discutir o modo como o homem é representado como dominador, apoiando-se na teoria da dominação masculina, proposta por Pierre Bourdieu, que discute a invisibilidade do poder nos modos de (re)produção das diferenças entre gêneros. Na seção seguinte, apresentamos brevemente a trajetória da escritora Rachel de Queiroz, bem como os personagens e o enredo da obra *Dôra, Doralina*. Por fim, nas seções seguintes seguimos com a análise das representações sociais históricas da dominação masculina com foco sobre os papéis sociais de Laurindo e Comandante em relação à protagonista, em duas seções distintas, na tentativa de compreender de que modo se dá a presença dessa dominação na vida da protagonista e como sua vida passa a girar em torno da figura masculina.

## II. O homem como figura dominadora no mercado de bens simbólicos

Com base no pensamento de Bourdieu, os comportamentos e o modo de comunicação que se estabelecem entre homens e mulheres são marcados pelo poder, e o discurso literário consiste numa fonte histórica potencial para observarmos a constituição das representações sociais de gênero. A representação social consiste em “uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos”

(MOSCOVICI, 1978, p. 26). Portanto, compreende-se que as disparidades vivenciadas pelas mulheres em relação aos homens se deve ao modo de compreensão estabelecido por uma ordem social masculina cuja força “se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se anunciar em discursos que visem a legitimá-la” (BOURDIEU, 2007, p. 18). Dessa forma, pode-se observar os efeitos históricos da dominação masculina tanto em estado objetivado quanto subjetivado, em modos privados e públicos, conferindo poderes materiais e simbólicos aos homens. As relações de poder entre os gêneros são construções sociais que variam dentro da própria sociedade. Nogueira aponta que

[...] a ideologia dominante, por meio de seu discurso construído, partilhado e difundido tanto em nível disciplinar como político, consegue manter uma ordem social que perpetua as desigualdades e o sexismo. Assim, é importante considerar a linguagem desse discurso como elemento fundamental da construção da subjetividade masculina e da feminina, e da manutenção das relações sociais e de poder, para que se possa teorizar a respeito da construção social do gênero (NOGUEIRA apud PRAUN, 2011, p. 62).

De modo semelhante a Nogueira, que evidencia também o aspecto da ideologia, para Saffioti o patriarcado é um sistema de relações sociais que garante a subordinação da mulher ao homem, e que “não se resume a um sistema de dominação, modelado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração” (SAFFIOTI, 1987, p. 50). Contudo, essa autora considera a dominação masculina ou machismo não somente um sistema de *dominação*, mas também um sistema de *exploração*.

Uma das formas de dominação masculina em estado objetivo e também de discriminação é a especificidade de trabalhos com base na distinção dos sexos, conforme argumenta Bourdieu quando diz que

[...] a diferença biológica entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão do trabalho (BOURDIEU, 2007, p. 20).

Logo, a divisão social do trabalho consiste em um dos diversos aspectos marcados pelo poder simbólico da ordem social masculina. Sobre o poder, Foucault argumenta que:

[...] não é algo que se adquire, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis; que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas lhe são imanentes; são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdades e desequilíbrios que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, são as condições internas destas diferenciações (1999, p. 89).

Dessa forma, as relações de gênero são mantidas de formas desiguais, pois homens e mulheres são concebidos de forma hierárquica. Scott define *gênero* como sendo “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos [...] uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 86). Logo, compreendemos que a construção das representações dos papéis sociais para homens e mulheres tem por base a distinção entre os sexos, que resulta em relações de poder.

Em suma, Bourdieu compreende que a violência simbólica se reafirma na medida em que são reproduzidos conceitos equivocados de superioridade masculina nos mais diversos âmbitos da sociedade, de modo que em determinados momentos os sujeitos tanto masculino quanto feminino nem percebem que estão reproduzindo esse modelo de dominação, devido à naturalização dos costumes, ou, como denomina Bourdieu, *habitus*<sup>1</sup>. Com base na teoria da dominação masculina, o homem é o sujeito e a mulher o objeto no mercado de bens simbólicos. Assim, o homem é quem detém o poder na sociedade e a mulher é reduzida a mero objeto, pois fica subordinada à figura masculina.

### III. Algumas considerações sobre a autora Rachel de Queiroz e a sua obra *Dôra, Doralina*

Diversas obras trazem à tona representações sociais assimétricas de gênero. Optou-se por trabalhar com o romance *Dôra, Doralina* de Rachel de Queiroz, pois a temática deste trabalho é bastante evidente na obra.

A escritora, nascida em 17 de novembro de 1910 na cidade de Fortaleza, parente pelo lado materno do escritor cearense José de Alencar, é considerada

---

<sup>1</sup> Conceito fundamental de Bourdieu, *habitus* é um sistema de arranjos que denomina o modo de ser. São estruturas já feitas que provocam outras estruturas, formando assim a prática e as representações do sujeito.

por muitos como a mais expoente escritora do regionalismo do Romance de 1930, tendo começado sua carreira nas letras e no jornalismo<sup>2</sup> ainda na juventude. Aos 20 anos publica *O Quinze*, obra que lhe abre as portas do cenário literário do país. Em 1977, torna-se a primeira mulher a entrar para a Academia Brasileira de Letras, destacando-se por abordar em suas obras algumas questões sociais pertinentes ao momento [ABL, 20--?].

O romance *Dôra, Doralina* é constituído por três livros: o primeiro intitulado *Livro de Senhora*, descreve a vida de Dôra na fazenda Soledade, sua infância, juventude e os eventos de sua vida adulta, como o seu casamento com Laurindo e a sua viuvez; o segundo livro, *Livro da Companhia*, relata como Dôra, depois da viuvez, transforma-se em uma mulher livre de seus primeiros dominadores, Senhora e Laurindo, tornando-se atriz da Companhia de Comédia e Burletas Brandini Filho, momento no qual sua identidade em relação aos seus dominadores é ressignificada; por fim, o último livro denomina-se *Livro do Comandante*, no qual é descrito o primeiro amor verdadeiro de Dôra, que faz que ela mais uma vez seja dominada até a morte do segundo marido. Com a morte do Comandante, Dôra retorna para a fazenda Soledade como única dona de tudo que um dia foi de Senhora.

#### iv. Laurindo: o primeiro marido e a dor

No *Livro de Senhora* é apresentado ao leitor o personagem Laurindo, primo dos integrantes da família que se torna agrimensor da fazenda Soledade depois de resolver alguns problemas com as divisas da propriedade. Embora o interesse de Laurindo por Senhora seja nítido já nas primeiras impressões, é importante lembrar de que a dona da fazenda Soledade não desejava ter outro marido “depois de conhecer a sua força de viúva” (QUEIROZ, 2004, p. 41), o que faz que Laurindo então comece a inclinar-se para o lado de Dôra.

Laurindo tinha 45 anos e Dôra, 22. É a partir dessa diferença de idade que se iniciam os rumores nas redondezas de que o personagem estava afeiçoado na verdade por Senhora que ainda conservava beleza e atributos. Sur-

---

<sup>2</sup> A profissão de jornalista surge no século XV, relacionada à invenção da prensa de Gutemberg, que revolucionou a história da leitura e a circulação de ideias, agora impressas. Derivando do francês, *jour* (“dia”) e *analyste* (“analista”), percebe-se a gênese da profissão: analisar o cotidiano. Rachel nunca chegou de fato a graduar-se em jornalismo, porém utilizava com orgulho esse título devido ao seu local de trabalho. Na realidade, pode-se dizer que ela era mais cronista, tradutora e escritora do que propriamente jornalista.



gem então os boatos de que Laurindo casou-se com Dôra por questões financeiras uma vez que seria ela a única herdeira da Soledade e, sendo assim, ele também herdaria tudo, visto que o que pertencia à mulher também era do marido. Pode-se entender o relato no trecho do romance que segue:

– Mas qual foi a história, Xavinha? Era comigo?

Aos poucos, com muitas mordidas de beijo e palavras sussurradas, o caso foi saindo. Não vê, ela encontrou D. Dagmar na farmácia - encontrou, não, a mulher tinha que estar lá, já que a farmácia é dela, o marido vive na rua, não quer saber de balcão:

– Quando eu pedi um vidro de Elixir Paregórico ela perguntou logo se era para a noivinha - se a noivinha já estava com os seus antojos...

Já daí Xavinha não gostou, andarem especulando as coisas da fazenda, de gente especula ela tem ódio; e assim foi respondendo séria que na Soledade por enquanto ainda não se fala em menino novo. E então D. Dagmar disse que na rua foi a maior admiração com o resultado do casamento, tinha gente nas Aroeiras que até fez aposta como casava a velha e não a moça. Seu Carmélio de Paula foi um. Mas o tabelião, aquele Esmerino, tinha dito ali mesmo no balcão da farmácia que cobria qualquer aposta: Laurindo casava era com a moça:

– Não vê que casando com a viúva ele só pega metade da meação dela, porque a outra metade é a herança da filha? Mas casando com a moça leva logo a legítima do pai e depois vem a herança da mãe, direta, sem repartimento...

E seu Carmélio disse que podia ser, de herança ele não entendia, mas entendia de gente, e duvidava muito que de qualquer jeito o agrimensor botasse a mão num vintém de nada, a não ser por morte da velha... (QUEIROZ, 2004, p. 43-44).

Segundo Dôra, o seu marido “vivia quase sempre fora de casa, a serviço” (QUEIROZ, 2004, p. 226). De acordo com a teoria da dominação masculina proposta por Bourdieu, o homem deveria ser o provedor, abastar a casa com alimentos e dinheiro, não deixando faltar nada a sua esposa, mantendo dessa forma a mulher dependente financeiramente. Contudo, isso era algo que Laurindo não fazia, pois “a vida de agrimensor é incerta, só se ganha quando chamado” (QUEIROZ, 2004, p. 85), além de não dar dinheiro à Dôra, muito menos ajudava nas despesas da casa. Portanto, as representações sociais de gênero identificadas na relação entre Dôra e o seu primeiro marido, bem como com a Senhora, são marcadas pelo poder - mas ao contrário do que argumenta Bourdieu, pois é a dona da Soledade quem assegura o sustento tanto da filha quanto de Laurindo.

Por um lado, para a dominação masculina, identidade do homem perante outros homens e perante a sociedade, a vida incerta de Laurindo era algo problemático; por outro, seguia a lógica do costume da época em que o romance é ambientado, na qual o homem não deveria se preocupar com o cotidiano da casa, pois era a esposa que deveria manter o lar agradável ao marido. Conforme Maluf e Mott, o marido não precisava ser “incomodado com pedidos de ajuda. O dever da esposa era, ao contrário, aliviá-lo de qualquer contrariedade e esforço: pois não trabalhou ele o dia inteiro para ganhar o pão cotidiano da família?” (MALUF; MOTT, 1998, p. 420). Laurindo perante Senhora era uma figura subalterna: também reprimido por Senhora, só trabalhava quando havia serviço. Logo, não tendo tantos provimentos para bancar os custos da fazenda ele era apenas mais um na rede de dominação da dona da Soledade.

A hierarquia entre os gêneros garantia a ordem familiar. A mulher e os filhos deveriam ser protegidos e sustentados pelo marido/pai, pois este deveria ser o provedor do lar. As atividades laborais conferiam ao marido poder, e aqueles homens que, por determinado motivo, estivessem impossibilitados de manterem sozinhos o sustento da família de forma satisfatória, “cometiam suicídio, justificando o ato pela derrota moral de não cumprir o seu dever” (MALUF; MOTT, 1998, p. 381). Os papéis estavam bem definidos, e era tido como desonra um homem não custear os provimentos de sua família.

Mesmo Dôra nunca sonhando com casamento, casou-se sem amor para manter os interesses da família. Maluf e Mott apontam que

[...] as conveniências econômicas e os interesses de classe moveram a linha de parentela para relacionamentos mais horizontais, uma vez que a riqueza tornou-se um critério de status muito mais importante. Os vínculos matrimoniais eram garantia de controle sobre o poder, da mesma forma que funcionavam como proteção contra as frequentes ameaças de desastres econômicos (MALUF; MOTT, 1998, p. 390-391).

Assim, tendo Laurindo uma profissão e sendo parente, torna-se um bom partido para a herdeira da Soledade, que já estava passando da época de casar. O casamento entre os dois foi mais uma convenção para a sociedade vigente, pois não havia amor entre eles – algo que a própria protagonista admitia, ao afirmar que não era “uma vida igual à dos outros casais na sua casa. Começava por aquela não ser a nossa casa, e se poderia dizer que nós éramos mais como um casal de meninos, brincando emprestado de marido e mulher” (QUEIROZ, 2004, p. 85). Laurindo, como o único homem da Soledade, tinha direito a

tudo, inclusive respeito. Mas o casamento durou apenas três anos, dois meses e dezessete dias.

Ao descobrir a traição de Laurindo com Senhora, Dôra fica desolada, pois acreditava que o marido era a única coisa que tinha, ao contrário de sua mãe, que tinha poder, visto que se sentia como uma estrangeira em sua própria casa. A protagonista, revestida de dor – e até mesmo com consciência de suas palavras –, sugere que seria melhor a morte para viver sem a dor. Depois de dizer a Delmiro, o jagunço que vivia sob sua proteção, que o “jeito, só a morte” (QUEIROZ, 2004, p. 93), Laurindo sofre um acidente com a espingarda, levando Dôra à sua tão sonhada liberdade. Embora no romance o que acontece ao marido de Dôra seja colocado como um acidente, é importante ressaltar a promessa feita por Delmiro ao chegar à Soledade: pegaria novamente em uma arma por ordem de Dôra, e apenas para protegê-la. Ao dizer que o “jeito, só a morte”, Delmiro entende a frase como uma ordem da protagonista, e fica implícito que foi ele o assassino de Laurindo. Dessa forma, as representações sociais do feminino em relação à ordem social masculina, conforme diz Bourdieu, são desestabilizadas, pois mesmo a protagonista fragilizada pela dor da traição tanto de seu marido quanto de sua mãe mobiliza as “armas simbólicas” que estão ao seu alcance. A morte representa não somente o final, mas um novo recomeço, uma outra trajetória social para Dôra – semelhante ao que acontece numa outra obra da mesma autora, *Memorial de Maria Moura*, cuja personagem também mobiliza o que está ao seu alcance em favor de sua liberdade em relação ao poder exercido pela figura masculina.

O luto de Dôra é marcado mais pela dor da traição do que pela perda do marido: usou cores de viúva somente no velório, escolhendo depois vestir-se de azul, demonstrando que ele não tinha mais importância. Era hora de nascer uma nova mulher, forte e de resistência. Sobre o luto, Dôra diz que “era o meu documento de viuvez [...] O luto, ali, ainda era o passaporte da viúva; me garantia o direito de viver sozinha sem ninguém me perturbar em nada, de mandar e desmandar [...]” (QUEIROZ, 2004, p. 409).

## v. Comandante: o amor verdadeiro e mais uma dor

Asmodeu é a última figura que representa a dominação sobre Dôra. O primeiro encontro acontece no navio no qual ele era Comandante, que transportava as pessoas de uma margem à outra da costa brasileira. Informamos que Rachel de Queiroz coloca em questão a dificuldade de locomoção aérea

durante a Segunda Guerra Mundial, motivo pelo qual a Companhia de Teatro passou a viajar de navios.

O significado do nome de batismo do Comandante manifesta o seu temperamento, pois quando indagado se o seu nome era Amadeu, sentia-se desconfortável, fazendo perceber que não gostava dessa confusão. E sobre o significado de um nome tão singular, explica:

– Justamente, é um demônio. E recitou:

– Asmodeu, entidade diabólica que figura no livro de Tobias como sendo o demônio dos prazeres impuros... Também tem sido chamado “o diabo coxo”. Levanta os telhados das casas e descobre os segredos dos seus habitantes (QUEIROZ, 2004, p. 231).

Comandante também adota o nome de “cadete Lucas” no Rio de Janeiro, por ser contrabandista e precisar de um nome diferente para fazer negócios. Percebe-se que são três nomes distintos, cada um sendo utilizado conforme a ocasião. Assim, o interessante é compreender que o nome de batismo remetia a um diabo, pois revelava uma de suas características: o gênio forte. Era chamado de Comandante porque além de ser de fato comandante de um navio, esse nome é uma clara metáfora do que ele representará na vida de Dôra: ele a comandará do início do relacionamento até a sua morte, e a vida da protagonista girará em torno dele. Nessa altura do romance, observa-se a reiteração de representações sociais nos termos da ordem social masculina, pois as representações sociais do feminino de Dôra confirmam a sua submissão em relação ao seu segundo companheiro. No mercado de bens simbólicos, força, virilidade e agressividade são adjetivos que caracterizam as representações sociais do masculino, ao contrário dos predicativos de fragilidade e doçura, que reiteram representações sociais do feminino marcadamente falocráticas.

Dôra não era mais uma garota ingênua, chegando a ponto de receber homens em seu camarim, mas sempre se desviando dos assédios. Fazia isso pois sabia que o Comandante sentia ciúmes, e ela gostava desse sentimento por parte do homem que amava. Percebe-se que diferente de Laurindo, Asmodeu custeava as necessidades de Dôra, mesmo ainda não estando casados, quando em apenas para um convite para jantar lhe diz: “você é a minha mulher, eu tenho o direito de lhe sustentar” (QUEIROZ, 2004, p. 257).

A Dôra independente, livre e atriz de teatro cede lugar novamente à Dôra submissa, dessa vez não à figura materna, mas sim à de um homem. O Comandante ama Dôra, mas não existe uma cumplicidade entre o casal, uma vez que ela abandona tudo – a companhia e a sua liberdade – para viver esse amor,

enquanto ele continua com a sua vida, tornando-se o dominador da protagonista. E ao que parece, Dôra sentia-se confortável com essa nova situação que começava a vivenciar, dispendo-se até em realizar atividades que confirmavam sua condição de submissa:

Meu Deus, e se eu pudesse, eu é que dava dinheiro a ele, cozinhava, lavava e passava pra ele, lhe engraxava os sapatos, fazia as coisas mais humildes que eu nunca tinha feito na vida, nem pra mim mesma! E me ri – se Xavinha escutasse – eu, que na Soledade tinha uma cunhã até para me lavar o cabelo! (QUEIROZ, 2004, p. 257-258).

Asmodeu revela-se um marido ciumento e possessivo. O Código Civil Brasileiro de 1916<sup>3</sup> assegurava a inferioridade da mulher casada ao marido e buscava mostrar como cada cônjuge deveria portar-se para garantir a ordem do núcleo familiar. O código colocava a esposa como dependente do homem, o que mostrava certa desumanização da mulher, sobre quem os “poderes masculinos” caíam, uma vez que o uso da violência “legítima” era permitida. Segundo Maluf e Mott (1998), ao ser desobedecido, o homem se sentia na obrigação de castigar a sua mulher como uma espécie de “costume” daquele período. A violência doméstica é retratada em determinados momentos do *Livro do Comandante*. Em um desses jogos de ciúmes, Dôra dança com outro homem, atitude desaprovada por Asmodeu, que chega a agredir sua companheira:

Quando chegamos em casa, quase de manhã, e eu já tirava a minha roupa, ele parece que de repente se lembrou da cena. Porque me arrancou o vestido da cabeça e me deu um tapa tão forte na face que deixou marca dos seus quatro dedos: – Isso é pra você se lembrar de nunca mais na vida sair dançando com outro homem. A sorte de vocês foi eu estar desarmado – não deixarem entrar revólver naquela espelunca! (QUEIROZ, 2004, p. 301-302).

“Justifica-se” a agressão pelo fato de Asmodeu ser o homem e o novo provedor de Dôra, e cabendo à mulher a responsabilidade de manter a compostura desejada pela sociedade da época. Conforme aponta Rachel Soihet (1997), era dada razão à medicina social, que atribuía característica como sagacidade, sexualidade aflorada e robustez aos homens, diferente dos adjetivos reservados

---

3 O Código Civil instituído no Brasil em 1916 determinava a capacidade civil, os direitos pertencentes à família e as relações pessoais entre marido e mulher, além de regimantar os bens no casamento.

às mulheres, como mencionado. Lombroso<sup>4</sup> era defensor dessa teoria, que servia para explicar tantos os crimes passionais quanto a violência que as mulheres sofriam. Assim, o uso da força, em muitos casos, era mobilizado para a não realização de desejos próprios, uma forma rígida de manter o controle sobre a mulher. Saffioti define esse ato de força como “a ruptura de qualquer forma de integridade da vítima, seja de forma física, psíquica, sexual ou moral” (SAFFIOTI, 2004, p. 17).

O Comandante era contrabandista, chegando a ficar preso durante um tempo. Dôra estava tão mergulhada na submissão que mesmo preocupada com o fato não demonstrava que se importava quando o seu companheiro saísse da prisão, pois poderia incomodá-lo, e não queria isso. O Comandante passa a ser sua direção: foi ele quem deu “comando” quando ela ainda sentia-se amargurada pelo que acontecera na fazenda Soledade – uma clara metáfora que uma mulher somente poderia seguir com a vida se estivesse ao lado de um homem, não importando a sua atividade.

A relação de dominação também se dispõe por atos sexuais, nos quais as mulheres não deveriam ter liberdades e ensejos. Além disso, as relações sexuais entre marido e esposa deveriam ser decentes – segundo a visão sociocultural construída, principalmente por ideologias religiosas, na qual apresenta sua base em padrões tidos como éticos e morais – e dentro do lar. É imposta também a virilidade masculina, a qual segundo Bourdieu “é uma noção eminentemente relacional, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo” (BOURDIEU, 2007, p. 67). Percebe-se então que o homem também é submisso, porém a si mesmo. Há sempre que mostrar-se viril e precisa ter atitudes distintas das mulheres para reafirmar sua sexualidade e honra até mesmo para outros homens.

Dessa forma, a identidade do homem em relação à identidade da mulher será distinguida pela força e virilidade, e serão esses atributos que irão estabelecer uma hierarquia entre os gêneros. Com o patriarcado, o homem passa a ser o referencial da sexualidade e da robustez, cabendo às mulheres apaziguar a “sensualidade do casal” (MALUF; MOTT, 1998, p. 392), pois ela deveria colocar o respeito à frente do prazer. A noite de núpcias, por exemplo, vai

---

4 Lombroso baseava sua antropologia criminal na interpretação de pesquisas empíricas das características físicas, fisiológicas e psicológicas do indivíduo criminoso. No que se refere às violências sofridas pelas mulheres, afirmava que o sexo feminino seria responsável pelas violências sofridas devido a seu gênero.

ser um episódio que marcará essa dualidade, tendo de um lado a ingenuidade da mulher virgem, que cria até mesmo fobia daquele momento e, do outro, o homem com sua virilidade que poderia cometer até mesmo uma “violação legal” da sua companheira, segundo Maluf e Mott (1998).

Com a morte do Comandante, que contraiu tifo e não sobreviveu, Dôra mais uma vez tem a dor ao seu lado. A dominação masculina é rompida novamente, dessa vez sem a sombra da dominação imposta por Senhora, e a protagonista torna-se independente novamente. Retornando ao seu lugar de origem, Dôra só consegue sentir-se sozinha, e

[...] passados os dias piores do choque, eu olhava tudo em meu redor como casas e gente de uma cidade estrangeira, e ouvia a língua do povo como uma língua estrangeira, e o meu instinto só me pedia para ir embora, voltar para longe, onde a dor que me podia doer era uma dor que eu conhecia, não aquela dor que para mim só tinha sido dele, só dele e nada mais.

Nenhuma hora do Rio tinha eu vivido sem ele [...] (QUEIROZ, 2004, p. 406).

Compreende-se que Dôra demonstra despreparo em ser um sujeito independente novamente, livre das amarras da dominação do seu falecido marido. O poder exercido pelo Comandante foi forte – o que, conforme Bourdieu, consiste num “poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2001, p. 7-8). A morte do dominador também é a morte da felicidade futura de Dôra. Portanto, as representações sociais do feminino de Dôra e de Senhora não são as mesmas, pois a diferença entre uma e outra está no fator econômico: enquanto a representação social do feminino de Senhora é a de uma mulher independente, forte e dominadora, inclusive da figura masculina – no caso, do personagem masculino Laurindo –, a representação social do feminino de Dôra ora reitera a ordem social masculina, ora desestabiliza a força da estrutura da dominação masculina.

#### iv. Considerações finais

Por meio de obras de escritores como Rachel de Queiroz, que contribuiu com seus romances para fomentar debates acerca das conjunturas sociais vigentes, pode-se ver um Brasil com diversas faces, com sua diversidade regional e cultural, mas também com dificuldades explícitas, como a miséria, as opressões e a dominação masculina sobre as mulheres.

O discurso da escritora tornou-se um valioso objeto de análise para entender as representações sociais históricas do machismo. Assim, ao longo deste estudo percebeu-se que as representações sociais de gênero marcadas pela invisibilidade do poder simbólico da ordem social masculina ora eram desestabilizadas, ora eram reafirmadas.

Já no nascimento, com base nas diferenças biológicas entre homens e mulheres, cada corpo é representado com uma carga cultural específica. Passa-se a ser homem ou mulher, uma construção social que ao longo da história esteve marcada por diferenças e hierarquias. Apesar das representações sociais de gênero dos dois principais personagens masculinos, Laurindo e Comandante, serem marcadamente dominantes, Dôra, Doralina, cansada de ser oprimida pelos efeitos da estrutura social da dominação masculina, busca a transformação da sua condição de submissa.

## Referências

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Bibliografia de Rachel de Queiroz*. 20--?. Disponível em <<https://bit.ly/2vRSpJX>>. Acesso em: 25 out. 2016.
- BOURDIEU, P. O poder simbólico. In: \_\_\_\_\_. *Sobre o poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 7-16.
- \_\_\_\_\_. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1.
- MALUF, M.; MOTT, M. L. Recônditos do mundo feminino. In: NOVAIS, F.; SEVCENKO, N. (Orgs.). *História da vida privada no Brasil: República: da belle époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 368-422.
- MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- NOGUEIRA, C. *Um novo olhar sobre as relações sociais de gênero: feminismo e perspectivas críticas na psicologia social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PRAUN, A. G. Sexualidade, gênero e suas Relações de poder. *Húmus*, São Luís, v. 1, n° 1, p. 55-65, 2011.
- QUEIROZ, R. *Dôra, Doralina*. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- SAFFIOTI, H. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.



SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1990.

SOIHET, R. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, M. (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord.). *História das mulheres no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto: Unesp, 1997. p. 362-400.



Marcos Vinicius Ferreira Trindade é licenciado em História pela Universidade Federal do Maranhão.  
marcostrindade93@gmail.com

# O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre

*Marina de Oliveira Reis*

## Resumo

A partir da obra *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, este artigo investiga a construção de mitos e estereótipos relacionados à representação das mulheres negras no período colonial. Resgatando o pensamento de Lélia Gonzalez, busca-se demonstrar que essa representação distorcida é constantemente atualizada, de modo a reservar um lugar social de silenciamento, objetificação e violência para as mulheres negras.

**Palavras-chave:** Racismo – Sexismo – Colonial – Mulheres Negras – Imagens controladoras.

## I. Introdução

Neste artigo pretendo promover uma reflexão sobre a representação das mulheres negras, investigando a historicidade e a atualidade de certos estereótipos. Para isso, inicio minha análise resgatando a contribuição da socióloga feminista Patricia Hill Collins (2000), que pensa o lugar das mulheres negras a partir da categoria de imagens controladoras. Segundo a autora, o *modus operandi* dessas imagens se dá pela criação de uma série de estereótipos sobre determinado grupo, fomentando representações negativas que objetificam e desumanizam esses sujeitos, o que justificaria, assim, seu controle social.

A maioria das imagens controladoras direcionadas a nós, mulheres negras, é forjada como resultante da interseção entre racismo, sexismo e colonialidade, alimentando uma dinâmica cruel que não só nos mantém na base da pirâmide social (MARCONDES, 2013) como também afeta nossa própria subjetividade, na medida em que nossa imagem é socialmente construída de forma distorcida, baseando-se em mitos e estereótipos.

Mais especificamente, pretendo investigar a representação das mulheres negras na obra *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre. Nesse livro, lançado em 1933, o autor promove uma ruptura com a forma em que as relações raciais eram trabalhadas até então, rompendo com o darwinismo social, corrente amplamente reconhecida na época, que pretendia explicar as relações sociais por uma abordagem biologizante. Os principais pensadores daquele momento transplantavam da Biologia as teorias da evolução e seleção natural, aplicando-as nas interações humanas. Assim, características sociais e biológicas determinariam a superioridade de um grupo em relação a outro, em que o padrão europeu era estabelecido como parâmetro de sociedade apta e ideal.

Como essa breve síntese do livro evidencia, embora seja bem verdade que o principal objetivo de Freyre não era refletir sobre raça e gênero, sua obra abre possíveis caminhos para pensarmos essas categorias, uma vez que descreve a imagem da mulher negra construída no período colonial.

Como contraste, procuro situar a obra de Freyre pontuando algumas impropriedades de suas interpretações, baseando-me no pensamento de Lélia Gonzalez, que demonstra como esses mitos são atualizados e propiciam a descarga de altas doses de violência sobre corpos negros. Concluo, portanto, que esses mitos funcionam como verdadeiras imagens controladoras, a fim de manter esse status de subalternidade que nos é reservado desde o período colonial.

## II. Mulheres negras: situando a academia

Em meados do século passado, a intelectualidade brasileira foi tomada pelo desafio de produzir obras que refletissem sobre nossa formação cultural, social e racial. Nesse contexto, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda ganham destaque, pois, a partir de perspectivas distintas, produziram obras obrigatórias para compreendermos nosso lugar enquanto nação, sendo até hoje reconhecidos pela academia como “intérpretes” do Brasil.

Forjar um ideal de nação por meio da escrita é um privilégio conferido a determinados grupos sociais e, assim, as interpretações de Brasil timbradas como válidas partem de uma visão de mundo masculina e branca. Por muito tempo essa foi a única perspectiva epistemológica reconhecida pela academia, já que o racismo provoca um verdadeiro “epistemicídio” de intelectos negros, enquanto o sexismo desqualifica o pensamento de mulheres.

Há, portanto, o não lugar de negros, em geral, e de mulheres negras, em particular, na produção de conhecimento nas ciências humanas. Assim, muitas das questões históricas que nos dizem respeito não são enfrentadas pela narrativa oficial, já que as experiências dos seus narradores não acessam a especificidade dos sujeitos marcados pelas opressões de raça, classe e gênero. Ou pior: mesmo quando alguma reflexão é produzida sobre nós, não raras vezes a perspectiva é de objetivação de nossos corpos e romantização das violências perpetradas sobre eles. O papel das mulheres negras nunca é narrado a partir de uma lente que considera a articulação política e a resistência histórica desempenhada por esse grupo, sempre narrado a partir da ótica da passividade.

É necessário, portanto, recontar nossa história. Neste trabalho, em virtude do limitado número de páginas, decidi apenas pontuar alguns aspectos problemáticos da narrativa hegemônica, apresentando a contribuição de intelectuais negras sobre o mesmo tema. Em outras palavras, minha proposta não pretende inutilizar as contribuições desses autores “oficiais”, mas apreender as leituras que verdadeiramente avançaram no estudo das relações raciais, bem como apontar possíveis insuficiências e visibilizar a obra de mulheres negras que também estão refletindo sobre esse mesmo período histórico. Nesse sentido, leio a contribuição de intelectuais como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Jurema Werneck como reinterpretações do Brasil, pois redimensionam questões que ficaram ocultas da lente clássica, construindo uma outra narrativa que enfrenta a colonialidade e as suas implicações para as dinâmicas de raça e gênero no Brasil.

A fim de compreender a constante do sexismo e do racismo na formação cultural brasileira, a filósofa e historiadora Lélia Gonzalez (1984) oferece uma leitura da formação cultural do país que adota a psicanálise como lente de inves-

tigação. Nesse contexto, trazendo as categorias trabalhadas por Freud e Lacan, a autora evidencia que se situarmos as mulheres negras na dialética travada entre consciente inconsciente (memória), veremos que a consciência social aplica uma força de apagamento a certos papéis que elas historicamente assumiram. Porém, esse apagamento não se realiza por completo, sendo mero “recalque”, visto que o inconsciente os mantém vivos. Assim, a maneira através da qual as mulheres negras são vistas, definirá qual papel representará em determinado contexto, que estão centrados nas noções de mãe preta, mulata e empregada doméstica. Análise, nas duas seções posteriores, cada um destes papéis detalhadamente.

### III. Mito da mãe preta

*Casa-grande & senzala* (FREYRE, 2005) evidencia a existência de vários tipos de trabalho escravo: havia o escravo da senzala, que trabalhava na lavoura, e o da casa-grande, que desenvolvia os serviços domésticos nesse ambiente. O autor descreve um cenário no qual não só o trabalho é diferente, mas o tratamento dispensado também é outro. Segundo essa narrativa, a relação do senhor com os escravos domésticos seria marcada pela docilidade e até por uma certa dose de afeto, na medida em que estes frequentariam o núcleo familiar da casa-grande, como podemos observar a seguir:

A casa-grande fazia subir da senzala para o *serviço mais íntimo e delicado* dos senhores uma série de indivíduos – amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. [...] Quanto às *mães pretas*, referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a benção; os escravos tratavam-nas de senhoras; os boleiros andavam com elas de carro. Em dia de festa, quem as visse anchas e engajentas entre os brancos da casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala (FREYRE, 2005, p. 435, grifo nosso).

Nesse sentido, a mãe preta é o símbolo dessa dinâmica social apresentada por Freyre. É, normalmente, a escrava mais velha, que trabalha nos afazeres domésticos e cuida de todos com carinho e dedicação, como se fossem filhos. No imaginário da casa-grande, “esta figura simpática, amorosa e inofensiva realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão” (CARDOSO, 2014, p. 976).

Lélia Gonzalez problematiza esse lugar de subserviência que a narrativa oficial conferiu à mãe preta, criticando a construção Freyriana explicitada aqui. Na verdade, sua atuação estava imbricada de resistência, e não de passividade. Passividade seria aceitar, sem objeção, a imposição da família patriarcal, mas o que fez foi justamente o contrário: soube utilizar de forma potente o interior da casa-grande, trazendo para o núcleo familiar do colonizador as tradições africanas, numa postura que, conscientemente ou não, demonstra-se totalmente subversiva (GONZALEZ apud BAIROS, 2006). Assim, a partir do que era possível, atuou no sentido anti-horário da árvore do esquecimento<sup>1</sup>, garantindo a sobrevivência do seu próprio ser e mantendo vivas suas tradições, culturas, língua etc.

Essa forma de resistência afetou de forma indelével o processo de formação cultural brasileiro, que não mais poderia reivindicar somente referenciais europeus. O Brasil já estaria africanizado – a começar pela linguagem, posto que o português brasileiro sofreu influência direta das línguas africanas e indígenas e, desse modo, o mais correto seria definirmos nosso idioma como “pretuguês” (GONZALEZ, 1988, p. 70).

A narração do papel da mãe preta apenas sob o prisma da ética do cuidado, abnegando toda sua resistência e agenciamento histórico, perpetua-se e acaba por desenhar um estereótipo a ser carregado pelas mulheres negras. Assim, o imaginário é constantemente atualizado e, ainda hoje, “a mãe preta representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca e de classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão” (CARDOSO, 2014, p. 976). Nesse sentido, as mulheres negras são consideradas “naturalmente” mais cuidadosas, devendo sempre se dedicar às necessidades dos outros – especialmente dos mais poderosos (CARNEIRO, 2006) –, sendo sua existência como indivíduo e sujeito político completamente apagada.

## iv. Mito da mulata

Em um sistema econômico que hierarquiza seres humanos nas categorias de “senhor” e “escravo”, não só a produção econômica da sociedade é afetada: a

---

<sup>1</sup> Conta-se que os negros capturados na África, antes de embarcarem nos navios negreiros, eram obrigados a dar diversas voltas em torno da árvore sagrada, devendo depositar, ali, sua religiosidade, identidade e história para, em seguida, serem batizados, adquirindo uma identidade cristã ocidental. Essa árvore sagrada era o Baobá, que ficou conhecida como “árvore do esquecimento”, já que simbolizava a perda da memória e da subjetividade do africano escravizado. Dar a volta em sentido anti-horário na árvore do esquecimento, portanto, significa desfazer simbolicamente essa violência, reafirmando seu próprio “eu”.

própria construção subjetiva dos “senhores” também é moldada nesses termos – senhores estes que se entendem no direito de subjugar, inclusive sexualmente, suas/seus escravas/os.

A forma encontrada por *Casa-grande & senzala* para justificar toda a sorte de violência sexual foi a atribuição, no plano discursivo, de uma erotização exacerbada ao corpo negro, como se essa fosse uma característica própria da raça. Assim, a narrativa das sociedades escravocratas descreviam os negros como hipersexualizados, sendo o elemento depravador e corruptor da sexualidade da família colonial (FREYRE, 2005).

Nesse sentido, os relatos de viajantes que transitavam por sociedades escravocratas indicavam que, nos locais marcados pela presença negra na condição de escravo, como nos Estados Unidos e no Brasil, os homens iniciavam sua vida sexual mais cedo (FREYRE, 2005). Esses dados, porém, foram apropriados e interpretados de forma a culpabilizar a negra e mulata pela sua suposta erotização exacerbada, sem denunciar que a própria educação dos senhores de engenho era no sentido da demonstração de virilidade por meio do abuso sexual, como Gilberto Freyre demonstra a seguir:

Não eram as negras que iam esfregar-se pelas pernas dos adolescentes louros, estes é que, no sul dos Estados Unidos, como nos engenhos de cana do Brasil, os filhos dos senhores, *criavam-se desde pequenos para ganhões*, ao mesmo tempo que as *negras e mulatas para “ventres geradores”* [...] É verdade que lá como aqui não faltou quem, confundindo resultado e causa, responsabilizasse a negra e seus “*strong sex instincts*” e principalmente a mulata – “*the lascivious hybrid woman*” – pela depravação dos rapazes brancos. Entre nós, já vimos que Nina Rodrigues considerou a mulata um tipo anormal de superexcitada sexual [...] Nós, uns inocentinhos: elas, uns diabos, dissolvendo-nos a moral e corrompendo-nos o corpo (FREYRE, 2005, p. 461, grifo nosso).

A sexualização como característica biológica dos negros foi difundida de tal forma que, ainda hoje, os corpos negros são marcados por essa constante representação. Aqui, retomo o pensamento de Lélia Gonzalez (1984), na medida em que a autora reflete sobre como a hipersexualização das mulheres negras por vezes é esquecida e apagada da história, enquanto, em outros momentos, é amplamente fomentada.

Segundo a autora, atualmente a mulher negra apresenta uma dupla imagem: mulata e empregada doméstica. Na figura da mulata, no entre parênteses do Carnaval, a mulher negra é hipersexualizada, e seu corpo, desejado. Passado esse momento festivo, todo esse desejo acumulado pelo corpo negro vai

se descarregar sob a forma de violência, justamente na figura da empregada doméstica.

Gonzalez demonstra que essas imagens são opostas e contemplam duas reformulações dadas ao papel da mucama no período colonial. Segundo o dicionário Aurélio, a palavra “mucama” significa “a escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família” (FERREIRA, 2009). Essa palavra, porém, é proveniente da língua quimbunda, e se nos direcionarmos à etimologia, veremos que “mukama” significa “concubina, escrava que era amante do seu senhor” (BAIROS, 2006, p. 55).

Dessa forma, vemos que a interpretação trazida pelo dicionário denota apenas a dimensão do serviço doméstico, apagando o fato de que as mucamas também eram exploradas sexualmente por seus senhores, questão que a etimologia da palavra traz à tona. A narrativa oficial, portanto, reflete a dimensão da consciência, uma vez que pretende apagar o registro da função sexual da mucama, que o inconsciente mantém vivo – dinâmica que podemos perceber justamente no Carnaval (GONZALEZ, 1984).

A figura de mulata ou empregada doméstica emergirá a depender do contexto em que somos vistas. A mulata é a representação da mulher negra no Carnaval: é a rainha da avenida, cobiçada, desejada e erotizada, ou seja, a “mukama” que deve ser objeto sexual. Fora desse espaço festivo permitido, essa mulher negra outrora desejada se transfigura na empregada doméstica, ou seja, a “mucama” do dicionário oficial, que é “o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas” (GONZALEZ, 1984, p. 230).

Como fica evidente, a herança colonial racista e sexista ainda projeta nas mulheres negras todos os mitos criados pelo colonizador branco, o que faz que nossos corpos ainda sejam objetificados, hipersexualizados e ceifados de várias formas. E isso se evidencia, inclusive, nas estatísticas criminais, em que as mulheres negras constantemente figuram entre as principais vítimas de estupro e mortes violentas no país<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> As mulheres negras têm mais chance de serem alvo de violência no Rio de Janeiro, como constata pesquisa divulgada pelo Instituto de Segurança Pública (ISP) (TEIXEIRA; PINTO; MORAES, 2010). O *Dossiê Mulher 2010* mostra que as mulheres pretas e pardas são a maioria entre as vítimas de homicídio doloso (55,2%), tentativa de homicídio (51%) e lesão corporal (52,1%), além de estupro e atentado violento ao pudor (54%). As mulheres brancas só são maioria nos crimes de ameaça (50,2%).



## v. Conclusão: o pacto narcísico

A imagem das mulheres negras é historicamente construída a partir da objetificação, sexualização e negação de seu papel enquanto sujeito político.

Nessas linha finais, recorro ao conceito de “pacto narcísico” utilizado por Maria Aparecida da Silva Bento (2002) como chave de análise, a fim de compreender o que possibilita a manutenção dessa representação negativa na atualidade. Segundo a mitologia grega, Narciso era um jovem dotado de uma beleza singular. O rapaz atraía a paixão de muitas ninfas, mas, por ser muito vaidoso e egoísta, só conseguia amar a si mesmo. Em uma oportunidade, ao ver sua própria imagem refletida em um lago, apaixonou-se por ela e permaneceu contemplando-a ininterruptamente, o que o paralisou, levando-o a definhar até a morte.

Nesse sentido, creio que, assim como Narciso, a *casa-grande* adotou uma sobrevalorização de si, nutrindo um amor exacerbado por sua própria imagem e, conseqüentemente, depreciando a imagem de outros sujeitos e pactuando um lugar de subalternidade para corpos negros no período colonial.

A dimensão de *casa-grande*, neste texto, foi descrita em muitos sentidos. A despeito da *casa-grande* enquanto ambiente habitado pelo senhor de escravos e sua família ter perdido sentido desde a abolição da escravatura, a *casa-grande* enquanto lugar social que dá acesso a determinados privilégios ainda permanece concretamente. E, assim, entendo que os grupos dominantes, a fim de conservarem seus privilégios, inconscientemente, (re)pactuam a manutenção de imagens controladoras, e, por isso, essa construção estereotipada desenhada no período colonial permanece, até hoje, intocada.

Se, na diáspora africana, as mulheres negras tinham coragem para lutar contra a desumanização que a própria escravidão pressupunha, ainda hoje precisamos denunciar o confisco da nossa palavra, que pretende, assim, manter na cifra oculta toda a objetificação, todo o estupro, o encarceramento, o genocídio. No entanto, enquanto há todo um trabalho de construção da representação da mulher negra fundada em mitos e estereótipos, também há intelectuais – principalmente mulheres negras – desenvolvendo um hercúleo trabalho no sentido de construir uma outra narrativa possível, registrando nossa (re)existência que a história oficial e os privilégios fazem questão de apagar.

## Referências

BAIRROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. (Orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm*

- de longe. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Criola: Global Exchange, 2006. p. 42-61.
- BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, set. 2014.
- CARNEIRO, F. Nossos passos vêm de longe. In: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. (Orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Criola: Global Exchange, 2006. p. 22-41.
- COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: London: Routledge, 2000.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50. ed. São Paulo: Global, 2005.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, n. 2, p. 223-244, 1984.
- \_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- MARCONDES, M. M. et al. (Orgs.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras*. Brasília: Ipea, 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2KDcnOq>>. Acesso em: 8 ago. 2018.
- FERREIRA, A. B. de H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009. p. 1368.
- TEIXEIRA, P. A. S.; PINTO, A. S.; MORAES, O. C. R. (Orgs.). *Dossiê Mulher 2010*. Rio de Janeiro: Riosegurança: Instituto de Segurança Pública, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2OlslhE>>. Acesso em: 8 ago. 2018.



Marina de Oliveira Reis é graduada em Direito pela Pontifícia universidade Católica do Rio de Janeiro.

marina\_reis12@hotmail.com



**Academia**  




# Reflexões de Hannah Arendt sobre as implicações do perdão na esfera pública

*Alana de Andrade Santana*

## Resumo

Uma das dimensões da condição humana é a ação caracterizada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade. É no poder do perdão que o indivíduo encontra sua redenção. Na obra *A condição humana*, Hannah Arendt propõe uma concepção diferente de perdão, deslocando-o do âmbito religioso para o campo político. Este estudo objetivou refletir sobre o conceito de perdão de Hannah Arendt e suas implicações nos domínios público e político. Para tanto, duas perguntas são lançadas: o perdão tem uma dimensão política, fora da religiosa? Em caso positivo, quais as suas repercussões nas esferas pública e política? Trata-se de pesquisa qualitativa, com revisão bibliográfica, a partir da obra já referida e de artigos publicados em português. Constatou-se que a autora propõe pensar o perdão como atributo possível e, porque não dizer, fundamental no campo político e das relações humanas, como algo ínsito e indispensável à materialização da “condição humana” do ser humano.

**Palavras-chave:** Condição Humana – Perdão – Hannah Arendt.

## I. Introdução

A ideia do perdão tem sido, ao longo dos séculos, diretamente associada às questões religiosas. A influência do Cristianismo foi decisiva nisso, tendo em vista que a sua prática é largamente difundida pelos ensinamentos de sua principal referência – Jesus de Nazaré.

Graças a isso, falar ou pensar em perdão, enquanto virtude que fomenta o “esquecimento das ofensas”, não parecia adequado a uma sociedade que cada vez mais buscava a secularização de suas práticas e de seu pensar, haja vista que o discurso religioso respondeu por severos atentados contra a liberdade de pensar, cerceando o avanço das ciências e da filosofia.

Na contramão desse sentimento de rejeição, Hannah Arendt (1906-1975), relevante pensadora alemã e judia do século XX, resgata o perdão desse emaranhado confuso e confundido por uma cultura religiosa e, por vezes, desprovida de reflexão crítica, para emprestar-lhe uma concepção diferente, marcada por uma dimensão social e política, por isso mesmo pública.

Em seu livro *A condição humana* (2007), a autora se debruça sobre, dentre outros, o problema do perdão, para situá-lo como uma necessidade humana, indispensável para o bem-viver, cuja compreensão não dispensa a atividade crítica do pensar.

Com o objetivo de realizar uma reflexão sobre o conceito de perdão teorizado por Hannah Arendt e suas implicações nos domínios público e político, este trabalho buscará responder a duas perguntas: o perdão tem uma dimensão política, além da religiosa? Em caso positivo, quais as suas repercussões nas esferas pública e política?

Para tanto, por meio de uma análise bibliográfica, com base no livro *A condição humana* e em outras referências publicadas em português, será apresentada Hannah Arendt e a relevância da sua obra. Em seguida, será feita uma breve análise do livro *A condição humana*, situando o debate sobre a importância do perdão no contexto político, bem como dos argumentos utilizados pela autora para sustentar sua tese.

Ao final, espera-se constatar a importância do perdão como atributo possível e condição indispensável à preservação da “condição humana” do indivíduo.

## II. As implicações do perdão no pensamento de Hannah Arendt

Hannah Arendt é uma das principais pensadoras do século XX. O fato de ter sido judia e alemã lhe permitiu ter uma experiência de vida singular, sobre-

tudo por ter vivido não só durante a Segunda Guerra Mundial, como também por ter sentido pessoalmente os reflexos da perseguição que os alemães nazistas empreenderam contra os judeus.

Nascida em Hanôver em 1906, filha da classe média judaica, com influência da cultura alemã, passou a cursar filosofia aos 18 anos, momento que lhe possibilitou conhecer Heidegger, com quem manteve uma relação amorosa “proibida” durante muitos anos. A ascensão do nazismo em 1933 a fez deixar a filosofia para engajar-se em um grupo sionista. Presa em função de suas ideias, de seu engajamento social e por ser judia, depois de liberta deixou a Alemanha e fugiu para Paris (DUARTE, 2000).

Em 1941, na condição de apátrida, exilou-se nos EUA por conta da guerra que tomava o continente europeu. A partir daí, sua produção intelectual se volta para a investigação do totalitarismo, na tentativa de compreensão de suas origens e de suas consequências para a humanidade (DUARTE, 2000).

Suas obras estimulam os leitores à atividade reflexiva do pensar, um último mergulho na vida do espírito, trazendo diversos temas contemporâneos, como genocídio, alienação e mesmo o totalitarismo, além do estudo do fenômeno do pensamento. Dentre as mais importantes publicações de Arendt, está o livro *A condição humana*, cujo tema a autora estuda da Antiguidade à Modernidade, organizando-o também em três aspectos: labor, trabalho e ação.

O primeiro termo, labor, relaciona-se com a fisiologia da vida animal, com as necessidades físicas da natureza animal que impelem o seu representante humano, *animal laborans*, a laborar para atendê-las, garantindo sua sobrevivência biológica. O segundo termo, trabalho, é entendido como a atividade capaz de transformar a natureza, fabricar e compartilhar novas coisas no mundo. Aqui emerge o representante do ser humano, *homo faber*, como aquele capaz de agir e modificar a matéria inerte. Já a dimensão da ação é aquela que ocorre somente na presença e na relação entre os indivíduos, ou seja, na vida em sociedade. Para Arendt, a ação é a atividade política, propiciada pela interação e convivência entres os seres humanos, haja vista que a ação é exclusiva da esfera pública, enquanto o labor e o trabalho pertencem à esfera privada.

E qual seria a diferença entre uma esfera e outra? Enquanto na esfera privada o ser humano busca a satisfação de necessidades intrínsecas e individuais, a esfera pública se revela como “um domínio no qual os homens podem transcender suas vidas através da ação, da capacidade de iniciar algo novo” (DIAS, 2013, p. 137). Surgindo como espaço comum, nela torna-se possível a realização de grandes feitos, de modo que sejam capazes de marcar as gerações vindouras. A esfera pública conduz o indivíduo a “uma existência não mais



voltada à simples manutenção da vida, mas à tentativa de transcender, por meio de palavras e ações, sua efemeridade no mundo” (DIAS, 2013, p. 127).

Uma das dimensões da condição humana é, portanto, a ação, caracterizada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade. Quanto a este último aspecto, é no poder do perdão que encontrará sua redenção, assunto em que nos deteremos neste texto.

O perdão enquanto virtude humana tem sido associado à teoria e à prática religiosa. Na sociedade ocidental, de influência predominantemente cristã, esse conceito se insere no imaginário das pessoas a partir da leitura de textos místicos, a exemplo da Bíblia. Assim, “é normalmente visto como irrealista na esfera pública devido à sua conotação religiosa”, como pontua Lafer (1988, p. 114).

Ali, o perdão se insinua como qualidade daqueles que são virtuosos, recomendado pela maior referência do cristianismo – Jesus – como condição daqueles que desejam estar próximos da divindade. Assim, seja quando ensinado na chamada “oração dominical”, em que, em um diálogo místico com a divindade, solicita-se o perdão na medida em que se perdoa (Mateus, 6:12); seja na recomendação da necessidade de perdoar não sete, mas setenta vezes sete vezes (Mateus, 18:32), como em outras tantas passagens da Bíblia, o perdão é recomendado como signo de quem se conecta com algo transcendente, espiritual e religioso.

Na obra de Hannah Arendt, o perdão assume uma dimensão diferente. Para o entendermos, faz-se necessário, primeiramente, permear a definição de *pluralidade*, *ação* e *discurso* dada pela autora.

Hannah Arendt traz a ideia da pluralidade humana, com seu duplo aspecto de igualdade e diferença, como condição primordial da ação e do discurso. Para a autora, essa “pluralidade é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2007, p. 189), pois, na pluralidade, os seres humanos compreendem-se entre si e os seus ancestrais, identificando-se e se reconhecendo entre iguais a conviver em uma comunidade. No entanto, nessa mesma pluralidade há distinções partilhadas com tudo o que vive, tornando-os seres únicos em sua singularidade. Essa distinção existente entre os seres humanos mostra-se na ação e no discurso, pois, nas palavras de Arendt, “através deles, os homens podem distinguir-se, em vez de permanecerem apenas diferentes” (2007, p. 189).

A autora completa, ainda, afirmando que a ação e o discurso são formas pelas quais os indivíduos interagem e se manifestam, evidenciando sua condição humana.

O indivíduo, ao mesmo tempo em que revela sua singularidade por meio de suas palavras e de seus atos, também se insere no mundo humano à seme-

lhança de um segundo nascimento, “no qual confirmamos e assumimos o fato original do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2007, p. 189).

Arendt aduz que toda ação é um novo início e cita a filosofia política de Santo Agostinho para trazer a ideia de que os seres humanos são iniciadores, portanto impelidos a agir e iniciar novos processos. Assim, diz Agostinho, “o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia” (apud ARENDT, 2007, p. 190). Arendt esclarece, ainda, tratar-se de um início diferente do início do mundo, um “início de alguém”, de um iniciador que age evidenciando sua singularidade.

A autora ressalta o caráter de imprevisibilidade inerente a todo início e a toda origem, já que ao começar algo novo, ou seja, sem precedentes, não é possível prever o desenrolar e os resultados que possam advir. Além disso, enfatiza que a ação não tem fim, ou seja, “o processo de único ato pode prolongar-se até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (ARENDT, 2007, p. 245).

A esfera dos negócios humanos, segundo Arendt, consiste na teia de relações presente na convivência entre as pessoas. A revelação do agente singular por meio do discurso e da ação, que acarreta um novo início, atinge e modifica uma teia já existente. Esse iniciar de um novo processo formula a história singular da vida de um recém-chegado, um iniciador, recém-nascido, capaz de afetar, com sua singularidade, a história de vida de todos com quem estabelece contato. Destacamos, aí, duas características fundamentais da ação: a já citada imprevisibilidade e a irreversibilidade, uma vez que, não sendo possível controlar, prever as consequências e nem o desencadeamento das nossas ações, dentro da complexidade das teias de relações, também não é possível desfazer aquilo que já foi iniciado (SILVA, 2011). Arendt esclarece, no trecho a seguir, que não é possível para o indivíduo obter o controle sobre o resultado de sua ação, tendo em vista a fragilidade no processo e o anonimato dos autores:

Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é o seu autor. (2007, p. 197)

A angústia de ter que lidar com o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação faz que o ser indivíduo busque se afastar da esfera dos negócios humanos, embora sempre soubesse dessas implicações do agir:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser culpado de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais termina inequivocadamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. (ARENDR, 2007, p. 245)

A imprevisibilidade dos resultados e a irreversibilidade do processo desencadeado pela ação encontram sua redenção na própria potencialidade da ação. Diz-nos a autora que a solução para o problema da irreversibilidade é a faculdade de perdoar, enquanto a solução para o problema da imprevisibilidade – incerteza do futuro – está presente na faculdade de prometer e cumprir promessas.

A autora ressalta a existência de uma relação entre as faculdades de perdoar e de prometer: a primeira servindo para “desfazer” os atos do passado, enquanto a segunda servindo para criar, no futuro (mar de incertezas), “ilhas de segurança” que viabilizam a durabilidade e a continuidade das relações humanas. Embora haja essa relação, a abordagem da faculdade de perdoar é o que se nos apresenta como mais imediato.

O perdão, na concepção de Hannah Arendt, está posto no domínio público e político, no sentido de que depende da pluralidade, ou seja, depende da relação com o outro, da presença do outro (MATE, 2013, p. 308). A inexistência do perdão “limitaria a nossa capacidade de agir a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos” (ARENDR, 2007, p. 249). E qual seria a consequência dessa limitação? A autora explica que nos congelaríamos na posição de vítimas das consequências dessa ação, sem o recurso de iniciar um novo processo (MATE, 2013, p. 308). Ficariamos presos aos grilhões da vingança e no revanchismo, negando nossa condição humana e a possibilidade de um novo começo.

O perdão, assim, revelar-se-ia como recurso não apenas de liberdade, mas também de libertação, na medida em que retiraria os indivíduos de uma posição passiva, inativa, que é a posição da vítima diante do seu algoz, a este vinculada e amalgamada pelos laços da desforra. Isto, para Arendt, simbolizaria a negação da condição humana, impedindo o início de um novo processo, que seria a oportunidade da reinvenção, do recomeço.

Qual seria a implicação disso para uma vida pública e política? Certamente, em uma sociedade em que o sentimento de vingança social ocupa o lugar da justiça social, esse sentimento produz uma deterioração axiológica e, conseqüentemente, das teias de relações humanas. Enquanto seres plurais e

singulares, o exercício da política por meio da ação ficaria inteiramente comprometido.

Na atuação política de Nelson Mandela podemos encontrar expressivo exemplo dessas afirmações. Não obstante as injustiças sofridas, os quase 30 anos passados na prisão e as humilhações e torturas a que foi submetido, seu exemplo de coragem e postura pacifista despertou, inclusive, a admiração de Hannah Arendt, que defendeu que o líder africano recebesse o Prêmio Internacional da Fundação Balzan, “dedicado à promoção das mais meritórias iniciativas em favor da humanidade no ano de 1963” (LAFER, 2013, p. 2). Anos depois, quando já liberto e tendo assumido a liderança da África do Sul, como lembra Celso Lafer, Mandela teve oportunidade de demonstrar a validade de alguns conceitos de Arendt, inclusive o do “perdão como faculdade de lidar com a irreversibilidade do que foi feito”<sup>1</sup>, expressos na Justiça de Transição na África do Sul (LAFER, 2013). Nas palavras de Celso Lafer:

Justiça de Transição como o modo pelo qual uma sociedade lida com um passado de repressão assumiu na África do Sul, por inspiração de Mandela, o caminho de uma Comissão da Verdade e Reconciliação. Esta abriu espaço público para o testemunho das vítimas do *apartheid*, colocou-as num diálogo direto com os seus perpetradores, apontou para a compreensão e não para a vingança, para a reparação e não para a retaliação. Afirmou a indispensabilidade da verdade factual e promoveu, pelo perdão, a reconciliação, criando condições para que ela ocorresse entre brancos e negros num país previamente separado, durante décadas, pela hostilidade e pelo ódio. (2013, p. 2)

A Comissão da Verdade instituída na África do Sul abriu espaço para a primeira experiência humana de utilizar o perdão como meio para lidar com a irreversibilidade do que já foi feito, do que não pode ser mudado. O perdão, assim, tornou-se um princípio-guia da renovação sul-africana, no processo de redemocratização daquele Estado (LAFER, 2013).

A atuação majestosa de Nelson Mandela na condução política da África do Sul no pós-*apartheid* representa um exemplo eloquente do quanto é possível e viável o deslocamento do perdão do âmbito estritamente religioso para o

---

<sup>1</sup> Dentre os possíveis sinônimos para a palavra “faculdade”, o Dicionário Aurélio apresenta “capacidade”, “virtude”, “possibilidade”. Nesse sentido, o perdão pode ser perfeitamente entendido como faculdade, na medida em que expressa a possibilidade ou a capacidade, que pode ser natural ou adquirida, de lidar com a irreversibilidade do que foi feito. Dicionário Aurélio de Português Online. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/faculdade>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

campo da política. O perdão, antes de ser um ato de caridade, como designado no campo religioso cristão, é um ato de solidariedade humana, sem o qual estaríamos atavicamente presos ao passado (MATE, 2013, p. 310).

Não obstante, Hannah Arendt se refere à figura de Jesus de Nazaré como grande descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos, ressaltando como foi crucial para a inserção do perdão no domínio público o fato de Jesus ter defendido que “não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar”, como está no livro de Lucas, capítulo 5, versículos 21 a 42, e “que este poder não deriva de Deus”, enfatizando o perdão como capacidade a ser mobilizada pelos indivíduos entre si, “pois só assim poderão também ser perdoados por Deus” (ARENDDT, 2007, p. 251).

Essa leitura do perdão apresenta, como consequência, a implicação do sujeito no processo de perdoar. O ser humano é chamado à responsabilidade humana de exercer o perdão entre seus pares, como ser autônomo e maduro.

Quando perdoamos, assumimos a nossa condição humana e sua fragilidade, imprevisibilidade e irreversibilidade, que são incontroláveis. Com isso, não nos dispomos a desfazer os atos pretéritos – pois isso não é possível –, mas nos ofertamos a possibilidade de recomeçar e iniciar um novo ato.

### III. Considerações finais

Hannah Arendt apresenta sua leitura do perdão entendido como sentimento vivenciado, uma experiência que não pode ocorrer no isolamento, como um ato solitário, sem a presença dos outros. Enfatiza que a faculdade de perdoar depende da pluralidade, deslocando-a para os domínios público e político.

O perdão tem uma dimensão política para além da perspectiva religiosa. É condição indispensável para que o indivíduo seja capaz de lidar com a irreversibilidade do que já foi feito, daquilo que não pode ser mudado. O caso de Nelson Mandela e da condução da África do Sul no período pós-*apartheid* revela bem essa possibilidade, na medida em que materializa uma experiência em que o exercício do perdão foi o meio social eficaz para deslocá-lo da esfera religiosa, situando-o no campo da política.

Assim, suas repercussões na esfera pública são perceptíveis, com a pacificação dos possíveis conflitos em decorrência da incapacidade de lidar com o passado e com os ímpetos de vingança, sobretudo porque a esfera pública, como espelho dos sentimentos e das necessidades coletivas, precisa ser preservada em detrimento da esfera privada, que espelha interesses intrínsecos e individuais.

É a partir do perdão que tanto o ofendido quanto o ofensor são libertados do automatismo do processo da ação e de suas consequências. Logo, rompe-se com a cadeia de vingança e revanchismo para inaugurar-se o novo.

A autora, durante toda a leitura da obra *A condição humana*, estimula-nos à atividade reflexiva do pensamento, ilustrando a possibilidade de pensar o perdão como atributo possível, e porque não dizer fundamental, no campo do político e das relações. Assim, leva-nos a concluir que essa faculdade é vital para a continuidade e manutenção das teias de relações humanas.

## Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- DIAS, L. B. Características e declínio da esfera pública segundo Hannah Arendt. *Polymatheia*, Fortaleza, v. 6, n. 9, p. 127-138, 2013.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- . Mandela, Hannah Arendt e o perdão. *Valor Econômico*, São Paulo, 6 dez. 2013, p. A13. Disponível em: <<https://bit.ly/2vQCwTZ>>. Acesso em: 16 nov. 2017.
- MATE, S. Conceito de perdão em Hannah Arendt. In: MÜLLER, Maria Cristina (Org.). *Encontro Hannah Arendt: por amor ao mundo*, 7., 2013, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2013. p. 304-313. Disponível em: <<https://bit.ly/2OjQcP6>>. Acesso em: 2 mar. 2017.
- SILVA, M. R. O homem e a política em A condição humana. *Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 6, p. 1-18, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2Ok9zaA>>. Acesso em: 2 mar. 2017.



Alana de Andrade Santana é graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia.  
alana.deas@gmail.com



# Fontes para a história indígena do e antes do século XVI

Ana Carolina Sodré Ferreira

## Resumo

O artigo buscou problematizar os tipos de fontes históricas utilizadas para a reconstrução da história dos povos indígenas do e antes do século XVI a partir de exemplos de dois referenciais que trabalham com a memória e com a arqueologia e a antropologia. Buscou-se, ainda, apresentar outros campos do conhecimento, principalmente o da arqueologia, com os quais a História necessita dialogar para encontrar uma solução para a problemática da construção de uma historiografia indígena do e antes do século XVI sob uma perspectiva menos *europeizante* e mais próxima da indígena. Ao final do artigo foram propostas quatro medidas que podem ser adotadas para tentar solucionar esta problemática.

**Palavras-chave:** Fontes para a história indígena – História indígena – Brasil colonial.



## I. História e memória

### 1.1. *Uma narrativa dos conflitos indígenas a partir de Gabriel Soares de Sousa*<sup>1</sup>

No litoral da região sudeste do território, um povo descendente dos tupi-nambás, os tamoios<sup>2</sup>, dominava a região que compreendia desde o então rio do Cabo de São Tomé até Angra dos Reis. Como guerreavam constantemente com os povos vizinhos, não possuíam aliados próximos. Com o início da colonização portuguesa e a invasão francesa na região durante o século XVI, os tamoios acabaram sendo expulsos para o sertão (interior do território).

À época da chegada dos portugueses no futuro território do Brasil, em 1500, os indígenas que habitavam o nordeste da costa brasileira pertenciam à etnia tupinambá, cujo domínio fora resultado de seu processo de expansão em direção ao litoral. Antes da hegemonia dos tupinambás, outros povos já haviam dominado esta região.

De acordo com relatos indígenas ouvidos por Sousa ([20--?]), os tapuias<sup>3</sup> teriam sido a “tribo indígena”<sup>4</sup> mais antiga que havia habitado e dominado a costa brasileira, desde os atuais rio da Prata até o rio Amazonas, antes de serem expulsos pelos tupinaés para o sertão. Durante o período de dominação dos tapuias na costa nordeste brasileira, estes tornaram-se inimigos de muitos grupos indígenas nas guerras que travavam para defender sua dominação do litoral. Após sua expulsão e deslocamento para o sertão, os tapuias ainda continuaram a ser inimigos de todos os povos indígenas próximos, principalmente dos tupinaés e dos tupinambás.

---

1 Toda a subseção, cada parágrafo narrativo, tem como referência o *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa ([20--?]). A obra consultada é uma edição traduzida disponibilizada online pelo site governamental Domínio Público. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br>.

2 “[...] de quem se fazem parentes, cuja fala se parece muito uma com a outra, e têm as mesmas genti-lidades, vida e costumes, e são amigos um dos outros” (SOUSA, [20--?], p. 110).

3 Os tapuias não correspondiam a uma etnia indígena, mas, sim, a um conjunto composto por diferentes grupos étnicos que não falavam a língua tupi-guarani; logo, durante a sua presença no litoral, diferentes povos indígenas controlavam o território e, devido à sua hegemonia até a chegada do tupinaés, pode-se supor que esses povos viviam em estado bélico mínimo entre si, já que possuíam o controle da costa por um período significativo de tempo. Os aimorés são um exemplo de “grupo étnico tapuia”, sendo que, no decorrer dos séculos, receberam diferentes denominações pelos portugueses e residentes do Brasil

4 Sobre a análise e problematização do termo tribo, vide os seguintes trabalhos de Maurice Godelier: *Les tribus dans l'histoire et face aux États* (2010) e o capítulo 4 *O conceito de tribo: crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da antropologia?* do livro *Horizontes da antropologia* (1973).

Os novos “donos” do litoral nordestino, os tupinaés, eram chamados de “taburas”<sup>5</sup> pelos seus inimigos em decorrência das guerras que promoviam para aterrorizar os povos da região. As razões que motivaram os tupinaés a cobiçar os domínios dos tapuias – abundância de terras, proximidade com o oceano e fertilidade dos solos –, também impulsionaram outro povo a direcionar-se a esta região: os tupinambás vieram de além do atual rio São Francisco e promoveram guerras destruidoras contra os tupinaés a ponto de obrigá-los a se refugiarem no sertão, sendo que as guerras entre tupinaés e tapuias no sertão se intensificaram e levaram estes últimos a adentrar ainda mais no interior do território.

Apesar dos tupinambás terem expulsado seus inimigos e continuado a vencer as batalhas contra estes para manterem a dominação do território conquistado, eles não puderam evitar uma guerra interna: devido a diferenças, o povo tupinambá sofreu diversas dissidências que levaram à formação de aldeias assentadas – já no período de colonização e povoamento do território pelos portugueses – entre os então rio São Francisco e rio Real, que se declaravam inimigas das aldeias estabelecidas no rio Real até a capitania da Bahia de Todos os Santos.

As guerras entre estas aldeias assimilavam-se, em termos de brutalidade, com as guerras entre os tupinambás e seus inimigos, pois havia mortes, antropofagia e escravização do vencido. Na época de povoamento da Bahia de Todos os Santos, os moradores da capitania declararam inimigos os tupinambás localizados do outro lado desta, no limite do rio de Paraguaçu e do Sergipe. Neste período, novas dissidências tupinambás continuaram a surgir, intensificando, conseqüentemente, o estado bélico da capitania.

A divisão entre os tupinambás, porém, não se iniciou com sua dominação do litoral nordestino: nota-se uma certa normalidade na existência desse tipo de cisão no decorrer da história das sociedades indígenas. Os tupinambás e os tupinaés, por exemplo, já foram um único povo, mas depois se tornaram grandes inimigos e, como salienta Sousa, “Tupinaés são uma gente do Brasil semelhante no parecer, vida e costumes dos tupinambás e na linguagem não têm mais diferença uns dos outros” ([20--?], p. 333).

As dissidências internas também acompanharam os tapuias quando estes refugiaram-se no sertão: com a expulsão do litoral, conflitos e inimizades in-

---

5 “Contrários”. Denominação utilizada posteriormente pelos portugueses para se referir a um povo indígena inimigo de outro (SOUSA, [20--?]).

ternas intensificaram-se, levando à separação dos tapuias em diversos grupos espalhados pelo sertão, que tinham linguagem e costumes pouco ou muito diferentes entre si. A fragmentação dos povos tapuias contribuiu para o seu enfraquecimento nas guerras contra seus inimigos externos. Mesmo descendendo de um mesmo povo, os grupos tapuias que se formaram participaram de guerras sangrentas entre si.

Ainda durante o período de soberania dos tupinaés no litoral nordestino, estes dividiam o território com outro povo indígena, localizado mais ao sul do território: os tupiniquins.

Embora tenham guerreado algumas vezes entre si, estes povos não eram inimigos: eles descendiam do mesmo tronco, havendo muitos tupiniquins misturados com os tupinaés. Com o início da expansão dos tupinambás, os tupiniquins se viram cercados por estes de um lado, e pelos aimorés, também inimigos, de outro; inevitavelmente, muitos refugiaram-se no sertão. Os primeiros portugueses povoadores das capitânicas de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo, depararam-se com este povo e chegaram a travar guerras contra este, contudo, posteriormente, fizeram as pazes e os tupiniquins passaram a ser considerados amigos dos portugueses. Todavia, a migração forçada em direção ao interior continuou, mas agora os tupiniquins fugiam do mau tratamento recebido dos portugueses por serem considerados “pouco tementes a Deus” (SOUSA, [20--?], p. 87).

## ***1.11. As problemáticas da narrativa de Sousa e de outras fontes europeias***

A narrativa citada é baseada no clássico *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, no qual seu autor, Gabriel Soares de Sousa, tentou reconstruir a história dos povos indígenas que mantiveram contato com os portugueses ao longo do século XVI.

Ao lado do livro de Sousa, obras como as de Pero de Magalhães Gândavo (1576), Hans Staden (1557), André Thevet (1557) e Jean de Léry (1578), além das cartas jesuíticas escritas pelos padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, João de Azpilcueta-Navarro, Antônio Pires e demais membros da Companhia de Jesus que compuseram as missões jesuíticas enviadas ao Brasil, constituem fontes potenciais para a reconstrução da história indígena do século XVI, possuindo, porém, um fator limitante em comum: são fontes produzidas por *europeus* sob a *perspectiva europeia* sobre os povos indígenas com os quais entraram em contato.

As informações contidas na breve narrativa anteriormente recontada sobre um fragmento da história bélica das sociedades indígenas do litoral, foram obtidas por Sousa ([20--?]) a partir de conversas com índios, como ele próprio admite em algumas passagens de seu livro. Em outras palavras, ele fez uso das memórias de indígenas transmitidas através da oralidade para elaborar uma história escrita e, ao fazer isso, Sousa perpetuou um fragmento da memória indígena *na escrita* e criou uma obra clássica que, quase 500 anos depois, ainda permanece uma fonte de relevância. Curiosamente, nota-se que um dos referenciais mais utilizados nas pesquisas sobre os povos indígenas do século XVI teve como fonte primordial para sua construção o que hoje denominamos de “memórias históricas”<sup>6</sup>.

O panorama geral dado por Sousa sobre os povos indígenas do litoral antes da chegada dos europeus pode se tornar uma armadilha para o leitor desatento. Primeiramente, deve-se levar em consideração o fato de Sousa ter escrito sua obra décadas depois da chegada e do estabelecimento dos portugueses no Brasil – logo, uma nova fase na história dos povos indígenas havia se iniciado. Em segundo lugar, a narrativa de Sousa carece de precisão cronológica: ele mistura, por exemplo, a narração de guerras entre grupos indígenas antes e depois da chegada dos europeus, sugerindo, equivocadamente, que a dinâmica, organização e motivações das guerras indígenas não se alteraram com o estabelecimento de contato com os europeus<sup>7</sup>. Sousa ainda é anacrônico ao dar nomes consagrados por portugueses a regiões e rios anteriores à sua chegada e citar regiões que não existiam nessa época – a exemplo de “Bra-

---

6 Sá define o termo da seguinte maneira: “Nos termos de uma ‘psicologia social da memória’, as ‘memórias históricas’ são entendidas como ‘memórias da história’, isto é, memórias construídas por populações que viveram ou estiveram implicadas em fatos que vieram a se tornar ‘históricos’” (2015, p. 268). Deve-se ressaltar que os acontecimentos narrados por Sousa sobre os conflitos bélicos entre os povos indígenas não se constituem em fatos históricos na historiografia brasileira sobre o Brasil. Tais acontecimentos poderiam vir a se tornar fatos históricos, por exemplo, se existisse uma historiografia indígena consolidada e que não se “iniciasse” em 1500. Ademais, Sousa não possuía consciência de uma história da memória se se levar em consideração o fato de a História como disciplina e suas metodologias, não serem consideradas ciência no século XVI.

7 A guerra constituía uma das principais atividades desenvolvidas por boa parte dos povos indígenas. Com a chegada dos europeus, os povos indígenas identificaram vantagens em estabelecer alianças com estes para o uso de ferramentas e armas europeias – superiores às indígenas – nas guerras contra seus inimigos. Com armas de maior poder de destruição, é possível supor que o nível bélico dos povos indígenas se elevou significativamente, bem como as destruições provenientes da guerra (mortes, escravização, conquista de territórios, fome). Para saber mais sobre o assunto, vide a obra *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1952), de Florestan Fernandes.

sil”. E, por último, há a generalização das várias sociedades indígenas existentes no litoral: embora haja o reconhecimento da diversidade desses povos, a narrativa logo se generaliza ao reduzir a diversidade em termos como “índios tapuias”. Desta forma, apesar de útil, a obra de Sousa é insuficiente para uma compreensão e um conhecimento amplo da realidade cultural e histórica indígena do e antes do século XVI.

Mas se existem somente fontes escritas europeias sobre o período, é realmente possível reconstruir a história dos povos indígenas sob uma perspectiva menos *européizante* e mais próxima da realidade de seu tempo? O diálogo da História com outras áreas do conhecimento e o uso de fontes alternativas (não somente fontes e documentos escritos) podem possibilitar esta reconstrução. E, em se tratando das histórias dos povos indígenas, elas adquirem grande importância em detrimento da fonte textual<sup>8</sup>. No entanto, quando se observam os depoimentos orais de indígenas utilizados por Sousa, nota-se que o uso da memória como fonte histórica pode se apresentar problemática em termos cronológicos e da falta de comprovação física (por exemplo: documentos e relatos escritos). Mas se a memória pertence ao indivíduo e este, por sua vez, se constitui agente e testemunha do processo histórico de seu tempo, então a memória já não possuiria a sua validação empírica?

Há diversos conflitos entre aqueles que fazem uso da memória e aqueles que fazem uso das práticas científicas da História para a reconstrução do passado. Sá (2015), por exemplo, destaca a falta de rigor científico e compromisso com a ética do historiador por parte da memória. Sá levanta, ainda, outras problemáticas para a análise da relação entre memória e história: em vista da natureza científica da História, esta tende a impor uma noção de “história verdadeira e única”, enquanto a memória, construída por diferentes membros da sociedade, é múltipla, sugerindo, desta forma, uma visão inclusiva e democrática do uso da memória na reconstrução do passado. Hartog (apud BÔAS,

---

8 A ausência de uma literatura produzida pelos próprios povos indígenas antes e depois da colonização possui diversas possíveis justificativas: ausência de uma cultura escrita; não inclusão ou inclusão tardia dos povos indígenas à sociedade colonizadora, impossibilitando, assim, o acesso a instituições e direitos; isolamento de povos indígenas; negligência de instituições de ensino e de pesquisa e do Estado em relação aos estudos indígenas; tradição historiográfica brasileira caracterizada pela marginalização dos indígenas na reconstrução da história do Brasil; falta de políticas públicas que promovam a alfabetização entre os povos indígenas e que possibilitem, assim, a apropriação da língua portuguesa por estes de forma que possam se expressar através de sua escrita e fala; existência de poucos núcleos – de grande porte – de pesquisa linguística e etnográfica de povos indígenas e a progressiva disseminação de tais núcleos; entre outros fatores.

2015), além de valorizar o potencial do uso da memória, destaca, também, a importância da testemunha nas discussões entre história e memória.

Em vista das escassas fontes indígenas, da marginalização imposta aos povos indígenas desde o início da colonização e das dificuldades ainda existentes nos dias atuais de reconhecimento de direitos dessas populações e da inclusão do indígena nos diferentes setores da sociedade, inevitavelmente a memória se torna a principal fonte histórica que permite a reconstrução da história dos povos indígenas. Se a testemunha e a memória são fatores integrantes e de importância no procedimento de construção da história, então se torna necessário fazer uso desses métodos na reconstrução da história ao invés de menosprezá-los e excluí-los.

No século XX, o historiador malinês Amadou Hampaté Bá demonstrou a validade científica do uso da tradição oral na reconstrução da história. Durante mais de 15 anos, Hampaté Bá ouviu centenas de relatos orais e, fazendo uso de metodologias da História, reconstruiu a história do Império Peul de Macina por meio de fontes orais, da memória transmitida de geração a geração. Ao término da longa pesquisa, o historiador chegou à conclusão de que a tradição oral era tão válida e científica quanto as fontes escritas:

Constatai que, no conjunto, meus mil informantes haviam respeitado a verdade dos fatos. A trama da narrativa era sempre a mesma. As diferenças, que se encontravam apenas em detalhes sem importância, deviam-se à qualidade da memória ou da verve peculiar do narrador. Dependendo do grupo étnico a que pertencia, podia tender a minimizar certos reveses ou a tentar encontrar alguma justificativa para eles, mas não mudava os dados básicos [...] Essa experiência provou-me que a tradição oral era perfeitamente válida do ponto de vista científico (HAM-PATÉ BÁ, 2010, p.207).

Deve-se destacar que Hampaté Bá pertencia a uma etnia africana, possuindo uma determinada cultura africana, e estava inserido nas diferentes realidades de seu país e de seu continente. Diferentemente do continente africano, a população nativa do Brasil – a diversificada população indígena – perdeu sua supremacia no território para os portugueses, em termos numéricos principalmente, ao longo dos séculos. Diante deste cenário, poderá ter sobrevivido uma tradição oral indígena semelhante à das sociedades africanas, capaz de reconstruir uma história quase milenar? A resposta a esta pergunta somente será obtida quando estudos sobre a tradição oral indígena começarem a ser realizados e disseminados, bem como o seu uso na construção de conhecimentos históricos para averiguação de seu potencial como fonte.

## II. História, Arqueologia e outras possibilidades

Em sua obra *A ferro e fogo*, Warren Dean (2004) reconstrói uma “pré-história” da ocupação da região da Mata Atlântica com base em dados antropológicos e arqueológicos, ao mesmo tempo que fornece, indiretamente, subsídios para a (re)construção de uma história da alimentação nesta região. Como discorre, a Mata Atlântica nesse período tornou-se um polo de atração de migrações por ofertar condições favoráveis de sobrevivência, como clima favorável e abundância de animais. T tamanha abundância de seres fez surgir a hipótese de que a primeira leva de habitantes gerou a extinção de várias espécies devido à existência de uma caça sem limites, o que pode ser explicado, em parte, pela dificuldade de se encontrar rios produtivos – em quantidades suficientes – na Mata Atlântica nos quais se pudesse ser praticada a pesca. Não surpreende, no caso do Brasil, a tendência de grupos humanos de, ao longo da história, terem se deslocado para o litoral, pois é lá que se concentrava a fértil Mata Atlântica e onde há o acesso ao oceano – ou seja, à pesca.

Vestígios arqueológicos encontrados ao longo do litoral brasileiro que apontam para a presença humana, em tempo remotos, caracterizada, por exemplo, pela prática da pesca e da coleta, não poderiam fornecer subsídios para estudos históricos a respeito da ocupação do litoral por sociedades indígenas antes de 1500? Como sobre a dinâmica de ocupação territorial, organização social e relações da prática da pesca e da coleta, e a relação destes com conflitos bélicos pela disputa da ocupação e domínio do litoral? Como discorrido no início deste artigo, de acordo com as memórias de indígenas ouvidas por Sousa, existiam, sim, guerras entre povos indígenas pelo domínio do litoral. Desta forma, os sítios arqueológicos não representariam grande potencial de fontes históricas para a condução desses estudos? Não seria a arqueologia um campo de amparo ao uso da tradição oral indígena na reconstrução da história dos índios do Brasil?

Desde o século XIX<sup>9</sup>, a Arqueologia se mostrou ser uma grande aliada na compreensão das culturas indígenas, tendo, desde então, descoberto centenas de vestígios arqueológicos indígenas (utensílios de cerâmica, armas, ferramentas) que permitiram, por exemplo, estimar o tempo de surgimento da agricultura no território<sup>10</sup> e da existência de determinadas sociedades indíge-

---

9 Para um panorama geral e sucinto da história da arqueologia, vide Robrahn-González (1999).

10 A arqueologia já evidenciou que a prática da agricultura entre os povos indígenas do Brasil se iniciou há mais ou menos 4 ou 3 mil anos (Niède, 1998), sendo que a pesca e a caça já eram praticadas

nas e observar a evolução tecnológica de técnicas, armas e ferramentas. Para a arqueologia, os povos indígenas não “iniciaram” sua existência e história em 1500 e, sim, muitos séculos antes da chegada dos portugueses.

### III. Considerações finais

Em vista da discussão apresentada ao longo do artigo, propõem-se as seguintes medidas<sup>II</sup> a serem tomadas para possibilitar a reconstrução da história dos povos indígenas antes e depois do século XVI:

- a. É necessário desconstruir preconceitos em torno do uso da arqueologia nos estudos da história sobre as sociedades indígenas antes de 1500, não considerando o seu uso, por exemplo, como mera constatação da existência de uma cultura material ou estudo biológico da evolução do ser humano. Para isso, deve-se intensificar e disseminar o diálogo entre estes dois campos de conhecimento através da criação de grupos de estudos e de pesquisa em universidades que reúnam pesquisadores e estudantes de ambas as áreas; realização de fóruns e seminários que articulem os dois campos na discussão sobre os estudos indígenas; inclusão de disciplinas do curso de Arqueologia no curso de História e vice-versa, visando aproximar os dois campos e desconstruir a falsa noção de que ambos são opostos entre si.
- b. A História deve se aproximar, também, de outras esferas do conhecimento, como a etnologia e a etnografia, sendo sugeridas as mesmas propostas anteriores.
- c. O indígena deve ocupar papel ativo nos estudos conduzidos sobre sua etnia e demais povos indígenas. Para isso, é necessário que haja uma articulação entre o Estado e as universidades:

Estado: cabe não só o dever de reconhecer os direitos indígenas como, também, o de fiscalizar a não-violação ou negação destes, para que, assim, não haja a marginalização e exclusão dos povos indígenas do acesso e participação na sociedade brasileira. Para que o indígena assuma papel ativo nos estudos relacionados às sociedades indígenas, o Estado deve facilitar seu acesso à edu-

---

há muito mais tempo: desde cerca de 6 a 8 mil anos a.C., no caso dos povos da Amazônia (UGARTE, 2009).

II As escolhas das medidas propostas basearam-se na pertinência ao conteúdo apresentado, não significando, portanto, que não haja outras, pelo contrário: as medidas propostas representam um ponto de partida para que elas próprias possam ser melhoradas e outras possam ser sugeridas.



cação via cotas em universidades e construção de escolas e/ou fornecimento de recursos aos povos indígenas para que estes mesmos construam e administrem suas instituições educacionais e de pesquisa.

Universidades: promover aprendizado e estudo das diferentes línguas e etnias indígenas existentes pelo estabelecimento de contato e parcerias com os povos indígenas e criação de núcleos de estudo e pesquisa; incluir uma participação ativa de povos indígenas em pesquisas, grupos de estudo e pesquisa, projetos e demais atividades de ensino, pesquisa e extensão que tratem da temática indígena<sup>12</sup>; promover pesquisas que façam uso da memória e da oralidade para a reconstrução da história dos povos indígenas, permitindo, assim, a produção de pesquisas sob a visão indígena sem deixar de aplicar as práticas científicas na construção de conhecimentos.

d. Por fim, as medidas anteriores e a proposta de construção e inclusão da história dos índios do Brasil a partir do ponto de vista do próprio índio – bem como a utilização de “novos” métodos de investigação neste campo de estudo – só poderão se concretizar efetivamente se o próprio indígena assumir não só o papel ativo neste processo, como, também, a liderança na condução e renovação destes estudos. Para além do reconhecimento do protagonismo indígena na história do Brasil, este deve assumir, ainda, o protagonismo na produção de conhecimento sobre a temática indígena via, por exemplo, ingresso em universidades e instituições públicas, atuação em movimentos políticos em defesa e reconhecimento dos direitos indígenas e apropriação e utilização dos meios de comunicação, das estruturas, ferramentas, conhecimentos, técnicas e tecnologias da sociedade ocidental para enriquecimento das diferentes culturas indígenas – se conveniente – e intensificação de seu protagonismo na produção de conhecimentos sobre sua própria história.

Com a inclusão ativa do indígena na produção acadêmica, espera-se fornecer não só a visão dos povos indígenas sobre suas próprias histórias como, tam-

---

<sup>12</sup> A exemplo de propostas de projetos colaborativos entre indígenas e não-indígenas, pode-se citar a exposição museológica *Kaingangs, Terenas e Guaranis*, inaugurada em 2018 no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP): “No final de 2017 será inaugurada uma nova exposição Kaingangs, Terenas e Guaranis no MAE-USP, que está sendo realizada de forma colaborativa com os três grupos do oeste do estado de São Paulo, por meio da ressignificação das coleções etnográficas salvaguardadas no Museu. Busca-se que os indígenas apresentem em primeira pessoa seus dilemas, lutas e resistências diante da sociedade brasileira” (VASCONCELLOS; CARNEIRO; SILVA, 2017, p. 8-9).

bém, eliminar a desvinculação existente entre a história dos índios do Brasil e a história do Brasil que, não raro, marginaliza não só os povos indígenas, como, também, os povos africanos e outros grupos étnicos. A possibilidade de reconstrução da história dos povos indígenas do e antes do século XVI se tornará possível com a adoção e valorização de fontes históricas alternativas – como a tradição oral e, conseqüentemente, a memória – a partir do diálogo com outras áreas do conhecimento, principalmente com a área da arqueologia. Além do mais, este diálogo não só permitirá a utilização de “novas” fontes históricas pela história, como também possibilitará novas leituras e interpretações sobre as fontes já utilizadas.

## Referências

- BÔAS, L. V. História, memória e representações sociais: por uma abordagem crítica e interdisciplinar. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 45, n. 156, p. 244-258, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2vVohNV>>. Acesso em: 20 jul. 2017.
- DEAN, W. *A ferro e fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- FERNANDES, F. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Edusp/Pioneira, 1970. (Coordenado por Maria Arminda Nascimento Arruda).
- GODELIER, M. *Les tribus dans l'histoire et face aux États*. Paris: CNRS Éditions, 2010.
- \_\_\_\_\_. O conceito de tribo: crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia? In: *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, s/d, p.13-160.
- HAMPATÉ BÁ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212. Disponível em: <<https://bit.ly/2kl6Zqw>>. Acesso em: 25 set. 2017.
- GUIDON, N. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 115-132. CUNHA, M. C. (Org.).
- OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <<https://bit.ly/2OQbaGe>>. Acesso em: 20 jul. 2017.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, E. M. Arqueologia em perspectiva: 150 anos de prática e reflexão no estudo do passado. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 10-31, dez. 1999. Disponível em: <<https://bit.ly/2B6cVMQ>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

- SÁ, C. P. Entre a história e a memória, o estudo psicossocial das memórias históricas. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 45, n. 156, p. 260-274, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2vKTuTK>>. Acesso em: 20 jul. 2017.
- SOUSA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Brasília: Ministério da Educação. Versão digital da primeira edição lançada em 1851, organizada e revisada pelo historiador brasileiro Adolfo de Varnhagen. Disponível em: <<https://bit.ly/2vPucUj>>. Acesso em: 10 set. 2016.
- UGARTE, A. S. *Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*. Manaus: Valer, 2009.
- VASCONCELLOS, C. M.; CARNEIRO, C. G.; SILVA, M. A. *Programa de mediação: estratégias educacionais para recepção de público no MAE/USP*. São Paulo: USP, 2017. Projeto homologado para o Programa Unificado de Bolsas de Estudo para Estudantes de Graduação (PUB 2017/2018) da Universidade de São Paulo.



Ana Carolina Sodré Ferreira é graduanda em História pela Universidade de São Paulo.  
[ana.sodre.ferreira@usp.br](mailto:ana.sodre.ferreira@usp.br)

# A periferia como alternativa ao modelo de planejamento urbano modernista: uma análise do bairro Bandeiras a partir das categorias de análise de Milton Santos

*Cesar Andre Machado de Moraes*

## Resumo

Com a crise dos paradigmas modernos, em especial do planejamento urbano modernista, as periferias das cidades brasileiras, justamente por terem sido excluídas dos processos de modernização, resguardaram-se de alguns efeitos nefastos dos modelos urbanos que surgiram ao longo do século passado. Nesse contexto, o bairro Bandeiras, localizado em Osasco, na região metropolitana de São Paulo, a despeito dos problemas ambientais e de infraestrutura, apresenta-se como lugar espontâneo e criativo. Assim, por meio da teoria geográfica de Milton Santos, busca-se analisar a produção e a ocupação do espaço do bairro em questão, o que se fez por meio de visitas de campo, análise de fotografias e entrevistas. Ao final, é possível concluir que as características do bairro sugerem uma alternativa aos modelos de planejamento urbano vigentes em trechos da chamada "cidade formal".

**Palavras-chave:** Periferia – Espaço urbano – Modernismo – Contrarracionalidades – Milton Santos.

## I. Introdução e noções fundadoras

A acentuada desigualdade social no Brasil e na América Latina, ao definir as formas do espaço urbano, gera padrões de diferenciação e exclusão que se manifestam na chamada “modernização incompleta”. Se, por um lado, os bairros nobres e centrais foram submetidos à rigorosa organização decorrente das concepções modernistas de planejamento urbano, por outro as periferias distantes permaneceram parcial ou completamente excluídas das pretensões regulatórias sobre o espaço. Por conta disso, as periferias tornaram-se trechos “irracionais” da cidade, vez que não fazem uso das racionalidades hegemônicas e bem por isso não usufruem dos benefícios da modernidade.

Este artigo foi extraído de um trabalho de iniciação científica, no qual, a partir da teoria geográfica de Milton Santos, buscou-se analisar a produção e ocupação do espaço na periferia de São Paulo, tendo-se como referência o bairro Bandeiras, localizado em Osasco, na região metropolitana da cidade. Assim, a partir da observação do bairro em questão, que se realizou por meio de visitas de campo, análise de fotografias e entrevistas, procura-se demonstrar os modos a partir dos quais a periferia responde ao modelo modernista de planejamento urbano, e que alternativas oferece para sua superação. Para tanto, foram utilizadas as noções fundadoras presentes na primeira parte da obra *A natureza do espaço* (SANTOS, 2009). Trata-se de conceitos-chave a partir dos quais a teoria geográfica do autor é construída, e que também foram utilizados para a estruturação desta pesquisa, que é dividida nas seções “Paisagem”, “Técnica” e “Espaço”, conforme se verá adiante.

## II. O modelo modernista de planejamento urbano

No Brasil e no mundo, as cidades contemporâneas são produto de, ou foram diretamente influenciadas pelo conjunto de ideias conhecido como modernismo na arquitetura. A despeito de certas diferenças, muitos dos movimentos e escolas arquitetônicas que surgiram ao longo do século XX têm em comum uma proposta de cidade pautada pela funcionalidade, utilidade e clareza do espaço urbano. Le Corbusier, por exemplo, um dos maiores expoentes da arquitetura modernista, propôs em sua obra *The city of tomorrow and its planning* (1987) a divisão da cidade em unidades de habitação, trabalho, lazer, circulação e paisagem, introduzindo uma concepção urbanística na qual o espaço era submetido à mais rigorosa organização, sendo pensado como uma “máquina viva”, na qual cada parte teria sua função.

Nesse contexto, a *Carta de Atenas* foi o documento que consagrou os ideais modernistas no IV Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (Ciam) em 1933, definindo o que seria a chamada “cidade funcional”, entendida como um organismo no qual as necessidades do homem deveriam estar claramente colocadas e resolvidas. É também nesse período que o surge o *International Style*, praticado em várias cidades ao redor do mundo e caracterizado pelo predomínio de linhas retas, pelas superfícies planas e sem ornamentação e pelo concreto armado. O estilo foi amplamente adotado durante este período, e mesmo nos anos recentes, sendo visto, por exemplo, na sede da ONU em Nova Iorque e no conjunto de prédios públicos de Brasília.

Ocorre que ao longo das últimas décadas não faltaram críticas a esse modelo urbanístico e aos efeitos de sua implantação nas cidades. Na verdade, pensadores de áreas diversas veem o modernismo na arquitetura como um evento catastrófico, que aniquilou a vida de grandes centros urbanos. Montaner e Muxí, ao discorrerem sobre a cidade global, apontam que

[...] nela, evidenciam-se as crises de um modelo urbano marcado pela funcionalização de todo o território, pela difusão e dispersão das áreas urbanas que compõem um mosaico de fragmentos sem relação entre si. Essa situação é reforçada pela perda do espaço público em benefício de interesses setoriais e individuais, que se apropriam da memória e da herança coletiva, reduzindo-as a meras cenografias (MONTANER; MUXÍ, 2014, p. 115).

De fato, o espaço urbano idealizado pelo modernismo mostrou-se como um espaço sem vida, não humano, onde os encontros entre as pessoas tornaram-se raros e no qual as surpresas, os imprevistos e toda sorte de espontaneidade deixou de existir. O filósofo Zygmunt Bauman, ao falar sobre Brasília, menciona dentre os sintomas mais notáveis decorrentes do modelo implantando

[...] a ausência de multidões e ajuntamentos, as esquinas vazias, o anonimato dos lugares, as figuras humanas sem rosto e a entorpecente monotonia de um ambiente desprovido de qualquer coisa que intrigasse, excitasse ou causasse perplexidade (BAUMAN, 1999, p. 52).

Às margens desse panorama, entretanto, tem-se que, em se tratando dos países da América Latina, os processos de modernização sobre seus territórios deram-se de maneira desigual, de tal modo que os intentos de planejamento urbano foram aplicados apenas à cidade formal, enquanto as periferias permaneceram excluídas de tal pretensão regulatória. Trata-se da chamada “mo-

dernização incompleta” (MARICATO, 2000), a qual excluiu certos atores dos circuitos dotados da racionalidade hegemônica, levando-os a buscar os meios para contornar suas “irracionalidades” (SANTOS, 2009). É nesse contexto que surgem as chamadas contrarracionalidades, definidas como o conjunto de práticas que se opõem à lógica da racionalidade dominante (SANTOS, 2009), as quais fornecem a linguagem para que a periferia, enquanto lugar de racionalidade não hegemônica, ofereça alternativas aos padrões de urbanização vigentes.

### III. Paisagem

É a paisagem o primeiro elemento pelo qual o indivíduo toma conhecimento de um dado lugar. Antes de compreender qualquer aspecto da dinâmica social de uma região, o indivíduo primeiro assimila o desenho desse lugar, o formato de suas ruas, a altura de suas casas, a existência ou não de ladeiras ou morros. A paisagem, portanto, mostra-se como verdadeira aparência do espaço, ou seja, como a camada mais à superfície, que é logo enxergada pelo observador. Santos mostra que

[...] diante de uma paisagem, ou nossa vontade de apreendê-la se exerce sobre conjuntos que nos falam à maneira de cartões-postais ou, então, nosso olhar volta-se para objetos isolados. De um modo ou de outro, temos a tendência de negligenciar o todo. (2012, p. 35)

De fato, a paisagem fala muito sobre o lugar, mostrando como certo espaço é produzido e ocupado; no entanto, por seu caráter meramente material, deixa escapar aspectos mais profundos, localizados na dinâmica social a partir da qual o lugar se organiza. Ressalte-se que espaço e paisagem não se confundem: enquanto esta é “o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza” (SANTOS, 2009, p. 103), o espaço, por sua vez, “são essas formas mais a vida que as anima” (SANTOS, 2009, p. 103). Apesar de ser apenas a “aparência”, note-se que a paisagem é fundamental para se compreender as várias formas com as quais o homem se relaciona com o meio em que vive, ou seja, as formas a partir das quais determinado espaço é ocupado e produzido.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a paisagem do bairro Bandeiras ilustra algumas de suas principais características, sugerindo os processos que levaram o bairro à sua conformação atual, bem como os modos a partir dos

quais os moradores se relacionam com o lugar. A falta de regulação estatal é sentida na irregularidade das ruas, carentes de recalçamento e esteticamente grosseiras, assim como nas calçadas desniveladas, nas quais se veem remendos e rachaduras; porém, é sobretudo no entorno do bairro que a degradação ambiental evidencia a ausência do poder público sobre o lugar. Logo na entrada do Bandeiras, ao sair da rodovia SP-021 (“Rodoanel”), o visitante logo enxerga um “lixão a céu aberto”, que coincide com a região de uma das favelas do bairro, bastante precária em termos ambientais e de infraestrutura.

Por outro lado, essa mesma falta de regulação sobre o lugar abre caminho para as chamadas contrarracionalidades, ou seja, possibilita o surgimento de soluções criativas que buscam contornar a carência de estrutura do bairro. Maricato aponta que

[...] há uma profunda diferença entre as cidades do mundo desenvolvido (basicamente os países do G7) e não desenvolvido que tem a ver com a regulação estatal sobre o espaço urbano [...]. Nas primeiras, o Estado exerce, de fato, a regulação sobre a totalidade do solo urbano seguindo as leis existentes com exceções não significativas. Nas demais, é frequente observar que a maioria da população pode habitar espaços informais. (2010, p. 9)

São sobre esses espaços informais que as contrarracionalidades se alocam, buscando alternativas que deem conta de suprir a ausência da racionalidade hegemônica nesses lugares. Assim, a falta de zoneamento no Bandeiras permite também uma paisagem multifacetada, marcada pela informalidade, e que sugere processos bastante espontâneos de produção do espaço no bairro. A começar pelos “puxadinhos”, vistos em muitas das casas, os quais estão ligados a um processo natural de ampliação das residências; aliás, em alguns casos estão mesmo relacionados a um processo de ampliação das famílias, vez que é muito comum ao filho ou à filha que se casa construir um segundo andar ou mesmo uma extensão ao lado da casa de seus pais.

É de se notar também que as casas com tijolos à vista, sem acabamento exterior, no mais das vezes decorrentes dos processos de autoconstrução, coexistem com casas sofisticadas, algumas delas com câmeras de vigilância e outros aparatos de segurança ostensiva, as quais não parecem sequer pertencer a um bairro periférico. Isso revela um espaço heterogêneo, em que moradores de diferentes condições financeiras ainda podem dividir uma mesma rua, e no qual a segregação socioespacial interna (ao menos ainda) não deu forma ao lugar.

Ainda nesse sentido, a chamada “rua corredor”, “tida como geradora de doenças e como um impedimento ao progresso” (CALDEIRA, 2010, p.311),



é muito encontrada no Bandeiras, o que leva as pessoas que andam pelo lugar a encontrar utilidades variadas em uma única rua. As casas residenciais intercalam-se com lojas, bares, cabeleireiros e igrejas. É mesmo possível encontrar disposições bastante curiosas entre os estabelecimentos, não sendo raras as vezes, por exemplo, que se vê uma igreja literalmente ao lado de um bar, o que se contrapõe a qualquer senso de organização racional do espaço, e que por isso mesmo é capaz de gerar diversidade e espontaneidade nas ruas, conforme se verá adiante.

#### iv. Técnica

Segundo Milton Santos, “é por demais sabido que a principal forma de relação entre o homem e natureza, ou melhor, entre o homem e o meio, é dada pela técnica” (2009, p. 29). É a partir da técnica que o homem interage com o meio em que vive, e é, portanto, a partir desta que o homem produz o espaço que ocupa. Trata-se de um intermediário entre o homem e a natureza, ou, ainda, entre o homem e o meio, vez que a ordem criada pela técnica inclui o homem em um verdadeiro novo meio natural.

Definindo-a como o “conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço” (SANTOS, 2009, p. 29), Santos (2009) ressalta que a técnica deve ser entendida como objeto de análise sociológica, sobretudo nas discussões acerca do espaço e ambiente urbano. Nesse sentido, ruas, calçadas, rodovias, estradas de ferro, pontes, túneis, edifícios, linhas de eletricidade são todos objetos técnicos, a partir dos quais a sociedade realiza suas finalidades e opera no espaço geográfico.

Ressalte-se que esses objetos técnicos estão sujeitos a um processo similar ao da seleção darwiniana, uma vez que sua adoção pelas sociedades é função de uma avaliação dos valores técnicos, em relação com o êxito ou o fracasso provável (SANTOS apud SERIS, 2009, p. 39). Nesse sentido, pode-se afirmar que um objeto técnico tende a permanecer à medida que apresenta “características vantajosas” ao lugar em que está.

A periferia, portanto, enquanto espaço “irracional”, necessita de “objetos técnicos irracionais” para atender suas demandas. É o caso, por exemplo, dos chamados “escadões”, recorrentes nas periferias e presentes em larga escala no bairro Bandeiras. Trata-se de um objeto completamente fora dos padrões estéticos, mas que possui a função essencial de ligar dois pontos topograficamente isolados um do outro. Uma vez que as regiões periféricas coincidem

muitas vezes com as regiões de morros da cidade, a pavimentação das ruas encontrou nos “escadões” a solução da irregularidade do terreno, fazendo deles espécie de viela, já que permitem ao morador transitar a pé pelas várias partes do bairro.

De mesmo modo, os chamados “gatos” de internet e energia elétrica, vistos por alguns como elementos de “favelização” do bairro, estão presentes em praticamente todos os trechos do Bandeiras, e podem ser enxergados como as formas de que alguns moradores dispõem de se integrar ao “meio técnico científico informacional” (SANTOS, 2009, p. 35), já que dificilmente o fariam pelas vias formais.

A seleção dos objetos pelo espaço atua também no fenômeno que Santos classifica como “rugosidades”. Trata-se da propagação desigual das técnicas no espaço. O autor aponta que “num mesmo pedaço de território, convivem subsistemas técnicos diferentemente datados, isto é, elementos técnicos provenientes de épocas diversas” (SANTOS, 2009, p. 42). Embora não seja este um fenômeno exclusivo dos bairros periféricos,<sup>1</sup> é interessante notar como as rugosidades aparecem na periferia como sinais da chamada “modernização incompleta”, sobretudo nas regiões próximas às favelas. No bairro Bandeiras, muitas vezes a coexistência de diferentes sistemas técnicos tem como causa a falta de investimento do poder público. É o caso, por exemplo, do vereador que prometeu a pavimentação de uma rua, mas que ao final só a realizou pela metade, gerando um cenário no qual ruas de terra intercalam-se com ruas asfaltadas.

Nesse sentido, o Bandeiras apresenta um tecido urbano misto, sendo mesmo possível identificar três ou mais subsistemas técnicos num único trecho. É o que ocorre na entrada do bairro, no trecho de entroncamento do Rodoanel com a rua Giuseppe Sacco: nessa região é possível observar, a poucos metros de distância da rodovia, partes de vegetação parcialmente preservada coexistindo com terrenos cuja vegetação foi devastada, e nos quais encontram-se “barracos” em meio ao já mencionado “lixão a céu aberto”.

Por outro lado, as rugosidades também aparecem como elemento que garante diversidade ao Bandeiras, fornecendo, além disso, a narrativa da história do bairro. De fato, Santos mostra que “a técnica é tempo congelado

---

1 “Vemos que a aceitação das técnicas novas foi sempre relativa e incompleta. Mesmo os países responsáveis pelos maiores avanços tecnológicos jamais apresentaram um quadro de homogeneidade na sua implantação. Por exemplo, não é nos E.U.A. que estão as melhores estradas de ferro do mundo, nem os correios americanos se encontram entre os mais velozes” (SANTOS, 2009, p. 43).

e revela uma história” (2009, p. 48). É o caso, por exemplo, de uma “casa do BNH” na avenida Benedito Alves Turíbio, construída provavelmente na década de 1960 e que coexiste com estabelecimentos comerciais construídos em anos recentes.

Nesse mesmo sentido, as disparidades técnicas no Bandeiras também aparecem quando se compara o exterior e o interior das residências. Conforme se mostrou na seção anterior, uma das características do bairro é a falta de acabamento no exterior das casas, o que dá a impressão de que as obras ainda não estão concluídas. De fato, a construção da casa própria na periferia é processo que normalmente ocorre aos poucos, podendo mesmo levar décadas, estando sempre por concluir. Assim, a casa de tijolos à vista é muito encontrada nas periferias, até porque não convém dar acabamento a um imóvel que está em constante processo de transformação. O mesmo nem sempre ocorre quando se tem em vista a parte de dentro das casas. Por razões diversas, talvez por uma questão específica de conforto, é notável em muitas das residências o contraste entre suas aparências interiores e exteriores.

## v. Espaço

O espaço pode ser definido como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ação, ou, ainda, como um conjunto de fixos e fluxos, vez que “os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar” (SANTOS, 2009, p. 61). O espaço é, assim, entendido como uma instância formada por elementos sociais e materiais, na qual os primeiros transformam e operam sobre os segundos.

A importância dessa abordagem é compreender o espaço enquanto instância dinâmica dentro da sociedade, que contém e é contida pelas demais instâncias – política, econômica, ideológica, cultural. Enquanto objeto geográfico, o espaço deixa de ser puramente material e estático, tornando-se um objeto dinâmico, que muda de significação a todo instante, uma vez que também é formado pelos sistemas de ações ou pelo conjunto de fluxos.

Após a discussão acerca da paisagem e do fenômeno técnico no bairro Bandeiras, cabe então a pretensão de análise ampla do bairro, vista aqui não como uma tentativa de abarcar a integralidade do lugar, mas como um exercício no qual se atenta aos fenômenos humanos e sociais que constituem o espaço estudado. Se, inicialmente, foi feita a diferenciação entre espaço e pai-

sagem, na qual esta aparece como conjunto de formas materiais, resta agora analisar as ações e os comportamentos que se dão sobre essas formas e são por ela condicionados.

Nesse sentido, o bairro Bandeiras, enquanto espaço de contrarracionalidade, possui suas peculiaridades quanto à dinâmica social vigente. Seja nas relações dos moradores entre si e na relação deles com o espaço público do bairro, seja em suas concepções acerca de segurança, comunidade, ou ainda acerca dos papéis desempenhados pelo poder público e pelo pequeno comércio no fornecimento de serviços, fato é que, ao lado da estrutura precária e dos problemas socioambientais, o Bandeiras apresenta traços de organicidade e confiança entre os moradores, bem como diversidade e espontaneidade nas ruas.

Na crítica ao modelo de cidade modernista, Jane Jacobs inicia sua obra celebre *Morte e vida das grandes cidades* dizendo que “as ruas e cidades servem a vários fins além de comportar veículos; e as calçadas – a parte das ruas que cabe aos pedestres – servem a muitos fins além de abrigar pedestres” (2011, p. 29). Segundo a autora, são necessárias algumas condições para gerar diversidade nas ruas:

[...] o distrito, aqui entendido como bairro, deve atender a mais de uma função, de modo a garantir a presença de pessoas em horários diferentes; o “bairro” deve ter uma combinação de imóveis com idades e estados de conservação variados; deve haver densidade suficientemente alta de pessoas, quaisquer que sejam seus propósitos (JACOBS, 2011, p. 165).

Apesar de a análise de Jacobs se dar sobre o cenário de um país desenvolvido, há mais de meio século atrás, tem-se que algumas dessas condições permanecem válidas nos dias de hoje. Com algumas exceções, é claro, os moradores das regiões periféricas costumam sentir-se mais seguros em seus bairros do que os moradores de bairros nobres (CALDEIRA, 2000). Em se tratando do bairro Bandeiras, a afirmação de Jacobs de que “é uma coisa que todos já sabem: uma rua movimentada consegue garantir a segurança; uma rua deserta não” (2011, p. 35) faz completo sentido. É notável como os diferentes usos que se faz dos imóveis em uma mesma rua podem contribuir para a segurança do lugar; é o caso da igreja ao lado do bar, por exemplo, que garante a constante movimentação da rua, em horários alternados, vez que os cultos não coincidem com os momentos em que o bar se encontra aberto. Outros arranjos similares a este possibilitam que raramente se tenha quadras desertas nas imediações do bairro.

Os diferentes usos que se faz das ruas e calçadas também garantem a diversidade e a espontaneidade no Bandeiras. Diante da falta de lazer, da ausência de parques e praças que possibilitem o encontro entre os moradores do bairro, as calçadas são largamente utilizadas, em muitos casos como espécie de extensão dos estabelecimentos comerciais e das casas. Essa é uma característica marcante do Bandeiras e dos bairros periféricos em geral: as calçadas são verdadeiros pontos de encontro, utilizadas por pessoas de várias idades e com finalidades distintas, o que facilita a familiaridade entre os moradores, pois, mesmo que não intencionalmente, estes acabam se cruzando no dia a dia, o que também favorece a criação de laços de confiança em longo prazo.

É ainda interessante observar como os condomínios fechados de bairros periféricos podem ter características distintas daqueles localizados na “cidade formal”. No Bandeiras, o condomínio São Cristóvão é um bairro planejado, com área de 200 mil m<sup>2</sup>, e que apesar de se pretender um lugar racional e organizado, com trechos delimitados para funções definidas, apresenta uma dinâmica muito similar àquela vista no bairro “do lado de fora”, com uso intenso das ruas e calçadas pelos moradores. E ainda, de acordo com os depoimentos colhidos nas entrevistas, é de se notar os laços de amizade e o sentimento de comunidade existente entre os moradores, muitos dos quais já moravam na região antes de se mudar para o condomínio.

## **VI. Considerações finais: a periferia e os espaços de contrarracionalidade**

Esta pesquisa pode ser entendida como um exercício de olhar. Antes de exaurir a discussão sobre o tema, buscou-se, a partir da teoria geográfica escolhida, uma perspectiva que permitisse apresentar não só os problemas presentes nos bairros periféricos, mas também as possíveis soluções que as periferias fornecem à crise das concepções modernistas de cidade.

De fato, a análise mostrou que o bairro Bandeiras, como tantos outros bairros periféricos, a despeito dos problemas ambientais e de infraestrutura, apresenta-se como espaço heterogêneo, produzido de forma natural e espontânea, no qual a paisagem informal e fora dos padrões estéticos possibilita a existência de um lugar seguro, com ruas movimentadas e trechos amplamente ocupados pelos moradores, os quais fazem uso das calçadas e ruas como verdadeiros pontos de encontro. Tudo isso parece reforçar a organicidade do lugar, bem como a percepção de comunidade entre os moradores.

## Referências

- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- CALDEIRA, T. P. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34: Edusp, 2000.
- JACOBS, J. *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LE CORBUSIER. *The city of tomorrow and its planning*. New York: Dover Publications, 1987.
- MARICATO, E. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias. In: *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Org. ARANTES, O.; MARICATO, E.; VAINER, C. B. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MARICATO, E. O estatuto da cidade periférica. In: *O Estatuto da Cidade comentado*. Org. CARVALHO, C. S., ROSSBACH, A. São Paulo: Ministério das Cidades. Aliança das cidades, 2010.
- MONTANER, J. M.; MUXÍ, Z. *Arquitetura e política: ensaios para mundos alternativos*. São Paulo: Gustavo Gili, 2014.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2012.
- SERIS, J. P. *La technique*. Paris: PUF, 1994.



Cesar Andre Machado de Morais é graduado em Direito pela Universidade de São Paulo.  
cesarandre\_machado@hotmail.com



# Certezas da Incerteza viva: O Pós-moderno, um começo

*Eliakim Ferreira Oliveira*

## Resumo

O artigo busca tecer uma crítica às ideias segundo as quais, ou a arte pós-moderna marca certa experiência do “fim da arte” (Jameson), ou é mera “aporia da modernidade” (Habermas). Para isso, o autor indicou, por um lado, certas experiências artísticas daquilo que se convencionou como o início da pós-modernidade artística e analisou, por outro, obras expostas na 32ª edição da Bienal de Arte de São Paulo.

**Palavras-chave:** Jameson – Habermas – Huysen – Arte moderna – Arte pós-moderna – Crítica de arte.



*Lá chegam todos,  
Marinetti, acadêmico.<sup>1</sup>*  
FERNANDO PESSOA

Adentrar no pavilhão da Bienal de São Paulo, cujo título *Incerteza viva* marca a sua 32<sup>a</sup> edição, nos dá, ao menos, duas certezas. A primeira salta aos olhos: a arte está lá, para ser fruída a seu modo, e por entre obras caminha o fruidor, fruindo-as à sua maneira. É uma certeza porque nasce do óbvio. Dizer a obviedade de que há arte na atual Bienal de Arte não é, no entanto, trivial nem sem motivo: se a arte está num circuito artístico como a Bienal é porque, de algum modo, permanece. A 32<sup>a</sup> Bienal está nos dizendo exatamente isto: que se a arte terá fim ou que, se é possível falar em “fim da arte”, esse “fim” não deve ser entendido por seu valor de face. Pode-se falar em *fim de certa arte* – disso não há dúvida. Pode-se até falar – e essa é nossa segunda certeza – que, desde os anúncios do “fim da arte”, a fruição mudou: o olhar imediato do fruidor deu lugar à mediação dos cliques e *flashes*. Se antes eram “as obras-primas à direita e à esquerda” que nos deixavam bêbados<sup>2</sup>, hoje é o fascínio das imagens<sup>3</sup> que nos deixa trôpegos.

Mas o que era esse *antes* a que nos referimos? Em primeiro lugar, é um antes longo: de aproximadamente cem anos. Vai do fim do século XIX até os anos 1960 e 1970 (FABBRINI, 2006). Sua vastidão nos impede de detalhá-lo. O que é importante dizer é que esse antes pode ser chamado, extensivamente, de período das vanguardas artísticas, que marca o que se convencionou chamar de modernidade artística (FABBRINI, 2006). As vanguardas heroicas como o futurismo bem caracterizam o espírito da época: a “crença nos poderes transformadores da arte” (FABBRINI, 2006, p. III), a “relativização dos vários códigos” (JAMESON, 2001, p. 83), o imaginário utópico, a noção prospectiva do tempo – o tempo futuro como um vazio a ser preenchido por algo sempre

---

1 Versos extraídos do poema *Marinetti, Acadêmico*, de Fernando Pessoa sob o heterônimo de Álvaro de Campos (PESSOA, 2010, p. 190).

2 Como no início do século XX no Louvre de Paul Valéry. Assim Valéry (1993, p. 32) caracteriza o “problema dos museus”: “Ou ainda, não seria um exercício de tipo particular este passeio bizarramente entravado por belezas, e desviado a cada instante por estas obras-primas à direita e à esquerda, entre as quais é necessário conduzir-se como um bêbado entre os balcões?”.

3 Talvez a presença de Baudrillard se manifeste exatamente aí, na fruição da obra: a fruição por meio da imagem fotográfica talvez conceda à obra o que lhe “falta” de realidade quando se apresenta como real; o *flash*, então, faz isto: salva o real em formato hiper-real – nas palavras de Baudrillard (1997, p. 167): evoca a “hiper-realidade da cultura”, e quando a carência de realidade se manifesta, basta o *download* do hiper-real para fruir o “espetáculo” (BAUDRILLARD, 1997, p. 170).

à frente, na dianteira. É o tempo de Picasso, de Malevich e, é importante dizer, o tempo da crítica dadaísta à própria racionalidade que o inspira, dos *readymades* de Duchamp, das ortogonais de Mondrian e da estetização da vida.

Mas esse antes, e isso é o que nos importa, tem fim: as vanguardas artísticas terminam e seu ocaso “é inseparável do tema do fim da arte” (FABBRINI, 2006, p. III). Por isso o que nos importa, efetivamente, não é o antes, mas o agora: isto que se costuma chamar de pós-modernidade artística ou arte contemporânea. Quer dizer, por que motivo se falou em fim da arte quando do fim da vanguarda, e o que está por trás desse discurso? Isto é, por que a arte de hoje, resultado do fim de certa arte, pode carregar o fardo do fim de toda arte? Enquanto fim de certa arte, por que não a chamar *começo*? Pois é isto que defenderemos: que a arte contemporânea não é de todo fim, mas sobretudo *começo*, e que também não é meramente aporia da modernidade nem citação inconsciente do moderno. É fim, sim, de “certa arte”, como Fredric Jameson (2001, p. 83) disse em relação ao anúncio do fim do romantismo, que, segundo certa literatura, constituía-se, para Hegel, não como fim de certa arte, mas de toda. E também dizemos não de todo fim, porque, a despeito do que Jameson parece pensar, essa arte também produz uma relação com o moderno que não é simplesmente “um apelo nostálgico nem uma denúncia edipiana de suas insuficiências repressivas” (JAMESON, 2001, p. 91) ou meramente um “pastiche” (JAMESON, 2006, p. 23). Nesse sentido, não perdeu seu caráter crítico, ou, como quer Jameson, seu lastro no “mundo histórico”.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, embora o tema do fim das vanguardas seja inseparável do tema do fim da arte, é difícil entender exatamente o que Jameson está caracterizando como fim da arte. É certo que a passagem de um imaginário a outro, do moderno ao pós-moderno, pouco tem a ver com o que Hegel, por exemplo, entendeu como fim da arte. Não se está falando aqui de uma superação do tipo *Aufhebung* da arte pela filosofia, ainda que Jameson (2001) fale de uma estetização da filosofia ou de uma dissolução de velhas categorias, que dificultariam dizer se o texto é ou não filosófico, marcando, assim, o fim da filosofia como tal (JAMESON, 2006) – espécie de “hegelianismo invertido”, semelhante ao de Joseph Kosuth (2006), na expressão de Thierry de Duve (1998).

Se recorrermos ao texto *Periodizando os anos 70*, veremos que Jameson (1991) está apontando o pós-moderno como aquele que perdeu o que caracteriza o moderno: a relação com a utopia ou o seu “ímpeto transformador” (FABBRINI, 2006, p. 113), “se transformando”, dessa maneira, “em farsa” (JAMESON, 1991, p. 93). É fácil entender essa perda do potencial crítico se recorrermos ao texto *Pós-modernidade e sociedade de consumo*: a arte se tornou “es-

quizofrênica”, “materialidade significante isolada” (JAMESON, 1985, p. 22), signo sem referente e, por assim dizer, não mais aponta para a realidade ou ao que Jameson (1991, p. 124) chama “mundo histórico”, mas apenas para si mesma. Torna-se, então, autorreferente<sup>4</sup>. É nesse sentido que se poderá entender sua relação com o moderno: como perde seu lastro com o real, sua coerência já “não se funda em si mesma, mas em relação ao próprio modernismo” (JAMESON, 1985, p. 22), de tal maneira que passa a citá-lo em forma de pastiche: deslocados signos modernos, citados sem consciência histórica, “nostalgicamente” (JAMESON, 2001, p. 91), quando já quase “tudo foi inventado” (JAMESON, 1985, p. 22)..

Em outra perspectiva, no texto *‘Fim da arte’ ou ‘fim da história’?*, Jameson (2001) abordará o tema do fim da arte identificando, na transição do moderno ao pós-moderno, a última aderência dela ao “mundo histórico”. Por isso tratará do tema a partir de uma prática artística muito em voga nos anos 1960: os chamados *happenings*. Essa prática, segundo o autor, leva ao extremo a falta de originalidade das produções teatrais da época “ao proclamar a eliminação completa da desculpa do texto e oferecer um espetáculo de pura representação, enquanto também procuram paradoxalmente abolir as fronteiras e as distinções entre a ficção e o fato, entre a arte e a vida” (JAMESON, 2001, p. 75). Eram, no entanto, o pano de fundo de certo imaginário da época ou, talvez se pudesse dizer, de certa “condição histórica”, na expressão de Andreas Huyssen (1991, p. 22), isto é, manifestações que podiam ser entendidas como um protesto contra a política dos anos 1960, sobretudo contra a guerra americana no Vietnã. “As inovações teatrais se posicionaram então”, Jameson (2001, p. 75) nos diz,

[...] como um gesto simbólico de protesto estético, como inovação formal apreendida nos termos de um protesto político e social, acima e além dos termos especificamente estéticos e teatrais em que tais inovações eram expressas.

O tema do fim da arte toma, nesse sentido, um caráter também político e, ao fazê-lo, é como se o fim da arte se desse, de um lado, pelo signo já não tocar

---

4 Por outro lado, é justamente o caráter autorreferencial ou tautológico que determinará, segundo Kosuth (2006), a existência da arte – ou seu caráter distintivo – após os *readymades* de Duchamp: “Com o *readymade não-assistido*, a arte mudou o seu foco da forma da linguagem para o que estava sendo dito. Isso significa que a natureza da arte mudou de uma questão de morfologia para uma questão de função. Essa mudança – de ‘aparência’ para ‘concepção’ – foi o começo da arte ‘moderna’ e o começo da arte ‘Conceitual’. Toda a arte (depois de Duchamp) é conceitual (por natureza) porque a arte só existe conceitualmente” (KOSUTH, 2006, p. 217).

o referente ou por reduzir-se a significante e, de outro, por já não colocar a indistinção entre arte e vida – aparentemente, o último suspiro da arte – como uma visão futura. Essa perspectiva, presente no *happening*, não apenas retoma o moderno, mas parece terminar o que ele começou. Não à toa, Duchamp é quem De Duve identifica como a principal inspiração para artistas pós-modernos como Joseph Beuys buscarem uma cultura pronta para apagar a diferença entre arte e vida – o que, aliás, deixaria críticos como Clement Greenberg mais temerosos (DE DUVE, 1998)<sup>5</sup>. O que reforça essa tese e é mais próximo ainda da caracterização de Jameson é o sonho da vida como “obra de arte total”, no sentido dos programas de Mondrian ou Theo Van Doesburg (FABBRINI, 2006)<sup>6</sup>, que Habermas (1987) identifica, por exemplo, como estando na origem da arquitetura moderna. É esse ponto que talvez nos permita pensar, aliás, no que Habermas chamará de “despedida apressada” (1987, p. 115) da modernidade, na medida em que haveria aí uma “reconciliação entre arte e vida” (1987, p. 116), de tal modo que isso que chamamos “pós-moderno” não passaria de mais uma das aporias que “a modernidade [...] produz por si própria” (HABERMAS, 1992, p. 109).

É certo que esse “fim da arte”, sendo a última abolição das fronteiras entre arte e vida, caracterizará o que lhe sucede como “materialidades significantes pairando livremente, cujos significados estão em vias de se evaporarem”

---

5 “Uma cultura pronta para apagar a diferença entre arte e vida é o que ele [Greenberg] mais teme. Não compartilha igualmente da convicção de Beuys de que um artista deve atuar sob a teoria de outro artista” (DE DUVE, 1998, p. 126-127). Curioso é que De Duve (1998, p. 126) também dirá que Beuys é “a última relevante e trágica encarnação da tradição romântica”. Ficamos a nos perguntar se não são expoentes da arte contemporânea como Beuys – o romântico de De Duve – que levaram Alain Badiou (2016) a postular a tese de que a arte contemporânea deve ser “sobre como não ser romântico”: “É a grande questão e extremamente complicada. Mais especificamente, a questão é como não ser um formalista-romântico” (comentário à tese I de suas *Quinze teses sobre a arte contemporânea*).

6 Se tomarmos o *happening* como o início do pós-moderno, e não como fim do moderno – como faremos –, talvez possamos dizer que está aí a “parcela” de sublime que a arte contemporânea poderia ter, contra certa ideia de que só “o modernismo aspira ao sublime como sua essência” (JAMESON, 2001, p. 84), enquanto no pós-moderno haveria “o retorno do belo” (JAMESON, 2001, p. 88), isto é, do meramente decorativo ou, como diz Kant (1993, p. 90), daquilo que “concerne à forma do objeto”. Ora, ao misturarem-se vida e arte no *happening*, por exemplo, já não é apenas a forma do objeto que está em jogo: aqui também se vê esse sublime que pode “ser encontrado em um objeto sem forma” (KANT, 1993, p. 90). E essa possibilidade de “estetização” da vida como um todo não tem no fundo um objeto que “enseje representar nele uma ilimitação, pensada, além disso, em sua totalidade” (KANT, 1993, p. 90)? Parece-nos, assim, exagero reduzir o pós-moderno simplesmente ao belo: o *espírito* do *happening* está, como veremos, em manifestações pós-modernas, de tal modo que o exemplo do *happening*, com o qual Jameson inicia seu texto, parece desautorizar sua interpretação. No entanto, essa busca pelo rótulo de “sublime” ou de “belo” quanto ao pós-moderno não permite que o expliquemos; na verdade, o que vale nele não concerne, a nosso ver, à possibilidade de ser sublime.

(JAMESON, 1985, p. 24). Jameson está entendendo, com isso, que a indistinção entre arte e vida no *happening* é o anúncio do fim da arte ou do fim do moderno, de modo que o que vem depois, isto é, a materialidade significativa sem significado, é o começo do pós-moderno. O que defendemos, no entanto, é que o *happening* não é anúncio do fim do moderno, mas, pelo contrário, anuncia o começo do pós-moderno, uma vez que seu *espírito* está presente, como veremos, em obras pós-modernas, sobretudo naquelas que, tomando as palavras de Huyssen (1991, p. 79), não se enquadram num “pós-modernismo fácil do tipo ‘vale tudo’”. O pós-moderno e sua relação com o moderno não é, assim, tão simples de entender. Não basta dizer que não é crítico ou que é vazio de significado, nem que rompe fronteiras entre arte e vida ou que é a possibilidade aporética de acabamento do “projeto da modernidade” – e, embora cite o moderno, não é uma citação gratuita ou simplesmente deslocada. E por que é possível dizer isso? É chegada a hora de retornarmos ao pavilhão da Bienal de São Paulo.

Uma das primeiras obras que vemos é a mixórdia da instalação *Ágora: oca tapera terreiro*, de Bené Fonteles. Assim sua produção artística é descrita: “Marcada pela esfera ritualística, a criação de Bené Fonteles abarca instalações, esculturas e manifestos em profundo diálogo com questões ambientais, saberes populares e o desejo de fundir o ‘ser brasileiro’ e o ‘ser universal’” (BENÉ..., 2016). Por que dizemos mixórdia? Mixórdia já no título: a ágora dos gregos, a oca e a tapera de povos indígenas autóctones do Brasil e o terreiro próprio ao ritual de religiões afrodescendentes. A mixórdia do título nos dá, então, a impressão tanto do idiomático – afinal, tudo nele é vernacular – quanto do sincretismo cultural – gregos, indígenas, africanos. E quando entramos na instalação – uma oca – nos surpreendemos com a intensificação dessa mixórdia: quase tudo remete ao típico, ao ritualístico: objetos típicos indígenas, africanos, até mesmo indianos. Notemos: tudo peculiar aos povos que, a seu modo, “citam” o mito, inclusive no caso dos gregos. O que nos dá essa certeza? É que dentro da oca há um livro sobre a gênese das mitologias.

Mas não nos enganemos: não é simplesmente a expressão do reconhecimento de determinados povos, o que Huyssen (1991, p. 79) comentará como sendo a “crescente consciência de que outras culturas, não-europeias, não-ocidentais, devem ser abordadas por meios que não os da conquista e da dominação”. Sim, é isso também, a descrição mesmo nos alertou – e não podemos deixar de levar em conta a dimensão específica da crítica. No entanto, ao entrarmos, deparamos com uma foto de Mário de Andrade, e conforme seguimos a curva da oca, vemos também uma de Dorival Caymmi, outra de Gilberto Gil, outra de Luiz Gonzaga, de Nise da Silveira, de Patativa do As-

saré, sobre uma estante o *Grande sertão: veredas* — elementos que, juntamente com o típico do índio e do africano, constituem aquilo a que se chamou “o ser brasileiro”.

Seguindo a curva, no entanto, vemos também um quadro de Kandinsky, uma foto de Einstein, uma de John Lennon e Yoko Onu (*Hair Peace*) e, por fim, após cento e oitenta graus de oca, uma foto de Duchamp. Sim, Duchamp está na oca! Um crítico desavisado, diante de tamanho sincretismo cultural, de citações do moderno em Mário de Andrade, Kandinsky e Duchamp, diria: signos deslocados, embaralhamento de signos, vazio de significado, mero “apelo nostálgico” ou “denúncia edipiana”. Todavia, ele não perceberia que a posição desses signos é estratégica: do muito típico, do rente ao mito, ao “ser brasileiro” em Mário de Andrade; seguindo a curva, passamos por todo um ocidente, até chegarmos a Duchamp. Em resumo: vamos do autóctone ao ocidental, do artesanal a Duchamp, do mito ao suporte sensível de uma ideia.

O que Bené Fonteles está nos mostrando é nossa posição, na medida em que estamos presos à ideia, ao conceito, enquanto quase contemporâneos dos *readymades* de Duchamp. Por outro lado, e isso é mais importante, mostra-nos a nossa origem no mito: enquanto brasileiros e enquanto ocidentais; tanto o mito do indígena e do africano quanto o mito do grego. É nesse sentido que o grito pelo reconhecimento de povos cuja cultura é marcada pelo mito se torna destacado: viemos dessa cultura — nós, ocidentais como Einstein, modernos como Duchamp, somos seus filhos. O moderno não está aqui, então, simplesmente como nostalgia ou citação sem consciência histórica. Ele não é deslocado, mas ordenado; rearranjado de tal modo a, como quer Jameson (2001, p. 91), “produzir uma relação [...] que não signifique nem um apelo nostálgico nem uma denúncia edipiana”. É, na verdade, ressignificado, posto em perspectiva, a serviço da possibilidade de uma mudança. Essa mudança não é utópica, como a mudança almejada pelo moderno. Ela é pontual: as “questões ambientais”, os “saberes populares e o desejo de fundir o ‘ser brasileiro’ e o ‘ser universal’” (BENÉ..., 2016). E isso é que é pós-moderno.

Do mesmo modo, em outras obras da Bienal, signos da modernidade são citados, tanto implícita quanto explicitamente, de tal maneira a servirem a certo espírito crítico. As obras do chileno Felipe Mujica, por exemplo, buscam investigar “o passado recente da arte latino-americano, com interesse específico por experiências que aproximam educação e arte moderna” (FELIPE..., 2016). É o caso das cortinas penduradas no saguão, bordadas pelas bordadeiras do Jardim Conceição, em Osasco, São Paulo. Claro exemplo de arte relacional, que, tal como os *happenings* citados por Jameson, remetem “ao imaginário das vanguardas artísticas do século 20” (FABBRINI, 2010, p. 12).

No entanto, o embaralhamento entre arte e vida que se estabelece aqui tem função educativa: é para que aquele que não é, a princípio, artista tenha a experiência da produção da arte, de tal modo a educar-se a si mesmo.

Em outra chave, mas ainda visando a aproximações sociais, os *Transnômados*, *readymade* do coletivo artístico Opavivará, a partir de uma construção plural, com carrinho de pedreiro e outros dispositivos móveis – genuíno “inutensílio” (é clara a presença de Duchamp) –, buscam dar um novo sentido à criação desses objetos quando trazidos a público e habitados pelos participantes. A ideia, segundo a descrição, é deflagrar “situações inusitadas, encontros e vivências que visam gerar um curto-circuito nos valores e protocolos dos sistemas nos quais atuam, seja na praça, seja no museu” (OPAVIVARÁ!, 2016). Não é mera tautologia, não é simplesmente arte citando arte, mas um veículo para a discussão de valores, protocolos e funções na vida social.

Dessa maneira, buscamos apresentar uma visão do pós-moderno que não o tome simplesmente como “fim da arte” por já não carregar as pretensões do moderno. Lê-lo assim é exigir que a arte seja mais do que ela é ou impor-lhe regras estranhas. A 32ª Bienal de São Paulo talvez nos dê esta lição: de que apesar de não lançar “o desafio às estrelas”, como um Marinetti (1978, p. 88) futurista, não se desprende do “mundo histórico”, como quer Jameson, nem do “mundo da vida”, como quer Habermas. Apenas, talvez possamos dizer, especificou a crítica. Não deve ser visto, nesse sentido, como um fim, mas sobretudo como um começo: estamos vivendo o começo de novas maneiras de a arte fazer a sua crítica. Diferente do moderno, essa arte tem o moderno à retaguarda. Quem sabe não esteja aí a sua possibilidade de mudança genuína: não é moderna, muito menos aporia do moderno, mas tem o moderno para redirecionar – não de modo nostálgico, mas crítico. E não todo o moderno, mas, sobretudo, aquilo que no moderno não é utopia.

## Referências

- BADIOU, A. Quinze teses sobre a arte contemporânea. *LavraPalavra*, 28 out. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2P2jC5m>>. Acesso em: 2 nov. 2016.
- BAUDRILLARD, J. O efeito Beaubourg. In: \_\_\_\_\_. *A arte da desapareição*. Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, 1997. p. 156-177.
- BENÉ Fonteles. 32ª Bienal de São Paulo: *Incerteza viva*, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2nElBjL>>. Acesso em: 15 abr. 2017.
- DE DUVE, T. Kant depois de Duchamp. *Revista do Mestrado em História da Arte EBA*, Rio de Janeiro, 2º semestre, p. 125-152, 1998.

- FABBRINI, R. N. O fim das vanguardas: da modernidade à pós-modernidade. *Cadernos de Pós-Graduação do Instituto de Artes da Unicamp*, Campinas, v. 8, n. 2, p. 111-129, 2006.
- \_\_\_\_\_. Arte relacional e regime estético: a cultura da atividade dos anos 1990. *Revista Científica FAP*, Curitiba, n. 5, p. 11-24, jan./jun. 2010.
- FELIPE Mujica. *32ª Bienal de São Paulo: Incerteza viva*, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2MNtDlm>>. Acesso em: 15 abr. 2017.
- HABERMAS, J. Arquitetura moderna e pós-moderna. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 2, n. 18, p. 115-124, 1987.
- \_\_\_\_\_. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 99-123.
- HUYSSSEN, A. Mapeando o pós-moderno. In: DE HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismos e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 15-80.
- JAMESON, F. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 2, n. 12, p. 16-26, 1985.
- \_\_\_\_\_. Periodizando os anos 70. In: DE HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 81-126.
- \_\_\_\_\_. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1993.
- KOSUTH, J. A arte depois da filosofia. In: FERREIRA, G.; COTRIM, C. (Orgs.). *Escritos de artistas: anos 60/70*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 210-234
- MARINETTI, F. T. O futurismo. In: TELES, G. M. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 83-88.
- OPAVIVARÁ! *32ª Bienal de São Paulo: Incerteza viva*, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2MpnPLA>>. Acesso em: 15 abr. 2017.
- PESSOA, F. *Poemas de Álvaro de Campos: Obra poética IV*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- VALÉRY, P. O problema dos museus. *Revista MAC*, São Paulo, n. 2, p. 53-55, 1993.







# Ceticismo e fé na dissertação sobre o pirronismo de Michel de Montaigne

*Guilherme Grané Diniz*

## Resumo

Entre os vários ensaios de Michel de Montaigne, o mais “estritamente” filosófico é a *Apologia de Raymond Sebond*. Nesse, Montaigne apresenta uma de suas principais contribuições à filosofia: uma reformulação do pensamento pirrônico. O cerne dessa reformulação se encontra em um trecho específico do ensaio, o qual se convencionou chamar “dissertação sobre o pirronismo”. Neste artigo, buscaremos analisar a argumentação e as fontes que compõem o texto de Montaigne de modo a nos permitir melhor compreender as peculiaridades de sua leitura da doutrina pirrônica, especialmente diante das formulações mais “canônicas” que foram suas fontes. Pretendemos, desse modo, ressaltar como uma das marcantes e relevantes especificidades dessa leitura é a relação que Montaigne traça entre um projeto filosófico e um religioso – vale dizer, entre ceticismo e fé.

**Palavras-chave:** Montaigne – Pirronismo – Cristianismo – Fé.

No ano de 1487, Raymond Sebond publicava seu *Liber naturae sive creaturarum etc.*, obra na qual buscava demonstrar por meio da razão e das evidências naturais encontradas no mundo os artigos da fé cristã (MONTAIGNE, 2006). Desde a publicação, esse livro fora consideravelmente popular, e ainda à época de Michel de Montaigne – quase duzentos anos depois – gozava de boa fortuna. Sua simplicidade e um tom deveras piedoso fizeram dele um dos favoritos entre as mulheres letradas da época. A rainha Margarida de Valois, a quem se acredita ter sido dedicado o ensaio sobre o qual comentaremos (MONTAIGNE, 2006), era uma mulher de considerável erudição, e parece ter se utilizado dessa obra como fonte de apologética cristã diante dos reformistas da fé católica que encontrou na corte de Navarra (MAIA NETO, 2012). Pelo que consta, foi ela, juntamente a outras senhoras da corte, que solicitou a Montaigne que escrevesse sobre a obra de Sebond, cujas teses estavam sob ataque por parte de teólogos calvinistas instalados na corte espanhola, os quais invocavam a doutrina acadêmica para defender a verossimilhança de suas proposições (MAIA NETO, 2012).

A relação de Montaigne com o *Livro das Criaturas*, no entanto, precede esse pedido. Remonta ao episódio no qual seu pai o recebera como presente do humanista Pierre Bunel, “homem com grande reputação de sabedoria em seu tempo”, com a recomendação de ser este um “livro muito útil e adequado para a época em que lho deu” (entenda-se, a época do nascimento e da difusão das diversas religiões protestantes) (MONTAIGNE, 2006, p. 61). Ainda em vida, o senhor de Montaigne pediu a seu filho que traduzisse o livro, já que pouco conhecia do latim. A tradução foi publicada pouco após sua morte. Indícios apontam certo grau de investimento afetivo na relação entre Montaigne e a obra de Sebond, dada essa história.

Desde criança Montaigne fora educado, a mando de seu pai, por preceptores de religiões diferentes, em um ambiente intelectual no qual a tolerância religiosa era um valor preponderante: isso influencia muito fortemente seu pensamento pirrônico e sua leitura do livro de Sebond (POPKIN, 2003). Deste modo, mesmo sem à época já ter publicado seus *Ensaio*s, parece razoável pensar que possivelmente Montaigne era então uma das pessoas mais bem indicadas para proceder a tal apologia. Com fito de atender a esse pedido, o autor juntou diversos trechos que havia escrito ao longo dos anos de 1576 a 1578 (MONTAIGNE, 2006), acrescentou novas considerações e com isto formou o ensaio que é considerado o mais ortodoxamente filosófico e também o mais complexo, bem como o mais extenso, de sua obra: a *Apologia de Raymond Sebond*.

Dentro desta, responde ele a duas principais objeções feitas ao autor. A primeira, de natureza fideísta e piedosa, diz que “os cristãos estão errados em querer apoiar com razões sua crença, que só se concebe por fé e uma inspi-

ração divina” (MONTAIGNE, 2006, p. 163), como buscou fazer Sebond. Montaigne concorda com isto, apesar de ainda assim salvaguardar o autor. Alguns dos temas levantados na resposta a esta objeção são relevantes como chave para a compreensão da posição geral de Montaigne sobre Sebond, de modo que serão oportunamente retomados. A segunda objeção concerne o mérito das afirmações do teólogo. De acordo com esta, seus argumentos são “fracos e inadequados para demonstrar o que ele pretende” (MONTAIGNE, 2006, p. 175). Em relação a tal objeção, Montaigne procede a uma defesa pouco ortodoxa, e que muitos autores chamaram posteriormente de contraditória ou paradoxal. Em vez de mostrar a qualidade dos argumentos do pensador catalão por meio de considerações teológicas (o que seria um caminho mais esperado), ele procede a explicar como nenhum argumento humano, seja de Sebond ou dos doutores que o criticam, tem qualquer qualidade ou capacidade de atingir a verdade. O único valor que o pensamento de Sebond tem é devido à inspiração e piedade com o qual foi escrito; valor que os escritos polêmicos dos calvinistas não possuem.

É no seio da resposta a esta objeção, inserida em meio a uma série de variadas considerações sobre a incapacidade do homem de encontrar a verdade, que se localiza a dissertação sobre o pirronismo, a qual, de acordo com Pierre Villey (apud MONTAIGNE, 1987, p. 35), é o núcleo desse ensaio. Aqui Montaigne expõe detalhada e sistematicamente sua concepção sobre a doutrina que encontrou nas leituras de Sexto Empírico e Diógenes Laértios. Por meio desta, podemos compreender a aquisição peculiar do pirronismo pelo autor francês e notar seus pontos de contato e de afastamento em relação à versão que podemos dizer mais canônica da doutrina, consubstanciada principalmente nas *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico (2007). Por sinal, este autor da antiguidade helênica, já no início da obra aqui referida, afirma que o ceticismo passa por dois tipos de argumentação: uma geral e outra específica. Quanto à geral, diz ele ser a exposição das

[...] características próprias do ceticismo, seus propósitos e princípios, seus argumentos, seu critério e seus objetivos, assim como os “tropos” ou “modos” que levam à suspensão do juízo, o sentido em que adotamos as fórmulas céticas, bem como a distinção entre o ceticismo e as filosofias com que se relaciona (SEXTO EMPÍRICO, 2007, p. 9).

Ficará bastante claro ao longo de nossa exposição como de algum modo Montaigne procedeu na dissertação sobre o pirronismo a uma argumentação geral de sua versão da doutrina.

Montaigne, ao compor seus ensaios, tinha uma evidente preocupação de tipo “estético” ou “arquitetônico”. Tome-se como exemplo outro de seus mais belos e interessantes ensaios: *Da amizade*. O ensaio é localizado no meio do primeiro livro dos *Ensaio*s. Ainda, é exatamente no centro desse que deveria se encontrar o *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de la Boétie. Montaigne tinha o interesse de produzir com isso um efeito de tipo artístico, como quando se coloca uma pintura bela em meio a outras bizarras e fantasiosas, com o fim de, pelo contraste, ressaltá-la (TOURNON, 2004). No que diz respeito ao texto que estamos observando, podemos perceber que essa dissertação se encontra dentro do ensaio como que em uma moldura.

Antes de adentrar na argumentação propriamente pirrônica, Montaigne nos faz lembrar que todo o conhecimento da verdade que temos não foi por nossos meios adquirido, mas “Deus ensinou-nos plenamente isso pelas testemunhas”. E essas testemunhas não foram escolhidas aleatoriamente, Deus as “escolheu em meio ao vulgo, simples e ignorantes”. A fé, que é modo privilegiado de acesso profundo ao conhecimento da verdade, não se acessa pelo saber, pelo contrário, “a fragilidade de nosso julgamento nos auxilia mais nisso que a força, e nossa cegueira mais que nossa clarividência” (MONTAIGNE, 2006, p. 250-251). A conclusão que Montaigne extrairá da argumentação pirrônica retoma este ponto de partida: a utilidade da doutrina de Pirro de Élis é livrar nossa mente dos pretensos conhecimentos que possuímos para abrir espaço para a revelação divina:

[...] ela apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé (MONTAIGNE, 2006, p. 260).

Tudo isso, claro, de forma a favorecer a aceitação piedosa da doutrina inspirada e iluminada de Sebond contra os argumentos protestantes:

[...] [o cético é] inimigo jurado da heresia e consequentemente isentando-se das ideias irreligiosas e vãs introduzidas pelas falsas seitas. É uma tábula rasa preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que este aprouver nela gravar (MONTAIGNE, 2006, p. 260).

É relevante termos em mente esta moldura, pois o tema que guiará as particularidades na interpretação de Montaigne sobre o pirronismo é (entre outras coisas, certamente) a relação entre ceticismo e fé. Autores relevantes, como

Richard Popkin (2003), tomam essa relação como tão importante a ponto de compreender que – bem como fizeram antes de Popkin alguns apologistas do cristianismo do século que o precedeu (e.g. o profeta Savonarola, Gianfrancesco Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim) – Montaigne se utilizou do pirronismo como ferramenta para dar suporte a uma doutrina fideísta.

O argumento de Montaigne começa com uma exposição muito cara ao pirronismo em geral, a da “diafonia”, pela qual se entende a multiplicidade de opiniões que os homens sustentam e que leva a “um contraste intensíssimo e uma grande confusão” (LAËRTIOS, 2014, p. 275) – trata-se do primeiro modo cético de Agrippa. Os séculos de atividade filosófica que se acumularam serviram para mostrar-nos apenas como os homens em tudo discordavam. Ao invés de nos revelarem verdades, só fizeram ver com clareza nossa ignorância. Os grandes sábios da antiguidade também notaram isto: à medida que envelheciam, abdicavam de suas certezas e reconheciam a fraqueza nos argumentos que por toda a vida defenderam. Ainda neste argumento de autoridade, Montaigne invoca as famosas palavras do homem que, de acordo com ele, é o mais sábio que existiu: “quando lhe perguntaram o que sabia, respondeu que sabia que nada sabia” (MONTAIGNE, 2006, p. 252). Outro exemplo muito caro a Montaigne é o de Cícero, que

[...] na velhice começou a desestimar as letras. E enquanto as cultivava era sem compromisso com facção alguma, seguindo o que lhe parecia provável, ora numa seita, ora noutra, submetendo-se sempre à dúvida da Academia (MONTAIGNE, 2006, p. 253).

A respeito do uso insistente de Cícero por parte de Montaigne, algumas palavras devem ser ditas. Entre as citações, marcas distintivas na escrita deste autor, percebemos neste trecho que existem seis citações diretas extraídas de obras de Cícero, duas de Lucrecio, e uma da Bíblia, excluídas as muitas paráfrases e referências. É notável como um autor cristão e pirrônico prefere buscar suas fontes em um autor pagão e acadêmico a fazê-lo nos autores pirrônicos (a despeito das paráfrases de Sexto Empírico) ou mesmo na própria Bíblia. A respeito das citações em geral, Montaigne nos lembra que quando fala sobre os outros, entenda-se, os autores antigos, é para falar de si mesmo (TOURNON, 2004). Hugo Friedrich (1991) nos explica que Montaigne seleciona os objetos que cita de tal modo que os contamina, distorcendo e descontextualizando os trechos incorporados para que ao fim eles reflitam somente seu próprio caráter. Deste modo, seria justificado o uso de um autor acadêmico para a defesa da doutrina de Pirro, dado que, mesmo nas citações de Cícero,

é a voz de Montaigne que nos fala. Mas, ainda assim, cumpre notar que um dos pontos de distanciamento entre Montaigne e Sexto Empírico é que aquele atribui maior valor ao academicismo que ao propriamente dogmático – o que justificaria seu uso dentro de um contexto cético pirrônico –, enquanto este não parece fazer tal distinção.

A crítica à facciosidade das escolas dogmáticas de pensamento, que vemos na passagem de Cícero citada anteriormente, permite também revelar algo sobre o verdadeiro alvo da argumentação de Montaigne: não o povo, mas sim o homem “em sua mais alta condição”. O homem médio “deixa ociosa a maior parte de suas faculdades naturais” (MONTAIGNE, 2006, p. 253), quer dizer, sua reflexão não tem o mesmo grau de complexidade e refinamento que aquelas das escolas que Cícero abandonou. Vale notar que estes homens dogmáticos, descritos como “excelentes”, “dotados de uma bela e particular força natural”, parecem ser na verdade os filósofos antigos e aqueles que ecoam suas doutrinas. Isto é perceptível quando vemos a descrição que Montaigne nos dá dos grandes sábios da antiguidade; “almas raras e excelentes”, “abundantemente munidas de forças naturais” (MONTAIGNE, 2006, p. 164). Criticar estes homens que atingiram o ponto mais alto da sabedoria permite a Montaigne criticar, por tabela, todos os que forem menos sábios (MONTAIGNE, 2006, p. 254), seja seus contemporâneos – especialmente aqueles doutores teólogos que pretendem atingir o conhecimento de Deus a partir do pensamento e da razão –, seja o homem comum, que sequer se questiona sobre o dogmatismo “que julga a verdade não pelo peso das vozes mas pelo número” (MONTAIGNE, 2006, p. 253).

Ao verificar as conquistas desses homens muito sábios, o autor procede a uma paráfrase quase literal de parte do primeiro capítulo do primeiro livro das *Hipotiposes pirrônicas* (SEXTO EMPÍRICO, 2007). Ele nos explica os três tipos de filosofia – dogmática, acadêmica e pirrônica – por meio dos possíveis resultados de uma investigação: a certeza de ter encontrado um resultado, a certeza de que não se pode encontrar um resultado e a incerteza, de modo que se continua a busca. Neste ponto nos é permitido entrever a já referida hierarquia estabelecida entre acadêmicos e dogmáticos, quando o autor nos diz que aquele partido teve “o maior número de adeptos e os seguidores mais nobres” e também que, enquanto os dogmáticos “enganam-se infinitamente”, entre os acadêmicos apenas existe “ vaidade ousada” (MONTAIGNE, 2006, p. 254).

Também por aqui podemos saber que, além de Sexto Empírico, outra relevante fonte do ceticismo para Montaigne foi Diógenes Laértios. Isto vemos ao notar que, quando enumera os filósofos de cada escola, para os acadêmicos e os dogmáticos usa os mesmos exemplos de Sexto, mas, como para os pirrô-

nicos ele não fornecera exemplos, Montaigne recorre exatamente aos mesmos dados por Diógenes (LAËRTIOS, 2014).

Os acadêmicos não são céticos o suficiente pois não foram capazes de ignorar sua própria ignorância, o que é facultado ao pirrônico. Isto nos remete ao ponto no qual Montaigne trata sobre os modos de falar do ceticismo. Isso é muito relevante, pois, segundo alguns autores, a questão central posta pelo ceticismo é algum tipo de análise da linguagem e dos modos de utilizá-la sem dogmatizar (PORCHAT, 2016). Montaigne distingue entre três ações da alma: imaginativa, apetitiva e assentidora, sendo que a esta última cabe fazer juízos a respeito das coisas e é dela que o pirrônico não faz uso. Montaigne utiliza-se de um exemplo de Zenão para explicar figuradamente estas ações:

[...] a mão estendida e aberta era a aparência; a mão meio fechada e com os dedos um pouco curvados, o consentimento; o punho fechado, compreensão; e quando a mão esquerda vinha fechar ainda mais estreitamente este punho, a ciência (MONTAIGNE, 2006, p. 255).

Ora, o que se depreende é que a ciência seria um grau de certeza por demais elevado e difícil de se obter. Esta atitude de não aderir (como uma mão adere à outra) às coisas leva o cético à *αταραξία* (ataraxia), uma situação de calma e imperturbabilidade.

É notável que a situação contrária, a do homem que acredita ter ciência das coisas, leva a uma série de vícios, isto apesar de Montaigne ter dito ser a ciência uma coisa bastante útil (MONTAIGNE, 2006). Ele elenca uma série de vícios que a ciência desperta, dentre os quais alguns merecem ser notados. Entre outros, a ciência causa: o orgulho, o qual, segundo uma tradição cristã agostiniana, é entendido como o pecado original e o pior dentre todos, sendo este que impede a salvação do homem; o amor à novidade, entenda-se, a aceitação das inovações em termos de religião, que desafiam a tradicional Igreja Católica e sua autoridade (note-se que é justamente contra estas novidades e seus adeptos que Montaigne está escrevendo), enfim, também é disto que surge a maioria dos males corporais. Veremos que esta questão do corpo surge novamente e de forma muito relevante ainda dentro do trecho sob comento, e já foi tratada antes na resposta à primeira objeção. Lá, Montaigne nos explica que “não nos contentamos em servir a Deus com o espírito e com a alma; devemos-lhe ainda, e lhe prestamos, uma reverência corporal; aplicamos em honrá-lo nossos próprios membros e nossos movimentos e as coisas externas” (MONTAIGNE, 2006, p. 164). Vale dizer, os homens percebem a necessidade de se prostrar de joelhos e juntar as mãos para orar, de comer determi-



nado alimento após uma série de gestos específicos etc., gestos que, por si, não têm muito sentido, mas os quais a fé torna significativos.

Essa afirmação faz parte da defesa da posição católica de Sebond. Os protestantes eram justamente aqueles que negavam a validade ou a necessidade de tais atos, considerando-os ilógicos, irracionais ou mesmo ofensivos. Discórdâncias sobre este tema eram um ponto de tensão intelectual entre católicos e protestantes. Quanto à questão dos males corporais, tanto Sexto quanto Diógenes dela tratam. O homem comum, dogmático, sofre pela dor que sente e sofre ainda mais por acreditar ser ela um mal (SEXTO EMPÍRICO, 2007, p. 121). Na verdade, esta crença responde pela maior parte do sofrer. Sexto, que foi médico, conta a anedota de que enquanto opera um paciente, este aguenta bravamente a tortura do corte, enquanto aquele que fica a seu lado, sem sentir a dor, mas apenas pela imaginação de quão horrível deve ser – imaginação que deriva de sua crença em ser a dor um mal em si –, fica pálido e logo desmaia (SMITH, 1996). Também o próprio Pirro, de acordo com Diógenes, passava por cirurgias sem alterar-se (LAËRTIOS, 2014, p. 269). Parece muito razoável sustentar acerca de Montaigne algo semelhante ao que Porchat (2016) sustenta de Sexto Empírico: o cético é apenas um homem comum, fazendo uso de suas faculdades naturais do jeito que melhor lhe parece.

Mostrando que as aflições corporais são, em sua principal parte, males morais, é importante considerar que o cético pirrônico se livra principalmente destes: o ceticismo serve como que uma terapia contra o dogmatismo (PORCHAT, 2016). Isso significa, então, que não apenas o cético não se aflige pela dor, mas também não o faz pelas disputas entre doutrinas. Isto pois, em uma discussão, basta para o cético que se prove que alguém estava errado, não sendo necessário que ele a ganhe (MONTAIGNE, 2006, p. 255), até porque ganhar ser-lhe-ia impossível: ele não sustenta opinião alguma e duvida inclusive da dúvida que professa (MONTAIGNE, 2006, p. 256). Para provocar a dúvida na discussão, Montaigne utiliza-se do que Sexto Empírico chama “dinamis antitética”, a capacidade de opor coisas e pensamentos de todas as formas possíveis, aumentando a intensidade de suas dúvidas e tornando-as reflexivas – dúvidas sobre as dúvidas –, de modo a atingir a equipolência, situação na qual todos os argumentos são de igual peso e valor e sobre eles não decidimos (SEXTO EMPÍRICO, 2007). O exemplo trazido por Montaigne, dado seu caráter quase cômico e muito explicativo, merece ser lido do modo que está posto no texto:

Se declarardes que a neve é preta, argumentarão, ao contrário, que é branca. Se disserdes que não é uma coisa nem outra, cabe-lhes defender que é ambas. Se,

com julgamento seguro, afirmardes que nada sabeis disso, eles vos sustentarão que sabeis. E mesmo se, por um axioma afirmativo, assegurardes que duvidais disso, eles irão debatendo convosco que não duvidais, ou que não podeis julgar e estabelecer que duvidais. E, por essa dúvida extrema que abala a si mesma, eles se afastam e se apartam de várias opiniões, inclusive das que defenderam de várias formas a dúvida e a ignorância (MONTAIGNE, 2006, p. 256).

Uma objeção que o dogmatismo parece interpor aos céticos é que eles devem sustentar alguma opinião, qualquer que seja esta, mesmo se a opinião for somente dúvida (MONTAIGNE, 2006). Montaigne nota que o dogmático, se aceita a doutrina de Platão, duvida da de Aristóteles, e se acredita que algo é amarelo, duvida que seja verde; se o dogmático pode duvidar de um partido, por que não poderiam os céticos duvidarem de todos? Afinal, Panécio duvidou inclusive de preceitos da própria escola. Ainda mais, aqueles que dão assentimento a algo muitas vezes o fazem por costume ou acaso, sem terem de fato escolhido (MONTAIGNE, 2006). Montaigne aqui está criticando aqueles que esposam uma ideia religiosa de modo dogmático e criticam a todas as outras, uma vez que as pessoas na verdade têm uma religião do mesmo modo que têm uma pátria, apenas por terem assim sido educadas e acostumadas. A crítica que Montaigne já na resposta à primeira objeção havia feito a respeito da religião, aqui ele estende a todo o conhecimento (MONTAIGNE, 2006), uma vez que esta objeção, diversamente da primeira, é feita no nível da razão e não da fé.

É fato, no entanto, que os céticos falam, afirmam, e mesmo sua escola ou doutrina tem suas máximas. Montaigne passa, então, a investigar as fórmulas céticas e modos de dizer do pirronismo, agora para mostrar como não é por meio dessas que se pode dizer do pirronismo ser dogmático. Nota ele que estas fórmulas servem para obter uma “pura, integral e completa interrupção e suspensão do julgamento” (MONTAIGNE, 2006, p. 258). Isto porque elas são enunciadas de modo a anularem a si mesmas, já que se aplicam a si. Por exemplo, quando o cético diz que “nada parece verdadeiro que não possa parecer falso”, ele se refere inclusive à própria afirmação, tendo por consequência que ela não é usada de modo dogmático. Ainda, sua “palavra sacramental” é *επεχω*, eu suspendo. Esta é uma conjugação do grego *εποχε*, pela qual se entende o estado de incapacidade de dar assentimento a uma ou outra doutrina (BOLZANI, 2013), a qual antecede a *αταραξία* (SEXTO EMPÍRICO, 2007). Quanto ao uso da razão, Montaigne faz um esclarecimento: o cético dela se utiliza para “inquirir e debater, mas não para decidir e escolher” (MONTAIGNE, 2006, p. 258). Isto nos remete à passagem na qual

Sexto se indaga se o cético estuda as ciências naturais e conclui que, mesmo a resposta sendo sim, ele só o faz para debater, nunca para afirmar (SEXTO EMPÍRICO, 2007).

Pudemos ver antes como o pensamento cético articula a reflexão sobre a linguagem com aquela acerca da ação e da moral. É certo que, enquanto filosofia moral, o ceticismo também diz algo sobre o bem-viver. Montaigne mostrará que no aspecto moral do pensamento pirrônico também não estão em jogo afirmações de cunho dogmático. Diógenes relata que sobre o modo como Pirro se conduzia em sua vida se diziam duas coisas: uma que ele ignorava as leis e os perigos que se punham à sua frente, sendo sempre salvo pelos amigos; outra que ele na verdade viveu longamente e que era um cidadão respeitoso das leis e cuja conduta muitos tinham por exemplo. Montaigne expressamente rejeita a primeira visão. Para ele, Pirro “não quis fazer-se pedra ou cepo” (MONTAIGNE, 2006, p. 259), mas sim um homem que gozasse plenamente de suas faculdades naturais e inclusive de seu corpo. Novamente vemos Montaigne retomar este tema. Parece-nos que usar as partes corporais com “ordem e retidão” envolve, entre outras coisas, a possibilidade de prestar honras a Deus com ele. Na verdade, o que Montaigne quer nos dizer é que Pirro agia como um homem comum, seguindo as aparências, que são o critério da ação cética, sem a elas dar assentimento dogmático e guiando-se pelas quatro regras do ceticismo (inclinações naturais, necessidade das paixões, leis e costumes e a tradição das artes) (SEXTO EMPÍRICO, 2007, p. 120).

Ainda mais, mesmo que o cético deva agir e aja a respeito de algo que ele professa não conhecer, esta não é uma objeção que se possa a ele interpor, pois assim operam os sábios de todas as escolas. Montaigne explica isto com um exemplo clássico: o do barco. Se alguém deve tomar um destes, não pode saber de antemão se chegará ao destino ou se ficará em meio ao caminho, mas ainda assim considera as circunstâncias, a experiência etc. e se decide por tomar o barco ou não, mesmo sem poder dizer conhecer a respeito de seu destino. Neste trecho, Montaigne fala em fazer um juízo de probabilidade acerca destas questões práticas. Sem buscar entrar no mérito, esta questão problematiza seriamente o texto, pois introduz aqui uma temática acadêmica que é rejeitada pelo pirronismo tradicional (MONTAIGNE, 2006, p. 259). Isto porque, quando se fala em probabilidade ou verossimilhança, supõe-se ao menos a existência de uma verdade à qual algo se assemelha ou aproxima. Contudo, o pirrônico nega a existência de um critério da verdade; o próprio Montaigne o faz expressamente. Diógenes expõe claramente o problema do critério.

O critério tem ou não tem uma base crítica. Se não tem, carece de credibilidade e não está em condições de apreender nem o verdadeiro nem o falso. Se o critério tem uma base crítica, pertence à classe do juízo particular, de tal maneira que a mesma coisa julga e é julgada, e aquilo que determinou criticamente o critério será criticado por outro critério, e este, por seu turno, por outro, e assim por diante até o infinito (LAËRTIOS, 2014, p. 276).

Desta postura do cético que se deixa guiar pelas tradições e aparências, Montaigne conclui que aquele isento dos preconceitos da razão se submete muito mais fácil e docilmente à autoridade política e religiosa, de modo que “tem uma excepcional dianteira rumo à tranquilidade” (MONTAIGNE, 2006, p. 259). Esta facilidade em se deixar conduzir é uma inflexão própria de Montaigne, que o permite operar seu principal distanciamento do pirronismo de Sexto. Para este, a atitude cética permite atingir a tranquilidade a partir do conhecimento da equipolência entre as diversas posições, que faz vã a tomada de posições dogmáticas e a disputa entre doutrinas. Para Montaigne, a doutrina mostra-se útil não apenas por isso, mas a tranquilidade vem na medida em que o ceticismo torna o homem um ser apropriado para receber a iluminação divina e a verdadeira fé, que provém de Deus (MONTAIGNE, 2006). Seu pirronismo se diferencia do tradicional, em primeiro lugar, pois vai ao encontro da fé. Ainda, considerando o contexto dentro do qual a obra foi escrita, essa inflexão religiosa também denota uma política. O homem pirrônico aceita a tradição e a autoridade da religião católica, herdeira legítima de Cristo e seus apóstolos; se fossem todos pirrônicos, não haveriam guerras de religião e o derramamento de sangue que tanto incomodou e chocou o humanista Montaigne.

Vimos mais anteriormente como a razão e a ciência são associadas à soberba. Parece que o propósito argumentativo que guia Montaigne na resposta a esta segunda objeção à obra de Sebond é justamente calcar o orgulho que os homens que julgaram o teólogo catalão têm de seus conhecimentos (MONTAIGNE, 2006). O pirronismo, ao reconhecer a fraqueza natural do homem, retira dele todo o orgulho e o faz aceitar os dogmas estabelecidos pela tradição. Isso se dá pois a esses homens o ceticismo nega os instrumentos pelos quais julgaram os artigos de sua fé, tão piedosamente dispostos e interpretados por Sebond. Decerto que Sexto Empírico não tomou este passo. Para ele, atingida a *αταραξία*, o pirronismo teria cumprido sua função e o pirrônico continuaria em sua busca pela verdade, a qual a experiência mostra que resultaria pelo menos na grande parte das vezes na descoberta da equipolência e na suspensão do juízo, com a conseqüente paz de espírito. O cético

pirrônico é um investigador; a *zétesis*, da qual tira seu nome, é a disposição de espírito da constante indagação. O cético de Montaigne é o homem piedoso e católico, que, vendo-se impossibilitado de questionar a tradição e a fé, aceita de forma mais mansa e pacífica aquilo sobre o que descobriu que sua razão não pode julgar.

## Referências

- BOLZANI, R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2014.
- MAIA NETO, J. O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na Apologia de Raymond Sebond. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 126, p. 351-374, 2012.
- MONTAIGNE, M. *Os ensaios*. Brasília: Hucitec, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Os ensaios*, livro 2. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- POPKIN, R. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford: OUP, 2003.
- PORCHAT, O. Meu ceticismo. *Discurso*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 7-36, 2016.
- SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes pirrônicas, livro 1. In: MARCONDES, D. (Org.). *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007.
- SMITH, P. Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35, n. 93, p. 22-56, 1996.
- TOURNON, A. *Montaigne*. São Paulo: Discurso, 2004.



Guilherme Grané Diniz é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo.  
guilherme.diniz@usp.br

# Agostinho e Wittgenstein: sobre a concepção de linguagem referencial

*Matheus Colares do Nascimento*

## Resumo

Wittgenstein inicia as *Investigações filosóficas* com uma citação das *Confissões* (I, 8) de Agostinho, intencionando usar tal passagem para se contrapor a um modo de refletir sobre a linguagem pautado na sua referencialidade, concepção que chamaremos de “linguagem referencial”. O objetivo deste trabalho é o de apresentar a mudança de abordagem que Wittgenstein apresenta com relação à linguagem a partir do conceito de uso (*Gebrauch*) linguístico mobilizado em suas reflexões pós-*Tractatus*. Além disso, também discutiremos alguns pontos de comentários realizados por Agostinho em *De magistro*, com o intuito de mostrar que, à sua maneira, ele também problematizara a concepção de linguagem referencial.

**Palavras-chave:** Wittgenstein – Concepção de linguagem referencial – Uso linguístico – Agostinho.

## I. Introdução

O objetivo deste trabalho é mostrar a mudança de interesse em Wittgenstein para uma abordagem descritiva acerca das regras da linguagem na sua obra *Investigações filosóficas (IF)* a partir da comparação que o filósofo faz com a concepção de linguagem expressa na passagem das *Confissões (I, 8)* de Agostinho, a que chamaremos “concepção de linguagem referencial”<sup>1</sup>. Também realizaremos alguns comentários sobre a concepção de linguagem de Agostinho em outros de seus escritos com o intuito de mostrar que ele também, à sua maneira, problematizara a concepção de linguagem referencial e o uso linguístico referencial orientado por ela. Mas, para isso, primeiro é necessário esboçar o projeto teórico de Wittgenstein de consideração da linguagem a partir da sua capacidade representativa.

Desde o início os interesses filosóficos de Wittgenstein sempre foram abrangentes. Como afirma Kienzler (2017), o seu objetivo no *Tractatus logico-philosophicus (Tr.)* era não só questionar-se acerca da natureza da lógica, mas também acerca do que a lógica pressupõe como possibilidade de representação proposicional, i.e., como conteúdo. A resposta a essa questão consistiria no esclarecimento das regras que formam a capacidade da linguagem de representar fatos. E o desconhecimento delas seria, para ele, a fonte de problemas filosóficos. O *Tr.* é, nesse sentido, concebido como sendo capaz de resolver todos esses problemas.

## II. A concepção de linguagem referencial do Tractatus

Tendo isso em mente, um dos conceitos importantes que Wittgenstein mobiliza no *Tr.* para esboçar o conjunto de regras que representariam este referido modelo de linguagem é o de forma lógica. Ele a considera como o que toda proposição deve possuir essencialmente e que permitirá o estabelecimento de uma relação entre o pensamento e a realidade, i.e., a aplicação da proposição aos fatos como descrição possível. Isso, argumenta ele, seria possível apenas de determinada forma tal que na proposição os nomes estivessem relacionados de maneira idêntica à maneira que os objetos se relacionam na realidade:

---

<sup>1</sup> A concepção a qual optamos por chamar de linguagem referencial diz respeito à tese de que a linguagem é constituída de um sistema de símbolos que se referem a coisas no mundo e obtêm seu significado a partir desta referência. cf. BÜTTNER (2017).

2.15 Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras [...]

2.1514 A relação afiguradora consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e das coisas (WITTGENSTEIN, 2017, p. 137).

Portanto, é a semelhança entre relação lógica da proposição e o modo como os fatos que ela descreve são dispostos na realidade o que garante que a proposição tenha sentido, i.e., que ela possa ir até a realidade (WITTGENSTEIN, 2017) e descrevê-la. Vale ressaltar, porém, que a forma lógica que Wittgenstein defende não anula a distância que poderia haver entre linguagem e mundo. Por meio dela ele apenas coloca os dois domínios em paralelo, porém, as proposições da linguagem não são cópias fiéis dos estados de coisas. Wittgenstein defende que a linguagem apenas comporta possibilidades de projetar estados de coisas possíveis. Acerca disso, Wallner afirma: “no Tratado a ação da linguagem não ultrapassa a proposição, ela somente ‘roça’ a realidade e tem com ela em comum a ‘forma lógica’” (1997, p. 33).

Wittgenstein argumenta ainda que seria necessário na linguagem adotar um simbolismo tal que cada objeto fosse denotado pelo seu símbolo linguístico correlato, que são chamados “nomes” ou “sinais primitivos”, e é por meio da verificação da existência dos objetos que os nomes denotam que então podemos afirmar que estes possuem determinados significados (WITTGENSTEIN, 2017).

Apesar de que, como pontua Wallner, “uma proposição só é compreensível, quando os sinais isolados são munidos de significação” (1997, p. 45). O que é ressaltado por Wittgenstein é a relação que estes nomes têm na proposição enquanto esta representa um possível estado de coisas, i.e., uma relação possível segundo a qual objetos podem ser encontrados na realidade. Para ele, a menor unidade de sentido é a proposição elementar, pois só ela afirma algo acerca de como os objetos se relacionam no mundo. Os nomes são pressupostos na descrição de estados de coisas, mas eles apenas pontuam objetos que não podem existir isoladamente na realidade. Ele afirma em *Tr.* 3.144: “Situações [que são o mesmo que estados de coisas] são descritas, não nomeadas. (Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido)” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 143). A importância dos nomes na argumentação tractatiana, portanto, só possui razão no contexto da representação proposicional, i.e., quando podemos mobilizá-los dentro de uma determinada forma lógica para representar como os objetos, que eles denotam, se relacionam na realidade, ou seja, para representar um estado de coisas.



Assim, Wittgenstein esboça um modelo de linguagem em que suas capacidades representativas são ressaltadas.

É também importante salientar que Wittgenstein não parece nutrir qualquer pretensão de reformar o uso linguístico cotidiano. Ele confere às proposições da linguagem cotidiana uma completude de sentido como qualquer outra proposição (WITTGENSTEIN, 2017). A diferença reside no tipo de simbolismo adotado, que nela não permite que a forma lógica das proposições transpareça (WITTGENSTEIN, 2017).

Esse parece ser um ponto importante ressaltado, uma vez que na virada filosófica de Wittgenstein ele abandona a perspectiva impositiva da forma lógica segundo a qual a concepção de linguagem referencial interpreta as proposições da linguagem. Ele, então, passa a adotar uma posição em que a atividade filosófica exerce a tarefa de descrição da gramática<sup>2</sup> do uso linguístico. Ou seja, ela deve buscar descrever e clarificar os modelos de apresentação dos quais a linguagem se vale para apresentar seus objetos de investigação, que ocorre por meio da articulação do significado das palavras dentro de padrões de uso (*Gebrauch*) linguístico:

Para resumir a ideia da virada de Wittgenstein: ela pode ser caracterizada como a mudança de um ideal considerado como um conceito admitido previamente

---

2 Ao longo de toda sua atividade filosófica, Wittgenstein mantém a posição de que há uma diferença fundamental entre a tarefa da filosofia e das ciências. A filosofia não pode ser um discurso factual, mas um discurso conceitual (WITTGENSTEIN, 2017). Tendo isso em mente, a investigação da gramática é um conceito central da virada metodológica de Wittgenstein com respeito à filosofia tanto quanto uma importante ferramenta na sua luta contra o dogmatismo. Ela será importante na diferenciação e contraposição entre o novo modelo de investigação conceitual que ele propõe e a investigação conceitual dogmática, i.e., entre uma investigação conceitual sem colocação de teses ou doutrinas e a metafísica, respectivamente.

Em sentido contrário à sua posição impositiva do *Tr.*, Wittgenstein negará a afirmação tractatiana de que a forma correta de apresentação dos objetos pela proposição depende dela ser uma descrição factual, cujo simbolismo esteja de acordo com a estrutura lógica do mundo (WITTGENSTEIN, 2017). Ele afirmará que o uso que fazemos de uma determinada forma depende do propósito para o qual decidimos apresentar um determinado objeto de investigação (WITTGENSTEIN, 2009). Assim, a filosofia não poderia mais ter exclusivamente a sua função tractatiana de análise lógica. A tarefa assegurada para a filosofia é doravante a investigação da gramática, ou seja, a descrição e clarificação das formas de apresentação ou modelos gramaticais utilizados para nos referirmos a determinado objeto de investigação (WITTGENSTEIN, 2009). A investigação gramatical mostrará também que os modos de representação da linguagem adotados tanto no *Tr.* quanto na metafísica em geral não são necessários ou apriorísticos como se pensava (WITTGENSTEIN, 2009) e que, portanto, a abordagem do *Tr.* se aproximara da confusão metafísica que ocorre quando impomos as propriedades da forma escolhida para representar um objeto (nosso modelo de representação) a um objeto de investigação.

Para uma explicação mais detalhada, cf. McGinn (1997) e Kuusela (2005, 2008).

(*Vorurteil*), ao qual o objeto de investigação deve corresponder, para um ideal considerado como modelo (*Vorbild*), que é usado como um instrumento para apresentar o objeto de investigação. É um afastamento de teses e teorias acerca de como os objetos de investigação devem ser para a afirmação de proposições filosóficas enquanto articulações de modelos ou maneiras de conceber um objeto de investigação (KUUSELA, 2005, p. 120, tradução nossa).

Assim, Wittgenstein passa a considerar que o escopo de representação dos fatos que o projeto possuía no *Tr.* conduz a uma visão muito restrita das possibilidades da linguagem e ignora uma grande soma de possibilidades que a linguagem admite no nosso uso linguístico cotidiano.

### III. Problematização da concepção referencial

Wittgenstein inicia as suas *IF* com a seguinte passagem das *Confissões* de Agostinho (I, 8):

Quando eles (os meus pais) diziam o nome de um objecto e, em seguida, se moviam na sua direcção, eu observava-os e compreendia que o objeto era designado pelo som que eles faziam, quando o queriam mostrar ostensivamente. A sua intenção era revelada pelos movimentos do corpo, como se estes fossem a linguagem natural de todos os povos: a expressão facial, o olhar, os movimentos das suas outras partes do corpo e o tom de voz, que exprime o estado de espírito ao desejar, ter, rejeitar ou evitar uma coisa qualquer. Assim, ao ouvir palavras repetidamente empregues nos seus devidos lugares em diversas frases, acabei por compreender que objectos é que estas palavras designavam. E depois de ter habituado a minha boca a articular estes sons, usava-os para exprimir os meus próprios desejos. (2015, p. 171)

Seu objetivo principal com isso é usar tal passagem como um referencial de comparação para problematizar reflexões sobre a linguagem que postulem modelos únicos pautados na referencialidade.

Nas *IF*, Wittgenstein, portanto, começa a construir sua crítica a tal concepção, em que o ponto central a ser criticado é a pretensão de universalizar tal modelo. Ele argumenta recorrendo a um exemplo, de acordo com o qual devemos imaginar uma comunicação entre dois trabalhadores de uma obra, A e B. Um destes profere uma palavra e a resposta do outro ao ouvi-la consiste em ir buscar um determinado objeto:

A utiliza pedras na construção em que trabalha; há blocos, lajes, vigas e colunas. B tem a função de lhe alcançar as pedras pela ordem em que A precisa delas. Para este efeito recorrem ao uso de uma linguagem que consiste nas palavras 'bloco', 'coluna' [sic] 'laje', 'viga'. A exige-as em voz alta; – B traz a pedra que aprendeu a trazer ao ouvir um certo som (WITTGENSTEIN, 2015, p. 173).

Analisando este exemplo, seria implausível afirmar que, ao proferir "laje", A estaria utilizando esta palavra com o intuito de realizar uma descrição de um estado de coisas<sup>3</sup>. Com efeito, ao proferir esta palavra, A tem a intenção de dar uma ordem a B. Partindo desta constatação, Wittgenstein se questiona então como é possível o nome substantivo "laje" não se referir propriamente à laje que o construtor tem disponível em seu canteiro, mas sim que esta palavra expresse na verdade uma ordem. Wittgenstein rejeita que a razão para isto fosse porque "Laje" seria uma forma mais econômica de "Traga-me uma laje". Ele também nega que isso se dê em função da lógica intrínseca da linguagem e que, portanto, as regras sintáticas da língua regulariam que qualquer pessoa que pronunciasse a palavra "laje" estivesse pressupondo as três palavras restantes de "Traga-me uma laje" e que o ouvinte acatasse esta pressuposição sempre que isso viesse a ocorrer (WITTGENSTEIN, 2015). O que ele quer afirmar, na verdade, é que este tipo de situação linguística é justificado a partir da possibilidade que nós teríamos de conferir um significado determinado às palavras a partir do uso linguístico que fazemos delas. Assim, o uso das palavras seria semelhante ao uso de ferramentas que podem exercer as mais variadas funções. Ele afirma: "Pensa nas ferramentas numa caixa de ferramentas: lá está um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de parafusos [...] Tão diferentes quanto são as funções destes objetos são as funções das palavras" (WITTGENSTEIN, 2015, p. 180). Dentre estas diversas funções, podemos com efeito empregar as palavras segundo um uso referencial, porém a concepção que Wittgenstein combate é a de que se pretenda acreditar ser este o único uso possível das palavras: "a menos que falar de nomes esteja restrito à classe dos nomes próprios, a tese de que qualquer nome é um representante de um objeto particular deve ser rejeitada" (BÜTTNER, 2017, p. 373, tradução nossa). A razão, portanto, que fundamenta o fato de que "laje" pode constituir uma ordem ocorre, como afirma Wittgenstein, pelo fato de que o

---

3 Poder-se-ia argumentar que "Laje" seria uma forma mais curta de dizer "Esta laje está aqui" ou "Aqui está uma laje", se se quisesse defender o uso linguístico referencial. Wittgenstein (2015, p. 178) rejeita esta posição. Ver-se-á quais argumentos ele utiliza para isso neste parágrafo.

uso da nossa linguagem, i.e., o uso que A e B conferem à linguagem, o torna possível acontecer (WITTGENSTEIN, 2015).

A partir do mesmo fio condutor, Wittgenstein trata igualmente do aprendizado infantil também tratado por Agostinho<sup>4</sup>. Segundo ele, afirmar que a função denotativa dos nomes seria a única possibilidade de uso linguístico equivaleria a defender que para o aprendizado linguístico acontecer seria suficiente que nós aprendêssemos os significados literais das palavras, de tal forma que isso poderia ser feito ensinando um símbolo linguístico e depois apontando para o seu referente (ensino ostensivo). A partir da importância que Wittgenstein dá ao conceito de uso linguístico, na medida em que este sim define com que significado as empregamos, ele argumenta que o ensino ostensivo de símbolos constitui apenas “uma preparação para o uso de uma palavra” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 192). Como foi dito, o uso que A faz da palavra “laje” não pode ser caracterizado como um uso referencial da palavra.

À luz deste argumento, se imaginássemos, continuando com o exemplo de Wittgenstein, a contratação de um trabalhador C para ajudar B em seu serviço, sendo que C não entende as palavras utilizadas por A, não seria suficiente ensinar-lhe que a palavra “laje” designa um determinado objeto. Isso porque A, ao dizê-la, não quer designar tal objeto, mas sim dar uma ordem. Portanto, para que C entendesse as palavras utilizadas por A, seria necessário que ele aprendesse o sentido que A dá às palavras, e isso só poderia ocorrer aprendendo o modo como A as emprega nas circunstâncias dadas, i.e., no dado jogo de linguagem. Sugestivamente, Wittgenstein se questiona: “O que é que designam as palavras desta linguagem? Como é que se há-de [sic] mostrar o que designam, a não ser pelo modo como são usadas?” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 179). Apenas desta forma C compreenderia que “laje” significa neste jogo de linguagem “Traga-me uma laje”, e com isso Wittgenstein pretende mostrar-nos que, na verdade:

O aprendizado que fundamenta o fato de o falante nativo dizer a frase como significando quatro palavras não consiste em fatos estabelecidos no momento em que o diz, mas em um horizonte indeterminado de uso atual ou potencial da linguagem que o circunda; é esse circundante uso da linguagem que empresta ao discurso do falante num dado momento a estrutura que ela possui, qualquer que seja ela. Portanto, a estrutura de quando se diz ou se entende “Traga-me uma

---

4 Vide citação anterior de *Confissões* (I, 8).

laje” como quatro palavras deriva, não de algo intrínseco ao funcionamento da mente do sujeito, mas da estrutura do jogo de linguagem do qual ele participa (MCGINN, 1997, p. 55, tradução nossa).

Com estas reflexões acerca do uso linguístico e dos jogos de linguagem, realizadas nas *IF*, Wittgenstein não nutre propriamente a pretensão de contradizer inteiramente suas reflexões do *Tr.*, i.e., desconstruir suas teses expostas nesse livro ou rejeitar completamente a plausibilidade da concepção referencial. Ele, na verdade, ainda mantém algumas das suas antigas teses e assim se aproxima da concepção agostiniana de linguagem:

Em *IF* §55 Wittgenstein parece sugerir que um nome *A* que é definido pela referência a uma amostra tem significado apenas até o ponto em que a amostra existe. Ele, com isso, aproxima-se em parte do princípio agostiniano correspondente que equaciona a capacidade de uma palavra ter significado com a existência do seu referente (BÜTTNER, 2017, p. 372, tradução nossa).

O que ele propõe é reconsiderar a afirmação de que este uso linguístico referencial possa ser identificado com uma suposta natureza ou *modus operandi* da linguagem. A linguagem possui infinitas possibilidades lógicas, das quais o uso referencial conta apenas como uma ínfima parte. Ele afirma:

Santo Agostinho descreve [...] um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos de linguagem é este sistema. E isto é o que se tem que dizer em todos aqueles casos em que se põe a questão “Pode-se usar esta descrição ou não?” A resposta então é: “Sim [...] mas apenas para este domínio estritamente circunscrito, não para a totalidade que tinhas a pretensão de descrever” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 174).

Ou seja, o uso linguístico referencial é sobremaneira limitado para compreender todas as possibilidades de usos linguísticos que ocorrem nos mais variados jogos de linguagem.

#### iv. A concepção agostiniana de linguagem

De fato, Agostinho não chegara a vislumbrar uma concepção de linguagem tão complexa quanto a do segundo Wittgenstein. Porém, em sua principal obra acerca da linguagem, *De magistro*, ele também problematizara alguns pontos da

concepção de linguagem referencial, nomeadamente o de que cada palavra possui um referencial indicável (HORN, 2006).

Em (I, 1) Agostinho afirma uma das partes da tese referencial: a de que as palavras designam coisas e, quando as usamos, queremos deixar claro para as pessoas que as ouvem que fazemos referência a estas coisas, i.e., quando usamos as palavras fazemos necessariamente um uso referencial. Agostinho fala do uso das palavras como se fossem utilizadas para ensinar algo no sentido referencial: “é claro que queremos ensinar quando falamos [...] Pois quem fala expressa exteriormente o sinal de sua vontade por intermédio do som articulado” (AGOSTINHO, 2014, p. 243-244). Assim, ele parece sustentar que estas palavras seriam símbolos cujos significados são estabelecidos pelo fato de elas se referirem a objetos. Mais adiante, porém, ele irá rever a certeza deste argumento. Para isto, em (II, 3) ele se detém na análise das palavras “se”, “de” e “nada” (AGOSTINHO, 2014, p. 244). De acordo com Agostinho, a lógica da referencialidade não poderia ser aplicada para explicar estas palavras, pois elas não poderiam referir-se a substantivos, objetos no mundo de maneira direta. Agostinho parece sugerir por meio de seu interlocutor, Adeodato, que “se” poderia ser referido ao estado psicológico de dúvida e, portanto, salvaguardaria o seu valor referencial. Porém, ele não consegue estabelecer uma referência semelhante para as duas outras palavras e, mais especificamente, para a palavra “nada”, nem mesmo dar nenhuma explicação por meio de perífrases ou sinônimos para ela. Assim, parece haver um problema em sustentar este argumento da concepção de linguagem referencial nestes casos:

[...] que não há sinal que não signifique algo; ora, o que não existe não pode de modo algum significar alguma coisa. Por isso, a segunda palavra deste verso não é sinal, pois nada significa. Neste caso, parece que erramos ao concordar que todas as palavras sejam sinais, ou que todo sinal signifique alguma coisa (AGOSTINHO, 2014, p. 246).

Dessa forma, Agostinho afirma que há dificuldades em alguns pontos da concepção de linguagem referencial e parece rejeitá-la.

Como disse anteriormente, a concepção de Wittgenstein faz uma reflexão muito mais complexa acerca da linguagem. No seu caso, o que motivara suas reflexões pós-*tractatus* acerca da linguagem não fora uma mera questão de análise detida de exemplos ou casos-limite da sintaxe da língua ou uma análise do que ocorre na mente do ouvinte quando pronunciamos determinadas palavras, como se dá no caso do exemplo do diálogo de Agostinho:

O modo como alguém se refere a uma definição, ou como a entende, não é uma questão do que passa na sua mente quando ele a diz, ou a escuta, mas é estabelecido pela maneira como o ato de defini-la está inserido na estrutura de uma performance linguística mais ampla (MCGINN, 1997, p. 63, tradução nossa).

Assim, talvez pudéssemos afirmar que o que levava Wittgenstein a abandonar a pretensão de que a referencialidade poderia ser toda a linguagem fora a observação do uso linguístico cotidiano e a constatação de que esta linguagem possui uma multiplicidade de modelos funcionais que vão muito além do simples uso linguístico referencial. Como diz McGinn, “é nos detalhes do fenômeno concreto do uso linguístico que a estrutura e a função de uma determinada palavra da linguagem é revelada” (1997, p. 71, tradução nossa).

## v. Considerações finais

Em suma, tentamos neste trabalho tratar problematizações acerca da concepção de linguagem referencial dos pontos de vista de dois filósofos diferentes. Tentamos primeiro salientar a importância da mudança de Wittgenstein na problematização dessa questão. Ele, em seu momento tractatiano, propõe um modelo de linguagem centrado nas suas capacidades representativas, que chamamos de concepção de linguagem referencial. Nesse contexto, vimos então que Wittgenstein afirma que as proposições da linguagem têm uma forma lógica, dentro da qual nomes são mobilizados. O foco principal dessa ideia de representação é a possibilidade das proposições representarem possíveis fatos do mundo. A proposição, assim, é considerada a menor unidade de sentido, enquanto os nomes só denotam estes objetos que não podem existir isoladamente na realidade.

Segundo pensava Wittgenstein, esse modelo de linguagem estaria de acordo com a maneira como os fatos estão dispostos no mundo e, portanto, com a sua estrutura lógica. Logo, para que as proposições da linguagem pudessem representar os fatos com rigor lógico, deveria ser adotado um simbolismo que permitisse transparecer a articulação lógica de nomes dentro da forma lógica, i.e., a descrição de um fato. No ponto que marca a sua virada, Wittgenstein reconhece que a sua tese de que esta forma se ocultaria nas proposições da linguagem comum, dado o simbolismo adotado nela, seria um comprometimento filosófico por demais reducionista. Ele reconsidera a preconização tractatiana de uma forma de apresentação da linguagem que deveria ser adotada para que suas proposições pudessem exprimir seu sentido de maneira clara.

Ele passa então a adotar uma posição cujo interesse está direcionado para a multiplicidade de formas de apresentação da linguagem, na qual, fundamentalmente, o papel da filosofia é o de descrever e clarificar os padrões de regras existentes na linguagem e não a pressuposição de um padrão único. A essa investigação ele dá o nome de “investigação da gramática”, da qual a análise da situação de comunicação entre os construtores A e B é um exemplo. O objetivo de Wittgenstein com esse exemplo é o de clarificar os padrões de regras utilizados nesta situação de comunicação, problematizando simultaneamente o seu modelo tractatiano de linguagem focado na possibilidade de descrever fatos. Argumentamos, então, que no jogo de linguagem do referido exemplo a comunicação dos trabalhadores A e B com o trabalhador C seria, talvez, impossível, caso este não estivesse consciente do conjunto de regras gramaticais elementares que entrariam em jogo naquela situação de comunicação – no caso, de que no ato de proferir, por exemplo, “laje”, estaria pressuposta uma ordem.

Na parte do trabalho que se refere a algumas reflexões que Agostinho apresenta acerca da linguagem, vimos que ele também problematiza uma variação de concepção de linguagem referencial, mais especificamente em *De Magistro*. Ao se voltar para a interpretação do significado das palavras em uma linguagem. Ele parece admitir em (I, 1) que o significado é determinado pela denotação das palavras. Porém, ao se deter na análise de outros exemplos, como as palavras “se”, “de” e “nada”, ele questiona a viabilidade da aplicação desse modelo de linguagem para elas. Nesse sentido, talvez pudéssemos dizer que Agostinho e Wittgenstein parecem aproximar-se um do outro na sua crítica à adoção de modelos referenciais de linguagem. Afinal, apesar das diferenças em suas abordagens, ambos argumentam que este tipo de modelo não poderia dar conta de todas as possibilidades de usos linguísticos.

## Referências

- AGOSTINHO. O mestre. In: \_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos, a ordem, grandeza da alma, o mestre*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BASTOS, C. O. A interpretação de Wittgenstein sobre a linguagem agostiniana. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 152-162, 2013.
- BOTTIN, F. Sobre a natureza da linguagem: Agostinho e Wittgenstein. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 1, n. 1, p. 27-42, 2007.
- BÜTTNER, K. Names and ostensive definitions. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. *A companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 361-374.



- GILSON, É. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1969. (Études de philosophie médiévale).
- HACKER, P. M. S. Metaphysics: from ineffability to normativity. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. *A companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 207-227.
- HORN, C. Agostinho: teoria linguística dos sinais. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 5-17, 2006.
- KIENZLER, W. Wittgenstein's philosophical development. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. *A companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 23-40.
- KUUSELA, O. From metaphysics and philosophical theses to grammar: Wittgenstein's turn. *Philosophical Investigations*, Hoboken, v. 28, n. 2, p. 95-133, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The struggle against dogmatism: Wittgenstein and the concept of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- MCGINN, M. *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the philosophical investigations*. London: Routledge, 1997. (Routledge philosophy guidebooks).
- PENHA, J. *Como ler Wittgenstein*. São Paulo: Paulus, 2014. (Como ler filosofia). Versão Kindle.
- WALLNER, F. *A obra filosófica de Wittgenstein como unidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. 4. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tratado lógico-filosófico e investigações filosóficas*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2017.



Matheus Colares do Nascimento é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará.  
matheuscolares12@gmail.com

# Em defesa do sangue hebreu: Propostas de Padre Vieira sobre os cristãos-novos em Portugal

*Paulo S. M. de Carvalho*

## Resumo

Este artigo é fruto de uma investigação fundada em um conjunto de documentos do padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697) escritos no final do século XVII sobre a questão dos cristãos-novos no reino de Portugal. A defesa da justiça para os povos e a conservação da legitimidade monárquica foram elementos presentes nos escritos, em que Vieira defendeu a posição dos cristãos-novos diante do Tribunal da Inquisição, se amparando nas figuras do monarca luso e do Papa. Estas questões foram evidenciadas neste artigo pela análise de alguns escritos de Vieira que versavam sobre a urgência de se resolver a questão judaica no reino, a qualidade da autoridade real e as intenções e contradições do tribunal inquisitorial.

**Palavras-chave:** Antônio Vieira – Judeus – Cristãos-novos – Inquisição.

## I. O “paladino dos cristãos-novos”<sup>1</sup>

Antônio Vieira destacou-se em muitos aspectos entre seus contemporâneos, principalmente por discutir questões que se encaminhavam diretamente contra a instituição da qual fazia parte. Seu desenvolvimento e prestígio dentro da Igreja Católica foram desde cedo ascendentes: dez anos após ter entrado no noviciado da Companhia de Jesus, foi consagrado padre, em 1633, passando a lecionar teologia no colégio da cidade de Salvador, onde se formou. Pouco tempo depois, em 1641, assumiu posições de prestígio junto ao primeiro rei da dinastia de Bragança, D. João IV, como seu orador, conselheiro e embaixador. Seu ápice deu-se quase trinta anos após essa conjuntura, em 1669, quando seguiu a carreira de orador na Santa Sé e na Suécia (VIEIRA, 2008).

Todavia, tal posição de respeito e destaque alcançada ao longo de sua carreira não o impediu de tecer críticas sobre o tratamento dispensado aos indígenas pela sociedade cristã colonial, tanto pela agência do clero quanto pela iniciativa privada, ou de profetizar o Quinto Império sob a égide lusa com a ressurreição de um rei português<sup>2</sup>, ou ainda de questionar a posição dos cristãos-novos na sociedade portuguesa. Oposto a isso, o padre se utilizou justamente de tal posição para conferir maior legitimidade aos seus discursos, lançando mão de diversos mecanismos de oratória para evidenciar as propostas que levantava circunscritas em uma sociedade que insistia em lhe apontar o estigma da heresia.

A experiência que o jesuíta acumulou ao longo de sua carreira fornece um caminho para se buscar entender as reformas que pregava. Antônio Vieira passou longas temporadas fora de sua terra natal, servindo como missionário jesuíta na América Portuguesa, embaixador luso nas cortes de França e Holanda e, como citado, orador na corte papal, longe das pressões inquisitoriais. O contato com estas realidades socioeconômicas de outros reinos em aliança com sua formação teológica parece ter proporcionado ao clérigo julgar de maneira distinta a condição dos cristãos recém-convertidos, permitindo-lhe avançar sobre as barreiras do preconceito étnico<sup>3</sup> para estabelecer outros valores sobre tal povo, sendo construída uma valoração voltada cada vez mais para o campo da economia e da justiça.

---

1 Termo cunhado por Mendes dos Remédios (1895), em seu clássico *Os judeus em Portugal* (apud NIKISER, 2009).

2 Profecia esta que lhe custou inclusive uma temporada nas prisões do Tribunal do Santo Ofício, sendo ele já visado pelas suas opiniões pouco ortodoxas para a sociedade da época (VIEIRA, 2008).

3 A questão da distinção étnica do povo judeu dentro dos reinos ibéricos será retomada mais à frente no artigo.

Já no começo de sua carreira diplomática na casa bragantina, como negociador da monarquia restaurada para a retomada do nordeste da América Portuguesa nas negociações efetivadas na cidade batava de Haia em 1640, sua simpatia para com os mercadores cristãos-novos – maior simpatia ainda pelos seus grossos cabedais – se fez notar<sup>4</sup>. Todavia, é no final de sua carreira, no começo da década de 1670, que as posições de padre Antônio Vieira se tornaram mais consolidadas, seja devido à sua breve prisão pela Inquisição, seja pelas suas experiências internacionais. Nessa época, quando estava passando uma temporada em Roma, Vieira empreendeu uma verdadeira campanha em defesa dos cristãos-novos e contra os tribunais do Santo Ofício, duas campanhas distintas que serão exploradas mais adiante.

## II. Da apologética de Vieira

Os escritos aqui analisados – *Papel a favor dos Cristãos-Novos, no tempo em que o príncipe regente D. Pedro tinha mandado publicar uma lei de vários castigos contra eles, movido do roubo que se fez ao Sacramento da paróquia de Odivelas, o qual papel se deu ao príncipe, sem nome, em 1671 (1671)*, *Desengano católico sobre a causa da gente de nação hebreia (1674)*, *Memorial a favor da gente de nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao sereníssimo Senhor Príncipe D. Pedro, regente deste reino de Portugal (1674)* (VIEIRA, 1951) – encaixam-se todos na citada empreitada político-religiosa que estava a levar a cabo o Padre Vieira nos momentos de mais contundente crítica ao tribunal inquisitorial. Todavia, antes de encaixar tais documentos em seu contexto luso ou partir para uma análise mais profunda, é necessário contestar as condições em que tais escritos chegaram até a atualidade.

De partida, deve-se considerar que todos os documentos são de autoria anônima. Desse modo, a atribuição de tal autoria se deu por outras vias, como a análise da escrita, o endereçamento da resposta de tais propostas e o contexto em que estas foram produzidas. Houve uma tendência da historiografia tradicional, segundo os autores Sérgio e Cidade (1951), a atribuir ao padre Vieira quaisquer papéis da época que fizessem apologia aos cristãos-novos, matriz de muitos enganos e falsas leituras dos documentos.

---

<sup>4</sup> Tal posição de Vieira pode ser claramente observada em sua *Proposta feita a El-Rei D. João IV...* (VIEIRA, 1951).

De fato, à época atribuída à escrita dos documentos, Antônio Vieira estava em plena campanha em Roma a favor dos cristãos-novos. Entretanto, os elos que ligam os documentos aqui analisados ao padre jesuíta são muito mais intrincados que uma simples associação entre o contexto e sua figura principal.

Existem diversos modelos e lugares-comuns que o autor utilizou para persuadir seus destinatários e estabelecer um contato próximo com eles, elementos estes que, se relacionados ao contexto de produção das obras e as circunstâncias em que foram recebidos/arquivados, remetem à autoria de Antônio Vieira, revelando suas técnicas narrativas e argumentativas. Todavia, é sutil tal identificação, afinal o padre jesuíta lançou mão dos modelos de escrita e argumentação inscritos em sua época e contexto.

Na opinião de João Adolfo Hansen (2008), os escritos de Antônio Vieira apresentam uma série de categorizações particulares que evidenciam a formação que recebeu o autor e a posição social que ocupou. Hansen qualifica Vieira como uma pessoa letrada, ou seja:

[...] significa-se um tipo social dotado de certas qualificações intelectuais e técnico-profissionais que situam sua prática simbólica na intersecção de uma forma qualquer de atividade religiosa, econômica ou política. É alguém capacitado pelo engenho para exercitar as “letras” e as “belas artes” (2008, p. 266).

Os papéis que assumiu ao servir ao seu reino concorrem para encaixar tal letrado dentro de sua sociedade, além de o autorizarem a versar sobre assuntos tão centrais para a sociedade da época como ele o faz, autoridade essa respaldada por instituições como a Companhia de Jesus. Nessa chave de interpretação, é necessário afirmar que as concepções de autoria e escritor correntes nessa época diferem daquelas de atualmente, sendo a identidade do autor de um escrito e sua propriedade conferidas à posição social que ele ocupa e às instituições que o regem. Dessa forma, ainda segundo Hansen (2008), por conta desta peculiaridade da condição de escrita de um ibérico letrado do século XVIII, os valores da representação<sup>5</sup> devem sempre ser levados em consideração.

---

5 Esta categorização era fundamentada na tradição escolástica de determinação da posição social dos indivíduos, trabalhando-se com a sujeição dos indivíduos segundo a ordem pré-estabelecida e reforçando-se a unidade da sociedade cristã. Como recuperou Hansen, esta era “categoria tabular ou folheada, condensa princípios, dogmas, referências, preceitos e articulações de sistemas simbólicos anteriores e contemporâneos” (2008, p. 270). De grande valia para as conformações argumentativas de Vieira serviu tal categoria, fornecendo-lhe um modelo de organização textual bem formulado que permitiu ao jesuíta ser lido, entendido e respeitado por seus destinatários.

O autor rememora ainda que as cartas de Vieira “eram escritas com preceitos retóricos da *mimesis* aristotélica, [e] têm interpretação teológico-política fundamentada na escolástica” (HANSEN, 2008, p. 265). Elementos como essa interpretação teológico-política tanto do Velho quanto do Novo Testamento, a construção do caráter da autoridade individual e da propriedade da Companhia de Jesus (mas também dos autores clássicos de que fez uso, como Cícero e Erasmo) de sua produção, sua linguagem subordinada ao destinatário, sendo no caso dos documentos aqui analisados todos endereçados à Corte ou ao próprio rei, sempre com a mesma deferência e tratamento característicos<sup>6</sup>, bem como a representação já citada concorrem todos para encaixar os escritos de Vieira na forma de escrita corrente de sua época.

Atribuída a conjuntura e a delimitação de escrita dos documentos de Vieira, para reforçar a ligação entre o padre e estes, cabe apresentar o contexto em que as propostas do padre foram elaboradas, em Roma, e direcionadas ao seu reino sob a monarquia de D. Pedro II.

### III. Sobre a posição do cristão-novo em Portugal

A questão judaica na sociedade portuguesa remonta às fundações da sociedade ibérica, pois, fundada na chave da Reconquista do território (retomada cristã dos territórios ibéricos ocupados por árabes no século XV), a identidade do povo cristão se construiu em conjunto à ocupação do território, emergindo dessa construção uma forte separação com o “outro”, identificado no plano da fé – portanto, o mouro e o judeu. Naturalmente, a associação não foi automática, mas construída ao longo do tempo conforme o assentamento dos cristãos e a afirmação das monarquias (LIPINER, 1982).

No caso de Portugal, como resgata Anita Novinsky (1992), a problemática é maior, pois as fileiras de judeus do reino engrossaram ainda mais com a expulsão em massa desse povo dos reinos espanhóis, em 1492. A expulsão reproduzida no reino alguns anos depois, em 1496, não surtiu o mesmo efeito – ainda que muitos tivessem imigrado concomitantemente ao sequestro da

---

6 Outra caracterização atribuída ao jesuíta por Hansen é a de *discreto*, uma posição que “é constituída e confirmada pelos signos ostensivos da sua submissão política e simbólica à Igreja e ao rei, que autorizam a prática da escrita em prol do ‘bem comum’ da Companhia de Jesus, da Igreja e do Império” (2008, p. 283). A forma como o autor inicia tais documentos segue um mesmo padrão, contando com a afirmação da subserviência ao rei e a justificativa do escrito, de concorrer para o bem de toda a sociedade. Tais questões serão retomadas mais à frente neste artigo.

Coroa de parte de seus bens, outros muitos permaneceram no reino graças a diversos artifícios instaurados pelo então monarca D. Manuel, como a conversão forçada dos judeus em Lisboa e a suspensão virtual da Inquisição por quarenta anos. Tudo isso contribuiu para criar em Portugal um forte sentimento contra o povo judeu que, ainda segundo Novinsky (1992), não se pode explicar unicamente pela religião, mas também pela égide étnica – em outras palavras, pela construção de uma contraposição à cultura e à nação judaica. Nessa chave aconteceu a diferenciação dos cristãos-novos, ou seja, judeus conversos e seus descendentes. Ainda que estes participassem da mesma fé, a distinção se mantinha em relação à sociedade cristã tradicional, manutenção esta amparada pelas leis do reino, que criaram para tal parcela da população um campo de exceção, tanto jurídica quanto social (LIPINER, 1982).

A instalação do Tribunal da Inquisição, na segunda metade do século XVI, serviu para reforçar esta distinção dos cristãos-novos e incentivou o chamado “criptojudaísmo” no reino, pois “levou de volta à velha fé, algumas vezes com verdadeira obsessão, muitos dos que dela guardavam apenas vagas reminiscências” (NOVINSKY, 1992, p. 37). Dessa forma, os estatutos de pureza de sangue vigentes desde a época medieval foram impulsionados com a nova instância de julgamento, adentrando em instituições estatais e ordens religiosas.

Os momentos de distúrbio ou de crise remontam aos tempos medievais da cristandade europeia, sendo os judeus sempre os primeiros a serem apontados como os culpados, os “bodes expiatórios”. Em 1671, como relatam Sérgio e Cidade (1951), um mosteiro em Odivelas foi saqueado, sendo o crime atribuído aos cristãos-novos. Depois de desencadeada uma intensa onda de ataques contra a *gente de nação*, o rei, D. Pedro II, aconselhado por seus ministros, mandou exterminar todos os judeus remanescentes do reino, além de confiscar todos os seus bens, proibir sua educação universitária e impedir casamentos com cristãos-velhos. Assim, uma nova onda de repressão e perseguição ameaçava despontar no reino, em sua condição de recém-restaurado, com graves problemas econômicos e ainda por refazer sua representação no plano internacional. Foi diante desta conjuntura que Vieira levantou sua voz a fim de propor outra saída para a questão judaica.

#### iv. A intercessão aos cristãos-novos

No *Papel a favor dos cristãos novos...*, Vieira se propôs a interpretar o acontecimento que foi o saque de Odivelas e avaliar a reação do rei como condizente ou não à situação. Ainda que perturbado com o ocorrido, o padre resgatou muitos

casos de profanações no passado, em que os cristãos-novos foram imediatamente culpados, muitas vezes sem qualquer prova. Este foi um recurso do qual o jesuíta constantemente fez uso em seus escritos, de citar casos do passado para elucidar e reforçar suas posições. Nas palavras do próprio letrado, “os exemplos dos tempos passados costumam ser as regras e documentos para os presentes e futuros, principalmente nas repúblicas” (VIEIRA, 1951, p. 75). Evidencia-se dessa forma a consideração que o padre fez da história como *Magistra Vitae*, mestra da vida, uma fonte de exemplos e experiências úteis para o presente, no sentido de sempre aperfeiçoá-lo.

O ideal de justiça<sup>7</sup> é aquele que ampara toda a reflexão do jesuíta acerca das ações régias, levando-o a questionar tanto a rapidez com que o monarca castigou seus súditos de sangue hebreu quanto a amplitude que a pena tomou entre estes. Citando passagens bíblicas e de juriconsultos, Vieira afirmou que não se podia culpar todo um povo pelas ações de alguns poucos, ainda mais se a evidência do delito foi tão débil. Finalizando assim o preâmbulo do documento, o autor dividiu o restante de seu escrito em cinco partes, cada uma reservada a criticar mais contundentemente os dispositivos previstos no decreto de D. Pedro II.

Importante evidenciar que, destas cinco teses, quatro dizem respeito menos aos diretamente penalizados pelo decreto e mais aos seus descendentes. Na primeira parte, *Sobre os que saíram penitenciados, e seus filhos e netos*, Vieira elaborou argumentos para provar que o monarca não teria direito de versar sobre assuntos de heresia ou qualquer outro crime de fé, sendo estes da égide da Igreja, sob a autoridade dos inquisidores e do Papa. Um tanto paradoxal que, ao menos nesta parte de seu escrito, Vieira tenha defendido a ação da instituição que tanto viria a criticar logo depois, o tribunal inquisitorial. Todavia, como bem notou Anita Novinsky, tais oscilações em sua argumentação “traduzem o universo enganoso no qual [ele] se movia” (1991, p. 179), evidenciando que, ainda que desenvolvesse críticas ao Tribunal e às outras instâncias da Igreja, ele jamais deixou de fazer parte dela e, sem romper com sua ortodoxia, buscava conformar e legitimar suas práticas e instituições, como o Tribunal.

---

7 Tal ideal é em verdade multifacetado no ideário de Antônio Vieira, assumindo significados profundos conforme o momento de sua construção argumentativa. Nos documentos aqui analisados, cabe ressaltar que a justiça conformava uma das bases da sociedade, concorrendo para o bem comum da *res publica*, sem o qual a ordem e a moral cristã não poderiam instaurar-se plenamente. Ademais, na visão do padre, a jurisdição desse ideal era bem definida: “O Papa tem toda a autoridade em questões de Fé, não em matéria de justiça” (SÉRGIO; CIDADE, 1951, p. XXXVI). Como será apontado posteriormente neste artigo, a delimitação do padre das esferas jurisdicionais do Papa e do rei luso lhe causaram críticas das alas mais conservadoras da sociedade ibérica.



A necessidade de reformá-lo não desconsiderava o quanto ele era vital para a manutenção da fé católica – daí sua legitimidade e primazia em relação ao monarca em assuntos de fé.

Justamente sobre este tópico, rebatendo aqueles que se utilizavam do argumento do *bom governo* para justificar a interferência do monarca, o jesuíta novamente trazia a questão da justiça, sendo esta uma prerrogativa primordial de um príncipe cristão – ora, castigar aqueles que já estavam na Igreja, trilhando seu caminho e por ela assistidos, iria ao sentido contrário das ações de um príncipe justo; este mesmo ponto se manteria para defender da pena os filhos e netos da geração contemporânea aos escritos de cristãos-novos, utilizando para endossar sua argumentação uma bula papal. Neste sentido, o conflito entre as jurisdições do monarca e as do pontífice era bem delimitado no imaginário de Vieira, motivo pelo qual seus oponentes questionariam cada vez mais sua lealdade à monarquia lusa.

No próximo tópico do documento, *Sobre os que abjuraram e seus filhos*, Vieira deu continuidade à defesa dos descendentes dos cristãos-novos que estavam sendo acusados de aprender erros de fé que, segundo ele, nunca lhes fora provado saber. Segundo o padre, cristãos firmes na fé estariam sendo expulsos do reino como hereges, tal como a expulsão dos mouros de Granada e Valência – ali casos justificáveis, pois ameaçavam reconstituir seus califados da época medieval. Diferentemente, neste contexto Vieira defendia que os cristãos-novos foram sempre bons súditos, ocupando os lugares a que eram relegados e contribuindo economicamente para o reino. Daí já se vê despontar uma posição que seria mais bem desenvolvida nas suas acusações contra a Inquisição, tese de que os cristãos-novos eram inocentes dos crimes de que eram acusados e que se forjavam os culpados, seja via consciência popular ou pelo alto clero inquisidor e instâncias do Estado (NOVINKY, 1991).

E o viés econômico era sempre caro para o jesuíta, que via na expulsão de toda a família cristã-nova um grande revés para o reino. A terceira parte do documento se ocupa da impossibilidade que o decreto real apontava dos bens dos cristãos-novos constituírem morgados, pena que representava para o padre um desserviço para a economia portuguesa, afinal, tais bens seriam remetidos ao exterior. Questionando a validade desta resolução para combater a heresia e o direito do monarca de legislar sobre direitos tão básicos e naturais dos homens, Vieira beirava a impertinência, não pelas palavras, mas pelas ideias, apelando para o cuidado e a justiça que se devia ter com inocentes. A retomada de exemplos do passado se faz presente na parte posterior do documento, a quarta, em que o jesuíta comparou a interdição dos filhos de cristãos-novos a frequentar universidades como aquela realizada pelo impera-

do romano Juliano aos cristãos em seu reinado. Uma comparação um tanto forte, característica do estilo argumentativo de Vieira, mas que serviu ao seu propósito de apontar o atentado contra a fé que era privar um cristão do estudo da teologia e filosofia cristã.

A quinta e última parte, *Sobre a proibição dos casamentos*, versa sobre o ponto central deste debate acerca do povo judeu no reino português, que é sua incorporação à da sociedade sempre deficiente e em regime de exceção. Citando o precedente francês, Vieira propôs que tais uniões ocorressem a fim de apagar de uma vez o sangue e a crença judaica, terminando por reforçar a fé cristã em todos os súditos. De maneira direta, esta última proposta do escrito sintetiza muito da tese do documento e do pensamento de Vieira acerca da posição que deviam assumir os cristãos-novos na sociedade portuguesa, plenamente incorporados ao mundo católico e contribuindo para a evolução econômica, social e política do reino. Vieira via na perseguição empreendida pelo Tribunal o emprego de uma injustiça contra pessoas inocentes e um atentado contra a fé e contra as disposições da Igreja, as leis canônicas, situação esta que, em sua visão, era muito prejudicial para o reino.

## v. A autoridade papal

A questão do conflito entre as jurisdições do papa e as do rei português se reacendeu apenas alguns anos depois, em 1673. Circunscrito ainda ao caso de Odivelas, D. Pedro II promulgou novo decreto que determinava que todos os cristãos-novos “judaizantes” deveriam sair de Portugal com suas famílias<sup>8</sup>. A resposta da comunidade judaica foi imediata: dirigiram ao Papa um documento intitulado *Súplica dos cristãos novos*, solicitando um perdão geral como último recurso para se protegerem dos desígnios reais. Pese-se que, como percebeu Novinsky (1991), tal documento contou com a orientação de Vieira, o qual salientou a qualidade do ataque que se deveria fazer ao procedimento inquisitorial que os tornava criminosos e a necessidade de se ter documentos para comprovar o que se afirmava, como assinaturas, certidões e recomendações, contando-se, assim, com o amparo de autoridades.

Naturalmente, a reação dos inquisidores foi automática e feroz, no sentido de atacar a legitimidade do documento e de reafirmar a prerrogativa

---

<sup>8</sup> Mas deveriam deixar para trás seus filhos menores de sete anos, o que talvez indique que a voz de Padre Vieira tenha sido levada em consideração.

régia em tais assuntos ligados aos seus súditos, da manutenção ou expulsão destes de seus domínios. Nessa conjuntura foi escrito, em 1674, o *Desengano católico sobre a causa da gente de nação hebreia*, no qual Vieira se propôs a defender a posição dos cristãos-novos e a legitimidade da autoridade papal sobre o assunto.

Novamente a justiça foi retomada pelo padre, sendo inspirado neste signo que o pontífice deveria analisar os processos inquisitoriais e julgar se realmente apenas os criminosos estariam sendo culpados e não os inocentes e, para tanto, o pontífice acumulava uma autoridade que não concernia ao monarca luso. Este mecanismo argumentativo é ainda complementado, sendo que seria pelas mãos do pontífice que, para Vieira, o Tribunal deveria ser reformado, afinal, só ele teria autoridade na fé para tanto, sendo que, caso os reis se intrometessem neste campo, cometeriam “pecado contra o direito natural e positivo” (1951, p. III).

A defesa do pontífice, enquanto sábio e abençoado, com desígnios universais e inquestionáveis, é a forma que Vieira utiliza para fazer prevalecer a posição papal, colocando o reino e o monarca luso como beneméritos e fiéis da Igreja Católica em uma condição de subordinação. Para enfatizar este ponto central no documento, é útil resgatar as palavras do padre jesuíta:

Adverte-se que a fé é católica, por ser romana, e que é cismático desatino resistir ao Sumo Pontífice com pretexto e pretensão de ser mais católico que o vigário de Cristo, se é que Portugal não quer seguir o caminho de Inglaterra (VIEIRA, 1951, p. 113).

Ao comparar a nação portuguesa com o caso inglês, de ruptura com o catolicismo, padre Vieira apelou para o profundo sentimento católico entranhado nos lusitanos, recobrando destes a plena obediência à hierarquia da Igreja. Dessa maneira, o documento serviu para preparar terreno para o próximo passo, que é censurar os procedimentos inquisitoriais do reino, sempre tendo em mente a primazia da questão espiritual sobre a temporal, em que o monarca tinha um poder limitado de ação.

## VI. O ataque à inquisição

Lançado no mesmo ano de 1674, o *Memorial a favor da gente de nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma...* foi escrito por Vieira pouco depois da publicação de um breve da Santa Sé que suspendia o auto de fé português e reser-

vava para si as decisões referentes aos cristãos-novos. Novo advento parecia despontar no mundo inquisitorial, momento propício para Antônio Vieira apresentar suas considerações sobre o que se deveria repensar nos procedimentos do Tribunal.

Como nos documentos anteriores, o preâmbulo segue os mesmos padrões: se colocar aos pés do monarca com humildade, ressaltar a importância de sempre se guiar pela justiça e a necessidade de se respeitar os desígnios papais. Todavia, diferentemente das outras propostas, de partida o jesuíta colocou que os assuntos de que se tratava deveriam ser fiados apenas pelo discernimento do monarca e de Deus, devendo o príncipe se afastar de seus ministros e sacerdotes – afinal eram estes os que estavam a julgar os cristãos-novos como “gente odiosa”. A defesa do povo hebreu novamente é feita, mas com nova tônica bíblica, citando-se uma carta de São Paulo aos romanos: “Não reprovou Deus o seu povo, que tanto amou, porque eu, a quem ele depois de sua paixão elegeu por apóstolo sou israelita, descendente de Abraão, da Tribo de Benjamin” (VIEIRA, 1951, p. 122). Rememorando algumas personalidades e santidades bíblicas e hebreias, bem como o fato de que os primeiros cristãos eram dessa nação, Vieira ressaltou o erro de se perseguir um povo que sempre contou com a eleição e proteção de Deus, considerando a situação uma injustiça. A defesa do fim da distinção dos cristãos-novos é retomada, citando-se os casos estrangeiros em que tal distinção já fora abolida. Tudo uma confirmação da posição já consolidada do padre para lançar mão de suas críticas ao Tribunal e ao seu funcionamento.

Cabe retomar aqui brevemente o funcionamento geral pelo qual o Tribunal atuava a fim de se entender o porquê do ataque do jesuíta à instituição. Todo o processo da Inquisição se baseava na delação, anônima ou não, de práticas heterodoxas ao catolicismo, tidas por “judaizantes”. Preso com seus bens sequestrados para o andamento do processo, o réu poderia ser posto sob tortura, a fim de confessar os crimes de fé e a delação dos demais envolvidos<sup>9</sup>. Apenas depois dessa fase, com a coleta final dos depoimentos do acusado e dos seus denunciadores, acontecia o julgamento final, em que era lida a sentença do acusado, podendo este ser penalizado das mais diversas formas, como cárcere, degredo ou mesmo morte – penas aplicadas com o objetivo de se salvar a alma do indivíduo e de purificar a comunidade, no caso da pena máxima, por exemplo.

---

<sup>9</sup> Os traumas que tal procedimento causava na comunidade cristã-nova/judaica eram devastadores, quebrando conexões e separando famílias. O assunto foi mais bem explorado por Novinsky (1992).

Contra tais procedimentos Vieira se posicionou nesse *Memorial*, evidenciando a arbitrariedade de todo o processo e a falta da clareza necessária para se ter um julgamento mais justo. Para além disso, o padre sentenciou que tantos outros crimes foram abolidos com o passar dos séculos, mas o de judaizar permaneceu, apesar de todas as ações inquisitoriais. Buscou-se, assim, deslegitimar a forma como os inquisidores levaram até então seus trabalhos, “pois o remédio que se usou até agora não é eficaz [...] se o procedimento do Santo Ofício é injusto, que não há sido o Inquisidor, senão um tirano...?” (VIEIRA, 1951, p. 127). Baseando-se em casos bíblicos e casos históricos do reino, o jesuíta afirmava que não seria desonra alguma aos inquisidores efetuar reformas, muito menos seriam estas transformadoras das bases do Tribunal – eram seus procedimentos que deveriam ser revistos, de modo a torná-lo mais justo. Todavia, mantém-se a posição de que os cristãos-novos não mais deveriam ser perseguidos pelas questões econômicas, sociais e teológicas já mencionadas.

Em suma, o *Memorial* apresentado parece encerrar esta etapa de defesa dos cristãos-novos em Roma, pois o jesuíta retorna para a metrópole no ano seguinte. Em todos os documentos, o ponto central construído foi o mesmo: a perseguição do sangue hebreu no reino não estava a concorrer para o alargamento da fé.

## VII. O legado de Antônio Vieira

Debalde o amplo esforço do jesuíta em promover alguma melhora na condição social dos cristãos-novos, as forças tradicionais da sociedade portuguesa permaneceram dando o tom ao tratamento dessa população. Todas as propostas lançadas por Vieira na década de 1670 foram sistematicamente combatidas pelos altos inquisidores portugueses, que de forma unânime prezavam pelo mantimento do Tribunal sem qualquer reforma. Além de desacreditar a importância comercial dos cristãos-novos<sup>10</sup>, tais clérigos, em 1676, em uma reunião do Estado Eclesiástico, alertaram sobre a existência de “10 mil famílias de hebreus portugueses, dispersas por terras de infiéis” (SÉRGIO; CIDADE, 1951, p. XXVII). Reformar o Tribunal e deixá-lo mais condolente significaria

---

<sup>10</sup> Segundo Sérgio e Cidade (1951), os inquisidores apontaram que os comerciantes “judaizantes” remetiam todo seu cabedal para os bancos em Flandres – se a questão era comercial, mais valia deixar os naturais assumirem o comércio do reino, afinal não apenas a “gente de nação” tinha aptidão para este.

abrir as portas do reino para toda essa gente, o que, na visão desses inquisidores, atentaria diretamente contra a fé e o sangue dos cristãos, expondo-os à heresia judaizante corruptora dos costumes e valores tradicionais.

Além da ampla defensiva no plano espiritual, levantando-se a tradicional concepção sobre a nação hebreia como o grande inimigo e corruptor da sociedade, a questão da soberania do reino também foi recobrada no discurso dos inquisidores – atacando a posição de Vieira de colocar a reforma inquisitorial como prerrogativa do pontífice, os clérigos reunidos invocavam essa autoridade reformadora para o rei português, visto ser sobre seu território e seus súditos que o Tribunal estava instalado. Colocada dessa forma a questão, as propostas de Vieira foram esvaziadas de legitimidade, parecendo atentar não apenas contra a moral cristã, como também contra a monarquia.

Assim, como lamenta Novinsky,

[...] não obstante o lutador, Vieira foi um perdedor. Todo seu longo empenho de 32 anos para melhorar a situação dos judeus, de nada valeu. Perdeu em todas as frentes, junto ao rei D. Pedro, junto ao Papa, junto ao Santo Ofício (1991, p. 180).

Todavia, justo ressaltar que os projetos de Vieira para uma sociedade mais tolerante com a “gente de nação” não morreram com o padre: no século posterior, novamente a questão entrou em cena sob a defesa do ilustre embaixador D. Luís da Cunha e do Marquês de Pombal, ao mesmo tempo em que a instituição inquisitorial progressivamente entrava em declínio. Mesmo que sem efeitos imediatos na sociedade de sua época, é notório que Antônio Vieira se fez ouvir entre seus pares, lançando de várias partes do Novo e do Velho mundo ideias que afrontavam as mais altas instâncias de poder de seu reino.

## Referências

- COSTA, H. M. P. *O messianismo do Padre Vieira e a Inquisição*. Disponível em: <<https://bit.ly/2w0QQtd>>. Acesso em: 22 nov. 2016.
- HANSEN, J. A. Para ler as cartas do Padre Antônio Vieira (1626-1697). *Teresa*, São Paulo, n. 8/9, p. 264-299, 2008.
- LIPINER, E. *O tempo dos judeus: segundo as ordenações do reino*. São Paulo: Nobel, 1982.
- NIKISER, A. *Padre Vieira e os judeus*. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2M8BIVw>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

NOVINSKY, A. Padre Antônio Vieira, a inquisição e os judeus. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 1, n. 29, p. 172-181, 1991. Disponível em: <<https://bit.ly/2MpmGKa>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

REMÉDIOS, M. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado, 1895.

SÉRGIO, A.; CIDADE, H. Prefácio. In: VIEIRA, A. *Obras escolhidas de Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951. v. IV. p. I-XX

VIEIRA, A. *Obras escolhidas de Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951. v. IV.

\_\_\_\_\_. *Sermões de Padre Antônio Vieira*. Brasília: Eebooks, 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2mgbtib>>. Acesso em: 22 nov. 2016.



Paulo S. M. Carvalho é graduado e licenciado em história pela Universidade de São Paulo.  
paulo.sergio.carvalho@usp.br

# Além da exclusão: o futebol paulista e o Sport Club Corinthians Paulista (1910-1912)

*Rafael Vieira Domingos*

## Resumo

Este artigo pretende analisar o período de 1910 a 1912, que compreende os anos iniciais do Sport Club Corinthians Paulista, com o fito de compreender o futebol praticado na cidade de São Paulo à luz das relações travadas entre as classes sociais mais abastadas, que administravam os clubes de elite, e a camada pobre da população e o que se convencionou chamar de futebol de várzea. Com base nos novos estudos acerca do futebol e a importância que vêm tomando na área acadêmica, tornam-se notáveis as narrativas e interpretações que se constroem sobre essa manifestação cultural e esportiva. Para atingir os objetivos citados, recorri, principalmente, aos trabalhos dos autores Celso Unzelte, João Paulo França Streapco e Plínio Labriola Negreiros, cujas produções são muito significativas para o estudo do futebol em São Paulo.

**Palavras-chave:** Futebol – Futebol de várzea – Sport Club Corinthians Paulista – São Paulo.



## I. São Paulo e seus espaços de *Foot-ball*

Os esportes como atividades de lazer na cidade de São Paulo em fins do século XIX estavam demarcados socialmente, haja vista que os grupos privilegiados, no período pós-abolição, criaram diversas estratégias para assegurar a manutenção de seus privilégios. A exclusão social, nitidamente estabelecida, era criada, protegida e fortalecida por uma elite que detinha o controle de determinados espaços sociais, culturais, econômicos e políticos (ROLNIK, 1997). No espaço e tempo, em decorrência do processo de reestruturação urbana – que operou profundas transformações na cidade –, bem como do fim da escravidão, a população se estruturava em bases “seguras” ao observar a expansão tangível da capital paulista (SEVCENKO, 1992). Mas quais eram os elementos de distinção social? Com quais práticas a elite paulistana buscava demarcar determinados espaços como “seus”? O futebol inseriu-se nesse processo como elemento de distinção social?

Segundo Henrique Nicolini (2001), em sua obra *Tietê: o rio do esporte*, a intensidade do crescimento demográfico explica, em parte, a expansão da prática esportiva. Nesse sentido, o surgimento da metrópole agregou novos valores e contribuiu para o surgimento de novas relações sociais. Em 1890, a população da cidade de São Paulo era de 70.000 habitantes, passando a uma nova configuração em 1917, com 587.000 habitantes (NICOLINI, 2001).

O autor Nicolau Sevcenko problematiza as disparidades sociais no surgimento da metrópole:

Situações que se entrecruzavam, porque a nova metrópole emergente era um fenômeno surpreendente para todos, tanto espacialmente, por sua escala e heterogeneidade, quanto temporalmente, tão absoluta era a sua ruptura com o passado recente. Afora uma inexpressiva minoria, que desfrutava o raro privilégio das viagens internacionais, a maciça maioria da população ignorava por completo a experiência de viver numa metrópole, até o momento em que foi inadvertidamente envolvida numa (1992, p. 40).

Segundo os dados e as problematizações dos autores citados, podemos identificar o tecido social urbano da cidade de São Paulo e o momento impaciente de transformação, que acarretaram a reorganização dos modos de vida na sociedade. Dessa maneira, a cidade que se desenvolvia agregou novas formas de sociabilidade, vivências, busca de novos prazeres e lazeres. Consoante os aspectos mencionados, a presença de nacionalidades diversas que passaram a integrar o tecido social resultou na difusão e intensidade da prática espor-

tiva. Os espaços de práticas esportivas eram segregados, não estabelecendo, de maneira alguma, uma relação diferenciada do que já ocorria nas dinâmicas sociais do cotidiano. A segregação como elemento estruturador da cidade de São Paulo já estava em curso no último quartel do século XIX, agravando-se com a explosão demográfica que atingiu a cidade na década de 1890 (ROLNIK, 1997). Formações de clubes esportivos, ruas e espaços vazios eram locais de manifestação desse novo aspecto cultural.

Segundo João Paulo França Streapco, a prática do futebol na cidade começou de forma “modesta”, na várzea do Carmo e em algumas chácaras do bairro do Bom Retiro, regiões que no final do século XIX estavam fora do perímetro urbano da cidade. O futebol “inserido” por Charles Miller na cidade tinha inicialmente seu espaço na Chácara Dulley, localizada no bairro do Bom Retiro e utilizada por ele, pela comunidade britânica e pelos sócios do São Paulo Athletic Club (STREAPCO, 2010, p. 14). Com o processo de urbanização do bairro, que remonta ao início do século XX, a Chácara Dulley desapareceu para ceder espaço aos quarteirões e ruas que receberam um grande contingente de imigrantes italianos nos anos seguintes. Das relações entre os jogadores de futebol da Chácara Dulley, em 1902, surgiu no Velódromo Paulista o *futebol oficial*. Organizou-se também, no mesmo local, o primeiro campeonato paulista de futebol e a Liga Paulista de *Foot-ball* (LPF), composta apenas por equipes de jovens de famílias abastadas de origem estrangeira e nacional.

Segundo Streapco (2010), a grande diferença entre os espaços utilizados pela elite e pelos grupos populares consistia no fato de que indivíduos de determinados grupos sociais foram impedidos de frequentar os mesmos espaços da elite paulistana.

O mesmo autor, ao analisar os documentos e as memórias de pessoas que não pertenciam à elite, embora tenham sido partícipes desse processo, conclui que “a memória do futebol paulistano é resultado de uma construção” (STREAPCO, 2010, p. 70). Desse modo, a elitização e sofisticação do futebol nos seus anos iniciais são produtos de um processo de seleção que descartou aspectos rudimentares e de improvisação do início dessa prática esportiva.

Nesse sentido, a construção de uma tradição e memória se insere numa lógica de “invenção das tradições”, conforme Eric Hobsbawm analisa<sup>1</sup>:

---

1 “O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez” (HOBSBAWM; TERENCE, 2012, p. 7).

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (2012, p. 8).

Nos anos iniciais da inserção do futebol na cidade, os jovens que não pertenciam à elite paulistana atuavam na Várzea do Carmo, local de prática do futebol e formação de muitos clubes. Tratava-se do futebol não oficial, aquele que não estabelecia relações diretas até então com as práticas futebolísticas dos clubes de elite e da LPF<sup>2</sup>. Para Hilário Franco Júnior (2007), os colégios e clubes eram os espaços restritivos de formação, lazer e sociabilidade, representando, assim, a superioridade da elite, ou sua pretensão. Tais vínculos demonstravam o afastamento dessas instituições dos demais setores da sociedade paulistana.

## II. A várzea

O futebol na cidade de São Paulo não pode ser estudado ou citado sem se considerar a prática nas áreas das várzeas, áreas adjacentes e margens dos rios, fato que justifica essa denominação: o futebol da várzea ou varzeano. Tal denominação era uma desqualificação e depreciação dessa prática realizada por pobres e clubes populares. Segundo Streapco (2010), era o futebol popular, “pequeno” ou “varzeano” em contraposição ao “futebol oficial”, praticado pelas elites. “Os times eram formados por grupos de profissionais, de amigos de rua ou bairro, de escola, de parentes; sua consolidação no meio futebolístico dependia do êxito alcançado nas partidas, razão pela qual os times se formavam, se desfaziam e se refaziam em profusão” (STREAPCO, 2010, p. 38)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> A LPF, fundada em 14 de dezembro de 1901, foi a primeira entidade a congregar as equipes de futebol do estado de São Paulo e a organizar o primeiro Campeonato Paulista, em 1902.

<sup>3</sup> Segundo João Paulo França Streapco (2010), a primeira região utilizada por essa população mais pobre para a prática do futebol no início do século XX ficava às margens do rio Tamanduateí. Essa área era conhecida como Várzea do Carmo, pela proximidade com a igreja do Carmo e a ladeira de mesmo nome, que ligava a parte alta, formada pelo tradicional “triângulo” da cidade, com a várzea.

A várzea concentrava um bom número de clubes e jogadores de fábricas e de bairros, sendo difícil definir os jogadores pertencentes a cada um, pois estavam inter-relacionados, quase sempre atuando em um ou mais clubes, além de campeonatos.

Os times eram formados por moradores dos bairros próximos, como o Brás (Minas Gerais), e o Bom Retiro (Bello Horizonte e Botafogo) ou mesmo das adjacências da várzea do Carmo (Vinte e Cinco de Março), ou por funcionários de empresas que ficavam no entorno da várzea do Carmo (Domitila) [...] Aos poucos, nos bairros mais distantes surgiram times que se encaminhavam para a várzea do Carmo a fim de disputarem partidas e campeonatos que ali eram organizados (STREAPCO, 2010, p. 40).

Com o futebol oficial e o não oficial na cidade de São Paulo nos primeiros anos do século XX, nota-se o aumento dessa prática esportiva acompanhado pela cidade. O futebol virou uma maneira nova de lazer, paixão e emoção. Além de ser praticado nos espaços das entidades oficiais, o futebol não deixou de estar presente nos setores diversos da população. “Sem equipamentos adequados e jogando com bolas adequadas ou mesmo improvisadas, em terrenos não ocupados pelo processo de urbanização, o futebol dos grupos subalternos tornava-se um modo de representação da existência negada em outros campos sociais” (FRANCO JÚNIOR, 2007, p. 63-64).

Do Velódromo, espaço da elite econômica e dirigente paulistana, passando pelos inúmeros campos presentes em cada bairro da cidade e chegando aos terrenos vazios, não resta dúvida do apreço da população de São Paulo pelo futebol. As barreiras de classe, marcantes no ciclismo e no tênis, começavam a ser rompidas pelo futebol. Assim, reconhece-se que a crescente paixão e a própria dinâmica pelo jogo da bola alimentou uma progressiva rivalidade entre os clubes da LPF, além da multiplicação diária dos clubes dos arrabaldes. Esse crescimento, quantitativo e qualitativo, produziu, no futebol, transformações importantes. De um lado, parte dos “clubes de elite” não se importava mais em manter os seus times fechados só para a elite. Interessava, em essência, vencer. Essa parcela de clubes foi buscar, a partir de 1908, nos times de bairro, bons jogadores, independente das suas origens sociais. Os clubes de bairro, por sua vez, desejaram participar do futebol oficial (NEGREIROS, 2010, p. 213-214).

### III. O Sport Club Corinthians Paulista da várzea (1910-1912)

Nesse contexto histórico, início da prática futebolística na cidade e nos diversos setores sociais e espaciais, o Brasil recebe a visita do clube de *foot-ball* da Inglaterra, o Corinthian Team, nos meses de agosto e setembro de 1910. Os jogos realizados em São Paulo pelo clube inglês foram contra os clubes Associação Atlética (A. A.) das Palmeiras, Paulistano e São Paulo Athletic.

Algumas reuniões já ocorriam no salão do barbeiro Salvador Bataglia, irmão do primeiro presidente do clube, porém, o nome não havia sido decidido até então. Após o alvoroço causado pela visita do clube inglês, o nome torna-se o mesmo. Em 1º de setembro de 1910, no bairro do Bom Retiro, na rua José Paulino, esquina da rua Cônego Martins, funda-se o Sport Club Corinthians Paulista. Os fundadores são Anselmo Corrêa, Antônio Pereira, Carlos Silva, Joaquim Ambrósio e Raphael Perrone, com o apoio de mais oito sócios fundadores: Alexandre Magnami, Felipe Aversa Valente, Miguel Sottile, João da Silva, Salvador Lopomo, João Morino, César Nunez e Miguel Bataglia (UNZELTE, 2009, p. 12).

O clube era formado por brasileiros, mas a maioria era estrangeira, como italianos e portugueses. Isso decorreu do fato de o bairro Bom Retiro, devido à sua proximidade e fácil acesso ao centro, bem como de uma estação ferroviária, ter favorecido a localização residencial, industrial, comercial e de instituições públicas, extrapolando assim os tipos de ocupação de um simples bairro. “Como outros bairros operários da cidade – Brás e Mooca, principalmente – o Bom Retiro rapidamente torna-se um bairro populoso, com grande parte de sua população vivendo em cortiços, de 4.000 habitantes em 1901, passa a ter 29.804 em 1920” (MANGILI, 2011, p. 47). A presença de estrangeiros neste bairro também adquiriu uma configuração particular. É um bairro que foi ocupado por sucessivos grupos de imigrantes, desde sua origem.

No Bom Retiro e nos demais bairros operários predominava no início do século a população de origem estrangeira. Entre 1870 e 1890 os portugueses eram maioria no Bom Retiro, e entre 1900 e 1940 os italianos passam a ser o grupo étnico dominante (MANGILI, 2011, p. 50).

Liziane Peres Mangili evidencia em sua pesquisa que no início do século XX existiam ligas e associações no bairro, além de associações recreativas e beneficentes. “Em 1910, na Rua dos Imigrantes (atual rua José Paulino), foi fundado por operários do bairro o Sport Club Corinthians Paulista, que teve como primeiro presidente o alfaiate Miguel Bataglia” (MANGILI, 2011, p. 54).

Segundo João Paulo França Streapco,

[...] as fontes indicam que era um clube fundado por amigos, possivelmente vizinhos no Bom Retiro, que queriam jogar futebol e se inspiraram na visita do clube homônimo inglês para nomeá-lo. Evidentemente, não foi fundado pela elite paulistana, mas a presença de um dentista, um barbeiro, um alfaiate e alguns comerciantes entre seus fundadores sugere que pessoas de uma pequena classe média integravam o grupo (STREAPCO, 2010, p. 188-189).

Muitos dos fundadores eram operários, funcionários ou comerciantes. Joaquim Ambrósio e Antônio Pereira eram pintores de parede; Raphael Perrone veio de Nápoles, Itália, onde trabalhara como sapateiro; Anselmo Corrêa era cocheiro; e Carlos Silva, trabalhador braçal (UNZELTE, 2009, p. 12).

Em 10 de setembro, o Corinthians realizou seu primeiro jogo contra o União da Lapa, na própria Várzea da Lapa, partida que terminou com a derrota de 1 × 0. A escala do time foi a seguinte: Valente (Felipe Avena Valente, primeiro goleiro da história do Corinthians e um dos fundadores, atuando em três jogos, em 1910), Perrone (Raphael Perrone, zagueiro e capitão do primeiro jogo e um dos fundadores, atuando em três jogos, em 1910) e Atílio (Atílio Fred, zagueiro, que atuou em quatro jogos, em 1910 e 1911), Lepre (Francisco Lepre, lateral esquerdo, atuou em 13 jogos, entre 1910 e 1913), Alfredo (Alfredo de Assis, volante, esteve no time entre 1910 e 1913 e atuou em 14 jogos) e Police (Francisco Police foi lateral direito, esteve no time entre os anos de 1910 e 1917, atuando em 63 jogos e marcando cinco gols); João da Silva (ponta direita, fundador, atuou em três jogos, em 1910), Jorge Campbell (meio campista, atuou em seis jogos, entre 1910 e 1912, marcando um gol), Fabi (Luiz Fabi, centroavante, marcou o primeiro gol da história do clube, atuou em 15 jogos entre 1910 e 1913 e marcou quatro gols), César Nunes (lateral esquerdo, atuando como meia e até ponta direita – sócio fundador, esteve no time entre os anos de 1910 e 1920 e atuou em 132 jogos, com oito gols marcados) e Joaquim Ambrósio (ponta esquerda, esteve no clube entre 1910 e 1912, atuando em cinco jogos)<sup>4</sup> (UNZELTE, 2000).

Fato unânime entre os pesquisadores é a falta de fontes sobre esse período, pois se trata da “pré-história” do clube, esse seu período na várzea, no qual não existia a salvaguarda de alguns documentos e atas nem a exigência

---

<sup>4</sup> Segundo Celso Unzelte (2000), Joaquim Ambrósio também foi responsável por batizar o clube com o nome Corinthians, em homenagem ao time inglês Corinthian Team.

legislativa sobre atas e documentações, como ocorria com as entidades oficiais de organização do futebol, ocorrendo somente em 1913 a primeira documentação do clube, após seu ingresso na LPF.

A fundação foi um momento que muito preocupou a memória sobre o SCCP. São amplos os relatos que se referem a esse evento e ele marca profundamente o espírito que simboliza o clube. Quase nada, porém, se conhece do período que vai da fundação, em setembro de 1910, até o ingresso na LPF, em março de 1913. Os depoimentos caminham em um mesmo sentido quando se referem a esse momento, colocando-o como de grandes dificuldades econômicas para o SCCP. Mas, paradoxalmente, nada mais se informa. São poucas as notas nos periódicos da época (NEGREIROS, 2010, p. 219).

Conforme algumas pesquisas feitas em periódicos e no trabalho de Plínio Negreiros (1992, 2010), esse período é um pouco preenchido com algumas notas em jornais, principalmente sobre informações de jogos. Em 1911 e 1912, *O Estado de S. Paulo* e o *Correio Paulistano* anunciavam jogos a serem realizados ou que já haviam sido realizados pela equipe, nos levando a questionar alguns fatos: o clube joga em 7 de maio de 1911 contra o clube da Ponte Preta em Campinas, ou seja, o Corinthians já atuava fora da cidade de São Paulo, mesmo sendo um clube ainda de várzea. Esse fato se repete em 16 de maio de 1912 e em 9 de junho do mesmo ano, em Jundiaí, quando o time joga contra o Fluminense de Jundiaí e o Paulista (NEGREIROS, 1992). Há também outro fato relevante:

Mas, se por um lado os periódicos anunciavam a realização de alguns jogos do SCCP, que permitiram as reflexões feitas há pouco, por outro, não informam, os mesmos jornais, maiores detalhes das partidas realizadas. Por causa disso, não se conhece nenhum resultado desses embates esportivos, pelo menos através da imprensa escrita. Inclusive, não se tem garantias que, de fato, todos esses jogos foram efetivados. O SCCP continuou a não ter espaços significativos nos periódicos. Estes preferiam dar espaço a campeonatos internos dos clubes de elite (NEGREIROS, 1992, p. 72).

Segundo o autor, mesmo que os dados sobre o clube estejam dispersos em relatos e crônicas da época, é possível observar uma dificuldade econômica, fato comum entre os clubes varzeanos (NEGREIROS, 1992). Esse período de dificuldade ainda se faz presente na memória do clube, que a atualiza como um signo de garra da agremiação, que conseguiu se sobressair entre os adversários, ingressando numa liga de futebol oficial e superando crises econômicas.

A narrativa existente de um clube de operários e pobres é reforçada nos dias atuais, uma vez que foi o primeiro clube de várzea a ingressar no principal campeonato da cidade. Tal período é significativo no que tange às relações de um clube de várzea, de bairro operário, com o futebol da cidade, que flutuava entre o futebol não oficial e oficial e as relações entre essas duas práticas.

Destarte, o início da história do Sport Club Corinthians Paulista nos revela que o clube já se preparava para a entrada no futebol oficial da cidade, o que o levou a iniciar um processo de mudanças para adaptar-se à nova realidade. João Martins Neves, morador da rua dos Italianos, em 1910, no bairro do Bom Retiro, em relato constante na obra *Esse Corinthians do avesso*, de João Milton Ananias (2012), reproduz uma fala de Miguel Bataglia: “Não vamos apenas formar um time, vamos muito além: marcar a presença do povo paulista nos anais do futebol e da cidade. Não vai ser fácil, mas o nosso lema é: lutar sempre com bravura e fibra; com isso, chegaremos à elite do futebol” (ANANIAS, 2012, p. 37). Ou seja, concessões necessárias foram realizadas pelo clube do Bom Retiro com o intuito de facilitar seu acesso à organização do futebol oficial. “Admitido na Liga em 1913, campeão em 1914, o SCCP já era um clube que detinha o prestígio junto ao meio esportivo de São Paulo. Passa a ser citado com maior frequência nos jornais e tratado com relativa deferência” (NEGREIROS, 2010, p. 221).

O Corinthians faz parte de um processo, figurando como pioneiro na entrada de clubes e jogadores de origem popular nas ligas do “futebol oficial”, tornando significativa a participação de setores subalternizados num espaço reservado às elites brasileiras. Segundo Hilário Franco Júnior, “de certo modo, pode-se pensar que o futebol tornou-se um dos primeiros e mais significativos exemplos de incorporação desses setores numa sociedade caracterizada pela cidadania restritiva e por marcantes diferenças sociais” (FRANCO JÚNIOR, 2007, p. 66).

#### iv. Considerações finais

No início do século XX, o futebol tornou-se evidentemente um meio de distinção social pelo grupo de elite da cidade, pelo controle das práticas futebolísticas e seus espaços. O ingresso de um clube de bairro numa liga de futebol oficial desmonta tal afirmação, o que nos leva a observar que as práticas de futebol na cidade não estavam tão demarcadas, havendo relações e intercâmbios entre si. Do mesmo modo, o clube do Bom Retiro estava



disposto a ingressar numa liga oficial e atuar nessa prática com os clubes de elite. Nesses anos iniciais, o Sport Club Corinthians Paulista insere-se num processo de “popularização” do futebol na cidade de São Paulo, tornando possível a participação de associações esportivas de origens sociais diversas na estrutura do futebol oficial, agindo, dessa forma, pelo caráter de competitividade esportiva. O período sobre o qual esta análise se debruçou, de 1910 a 1912, torna-se importante para esse processo de mudança das estruturas do futebol paulista.

Portanto, é possível observar o processo de diluição dos espaços sociais, da separação oficial entre a prática do futebol das elites e a prática popular dos esportes nas várzeas pela cidade. Com os êxitos obtidos na várzea, o clube já galgava maiores espaços no futebol paulista, e o futebol oficial mudava suas normas e comportamentos, agregando as camadas populares em torno dessa prática num processo ainda lento, porém inaugural desse período do futebol paulista.

## Referências

- 100 Corinthians. São Paulo, 2010-. Disponível em: <<https://bit.ly/2KMX45c>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- ACERVO SCCP. São Paulo, 2009-2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2BiOYpI>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- ANANIAS, J. M. *Esse Corinthians do avesso*. São Paulo: B4 Editores, 2012.
- ANTUNES, F. M. R. Do Velódromo ao Pacaembu: o movimento esportivo em São Paulo e a trajetória do futebol, de esporte de elite a paixão nacional. *Revista do Departamento de Patrimônio Histórico*, São Paulo, v. 5, n. 5, p. 88-95, 1998.
- CALDAS, W. *O pontapé inicial: contribuição à memória do futebol brasileiro (1894-1933)*. São Paulo: Ibrasa, 1990.
- CAMPOS, F. O futebol na universidade. *O Estado de S.Paulo*, São Paulo, 26 fev. 2013. p. 14-15.
- CORREIO Paulistano. São Paulo: Partido Republicano, n. 16669-17031, 1910. Disponível em: <<https://bit.ly/2Mb8HIX>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: Partido Republicano, n. 17032-17394, 1911. Disponível em: <<https://bit.ly/2Mb8HIX>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: Partido Republicano, n. 17395-17759, 1912. Disponível em: <<https://bit.ly/2Mb8HIX>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- FRANCO JÚNIOR, H. *A dança dos deuses: futebol, sociedade, cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- GAMBETA, W. (Org.). *Primeiros passos: documentos para a história do futebol em São Paulo (1897-1918)*. São Paulo: Ludens, 2014.
- HOBBSBAWM, E.; TERENCE, R. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- MACHADO DA SILVA, D. M. *Associação Atlética Anhanguera e o futebol de várzea na cidade de São Paulo (1928-1950)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- MANGILI, L. P. *Bom Retiro, bairro central de São Paulo: transformações e permanências (1930-1954)*. São Paulo: Alameda, 2011.
- NEGREIROS, P. L. *Resistência e rendição: a gênese do Sport Clube Corinthians Paulista e o futebol oficial de São Paulo (1910-1916)*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A cidade excludente e o clube do povo*. *Revista de História*, São Paulo, n. 163, p. 207-242, jul./dez. 2010.
- NICOLINI, H. *Tietê: o rio do esporte*. São Paulo: Phorte, 2001.
- O ESTADO de S. Paulo. São Paulo: Grupo Estado, 1910.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: Grupo Estado, 1911.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: Grupo Estado, 1912.
- ROLNIK, R. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Fapesp, 1997.
- SALUN, A. O. *Palestra Itália e Corinthians: quinta coluna ou tudo buona gente?* 2007. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Futebol, metrópoles e desastinos*. *Revista USP*, São Paulo, n. 22, p. 30-37, 1994.
- STREAPCO, J. P. F. *Cego é aquele que só vê a bola: o futebol em São Paulo e a formação das principais equipes paulistanas: S. C. Corinthians Paulista, S. E. Palmeiras e São Paulo F. C. (1894-1942)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- TUDO PODEROSO timão. São Paulo, 2007-. Disponível em: <<https://bit.ly/2Oxfsl0>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- UNZELTE, C. D. *Almanaque do Timão*. São Paulo: Abril, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Timão 100 anos: 100 jogos, 100 ídolos*. São Paulo: Gutenberg, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Bíblia do corintiano*. São Paulo: Panda Books, 2010.

## Anexo I: Jogos do Sport Club Corinthians Paulista (1910-1912)

União da Lapa (SP)	1	×	0	Corinthians	10/09/1910
Corinthians	2	×	0	Estrela Polar (SP)	14/09/1910
Corinthians	5	×	0	A. A. da Lapa (SP)	27/09/1910
Morgan (SP)	?	×	?	Corinthians	08/10/1910
Corinthians	2	×	1	Carlos Gomes (SP)	1911
Corinthians	1	×	0	Santanna (SP)	1911
Corinthians	1	×	1	Tiradentes (SP)	1911
Corinthians	1	×	2	Ruggerone (SP)	1911
Corinthians	6	×	0	Ruggerone (SP)	1911
Corinthians	?	×	?	Argentino (SP)	22/01/1911
Parnahyba (SP)	?	×	?	Corinthians	29/01/1911
Cambridge (SP)	?	×	?	Corinthians	16/04/1911
Corinthians	?	×	?	Minerva	23/04/1911
Palmeiras (SP)/3º Time (A. A.)	?	×	?	Corinthians	07/05/1911
Ponte Preta (SP)	0	×	1	Corinthians	17/09/1911
Corinthians Campineiro (SP)	1	×	3	Corinthians	17/09/1911
Corinthians	3	×	1	União da Lapa (SP)	29/11/1911
Corinthians	?	×	?	A. A. da Lapa (SP)	29/11/1911
Fluminense de Jundiaí (SP)	?	×	?	Corinthians	19/05/1912
Corinthians	?	×	?	Concórdia (SP)	02/06/1912
Paulista de Jundiaí (SP)	?	×	?	Corinthians	09/06/1912
Corinthians	?	×	?	Concórdia (SP)	25/08/1912
Corinthians	?	×	?	Botafogo da Capital (SP)	22/09/1912
Corinthians	?	×	?	Minas Gerais (SP)	29/09/1912
Corinthians	?	×	?	Maranhão (SP)	06/10/1912
Corinthians	2	×	0	Minas Gerais (SP)	03/11/1912
Corinthians	?	×	?	Vila Mariana	10/11/1912
Corinthians	?	×	?	Ponte Preta	17/11/1912

Fonte: [https://www.todopoderosotimao.com/todos\\_os\\_jogos.php](https://www.todopoderosotimao.com/todos_os_jogos.php)



Rafael Vieira Domingos é graduado em História pela Universidade de São Paulo.  
rafavdomingos@gmail.com

# A forma e a forja da beleza: medidas desinteressadas entre Marx e Kant

Rodney Ferreira

## Resumo

As noções de liberdade e desinteresse se entrelaçam na recepção estética kantiana do belo e na produção do homem concebida pelo jovem Marx — esta é a premissa deste trabalho, que tem em vista considerar as proximidades estéticas postuladas na *Crítica da faculdade de julgar* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a partir das seguintes impressões: as condições similares de necessidade do universal subjetivo e da produção e recepção em conformidade com fins formais que desconsideram necessidades físicas e morais. As dificuldades iniciais são: se, em Marx, a produção é desinteressada, mas a recepção visa algum fim, e o que se define por finalidade em cada um dos autores; e se há a noção de objeto belo em Marx, determinada pela produção segundo leis efetivamente constituídas por uma condição natural do belo ou se pela recepção do sujeito enquanto identificando sua própria expressão no objeto, e como isso se relaciona com o juízo de gosto kantiano. Assim, talvez seja mais preciso dizer que se aposta em uma proposta antes de delineamentos do que de proximidades.

**Palavras-chave:** Estética — Liberdade — Conformidade a fins.

## I. Introdução

Em Kant, a liberdade é fundamentalmente um exercício moral legislativamente determinado no domínio da filosofia prática, porém sua dimensão não é abarcada integralmente pelos fins da faculdade que a legisla. Para alcançar a unificação sistêmica com a filosofia teórica, foi preciso conceber uma região da espontaneidade indeterminada onde o conhecimento da natureza encontrasse a visão de sua própria autonomia – o que se realiza no juízo de gosto. Isto porque o juízo estético é também um livre exercício das faculdades da imaginação e do entendimento em conformidade a fins, uma vez que se define pelo desinteresse e por ser uma forma de subjetivo universal; uma atividade do juízo que possui apenas a *aparência* de objetivo-lógico. Assim seguindo, a concepção de liberdade do jovem Marx, caracterizada como uma produção do homem na natureza que não é movida por uma necessidade física imediata, aproxima-se dessa do juízo estético, ao serem definidas essencialmente pela relação de desinteresse e livre exercício das capacidades do sujeito em relação às formas da natureza. Nota-se, *ergo*, que o material de suas réguas é o mesmo. Mas quais são as respectivas medidas de desinteresse que utilizam Kant e o jovem Marx?

### I.I. Juízo de gosto

Se considerado como o fundamento da satisfação, todo fim carrega consigo um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Assim, o juízo de gosto não pode ter um fim subjetivo por fundamento. Mas também não pode ser determinado por uma representação de um fim objetivo, isto é, relativo à possibilidade do próprio objeto segundo princípios de ligação finalística, ou seja, por um conceito do bem (KANT, 2016, p. 117).

Dando ênfase ao aspecto extrassistêmico do desenvolvimento do juízo estético em Kant, isto é, aderindo àqueles mesmos princípios conciliadores e inauguradores do projeto da crítica que se referiam à antitética histórico-filosófica, e não simplesmente ao estabelecimento de uma nova dogmática com base em um sistema transcendental<sup>1</sup>, pode-se dizer que a centralidade da discussão es-

---

<sup>1</sup> A crítica kantiana será conciliadora não apenas na medida em que o método crítico se põe como um tribunal para as deduções perpetradas por cétricos e dogmáticos, e assim se coloca como um tribunal

tética se dá na necessidade de estabelecer princípios universais para algo que é próprio de um aprazimento subjetivo, desembaraçando os imbróglis daqueles que até então trataram essas categorias como opostas e acabaram por se entregar a uma determinação submetida ao conceito, ou fazendo com que a perfeição, que é algo próprio do juízo determinante como multiplicidade de composição do conceito, passasse por beleza, ou, então, que o agradável subjetivo, que é próprio dos sentidos, o fizesse.

Para tanto, coube considerar que o belo puro deve ser um aprazimento *desinteressado*, um aprazimento que não é determinado por nenhum juízo dos sentidos, e que portanto não diz respeito às necessidades ou aos desejos imediatos do sujeito – que encontraria no objeto de agrado uma forma de incitá-los e saciá-los. Tampouco se trata de um juízo lógico objetivo, em que a complacência se determinaria no bom, que é definido segundo conceitos e que também diz respeito a um interesse por uma finalidade – e aqui o problema se dá tanto com respeito à finalidade moral quanto à destituição do subjetivo, uma vez que se passa ao conceito determinado, que é um objetivo universal. Se é assim, o juízo estético do belo deve estar em um meio termo entre as faculdades da imaginação e do entendimento, de modo que a representação que se dá na primeira se coadune com o entendimento em vistas de uma referência ao conceito que só pode ter um fim aparente, gerando um excitação das faculdades que as põe em conformidade a um fim conceitual, mas que não chega de fato, em se tratando do belo puro e simples, à determinação do conceito. Trata-se de um estado de ânimo (*Gemüt*), acionado pela mera representação no sujeito, disposto ao fim, mas sem a necessidade de chegar a ele, e portanto sem se objetivar. Esse livre jogo harmônico das faculdades que o belo puro gera é um princípio de adesão universal, mas que se mantém no sujeito enquanto mera recepção da faculdade sensível e mera atividade desinteressada do juízo, que então ganha a condição reflexiva: percepção do externo não como condicionante, mas como mero estímulo, garantindo a autonomia e espontaneidade de sua própria aspiração interna enquanto faculdade.

---

que contempla o fundamento mesmo das pretensões e avalia sua coerência ou invalidade, mas é também conciliadora na medida em que, para determinar a origem do objeto de conhecimento, fez-se preciso que o entendimento não fosse mero produto de suas relações imediatas no empírico, mas tivesse em si princípios organizadores *a priori*, isto, metafísicos e transcendentais. Essa conciliação se torna inauguração quando a consequência dessa organização do entendimento resulta que a origem do objeto do conhecimento e o próprio conhecimento, portanto, não se deem em si, mas como fenômenos.

## 1.11. *Produção e belo*

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; [...]. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2004, p. 85).

Não se pode falar do belo, no jovem Marx, sem tratar das condições intrínsecas ao trabalho e à relação com a natureza sensível, bem como de sua atividade negadora: a alienação. O trabalhador nada pode criar sem as condições externas providas pela natureza, de maneira que o externo sensível se faz condição para toda e qualquer criação do homem (MARX, 2004, p. 81) enquanto ser envolvido por dois tipos de *meios de vida*: aqueles determinados por sua relação com os objetos de trabalho produzidos através da matéria natural, no qual o homem exerce o trabalho como expressão, e aqueles que determinam sua subsistência física, ou seja, suas necessidades animais imediatas. Todavia, para Marx, o regime de produção não se dá realmente assim, pois o que se demanda é um paulatino aumento da apropriação da matéria sensível em prol de objetos de trabalho, e não de expressão. Isto é, o trabalhador passa a ser ele mesmo parte da demanda da produção, e sua categoria de eficiência depende de quanto produz, do montante de objetos que resulta de seu desgaste em múltiplos sentidos – a essência do modo de produção capitalista analisado por Marx é definida pela centralidade da relação alienada do trabalhador com seu objeto de trabalho, em que o trabalhador não se vê expresso no objeto, mas ele próprio objetificado ao ser reduzido à condição de mero sujeito físico reprodutor. O seu objeto não é seu, mas algo alheio, pois se trata do produto de sua objetificação. Junta-se a isso o fato de que o próprio modo de produção é externo ao trabalhador, na medida em que faz deste uma força condicionada e infeliz servindo à eficácia acumulativa e maquínica<sup>2</sup>. A partir disso, Marx

---

<sup>2</sup> Cf. *Tempos Modernos* (1936), para brilhante retratação da miséria física e psíquica do operariado perpetrada pelas formas fabris.

afirma que o trabalhador só pode se sentir junto a si quando fora do trabalho, mas se vê fora de si quando no trabalho (MARX, 2004, p. 83). É interessante observar a ambiguidade presente no fato de que o homem parece se animalizar como forma de preservar, dessa objetificação, ainda algo de seu meio – e assim faz de seu conforto, enquanto trabalhador em condição miserável, aquilo que é parte de sua condição de animal: comer, procriar, dormir... O que, no entanto, indica apenas que o trabalhador se prende em um processo retroativo de redução ao imediato físico: seu comer é utilitário, seu procriar é castrativo e seu dormir é desespero<sup>3</sup>.

Conquanto tanto o homem quanto o animal se relacionem com a natureza inorgânica, o primeiro é um ser genérico, e o segundo, um ser específico. Uma vida de gênero (*Gattungsleben*) se define pela capacidade de possuir uma consciência universalizante da natureza inorgânica, fazendo com que a consciência do sujeito possa estabelecer domínio sobre a dinâmica do externo sensível – o homem adquire consciência por sua relação com os *meios de vida* da natureza e passa a estabelecer a capacidade de engendrar a apreensão de uma ciência das leis físicas e do belo da natureza como universais.

Ao mesmo tempo, porém, que essa vida espiritual faz parte do ser de gênero, a universalidade do homem não deve ser entendida apenas como um domínio da consciência, mas também com a vida corpórea, pois o gênero, sendo genérico, só pode se expressar como alguma espécie não restrita, mas de modo múltiplo e livre. Assim, a natureza é uma extensão corpórea do homem, que a toma como sua espécie e por isso é capaz de alcançar finalidades verdadeiras em sua atividade. A condição do homem é ser mental e corporalmente interconectado com a natureza, e assim ser também não proprietário dela, mas aquele que a exprime na sua própria expressão, uma vez que as finalidades da atividade humana se dão no interior das condições materiais inorgânicas (MARX, 2004, p. 84), e assim são também expressões da própria natureza através do homem. O objeto encontrado em sua forma mesma, e não enquanto objeto para o outro, permite que se o apreenda não enquanto coisa a se apropriar – proclamar e predicar – mas enquanto sua essência. Esse é o processo emancipatório que livra o homem da alienação. O que no sujeito não se reduz a ser para o outro é aquilo que nele não se põe sob espécie alguma.

---

3 Se poderíamos considerar que Marx analisa de uma perspectiva otimista – levando em conta o modo como a Teoria Crítica diagnosticou o advento da mídia no século XX – a capacidade, isto é, a incapacidade de os modos de produção alcançarem a vida privada, vemos que é só porque ela sequer existe para os despossuídos do século XIX.



A vida genérica é a consciência da atividade vital como um distanciamento da vida física, um ter a vida como objeto que permite a ação livre não imediata dos animais. E é isso que fundamenta a capacidade de produção do belo, pois o homem como gênero é capaz de se ater livre e universalmente à natureza inorgânica, e fazer da expressão possível dela uma expressão também sua, como espécie do gênero: extrair o belo da natureza para expressar uma condição de sua consciência é uma relação entre-expressiva homem-natureza.

## II. Diálogos

### II.1. *Subjetivo universal*

A partir das definições propostas, pode-se falar, tanto em Marx quanto em Kant, da noção de um universal subjetivo do belo, embora por distintos modos. O universal subjetivo de Kant se dá por um princípio de adesão (KANT, 2016, p. 110) à noção de que um objeto belo não pode possuir finalidade conceitual ou moral, assim como não pode ser baseado apenas no sentidos, mas que de qualquer modo é sempre realizado por uma experiência autônoma do próprio juízo no qual a forma é mera aparência, uma projeção incitadora do que realmente é a experiência do belo puro: o ânimo livre-jogante. Interpretamos então que a percepção reflexiva da autonomia da faculdade é uma experiência universal que ao mesmo tempo permanece no campo subjetivo da relação não determinante do juízo com a mera forma.

As finalidades conceitual e moral retiram o objeto da imaginação e do campo meramente formal e de incitação para juízo, de modo a torná-lo um conceito do entendimento, de um lado, e um direcionamento da vontade para o bem, de outro. Assim considerada, essa questão põe Kant em posição crítica à arte clássica – àquela parte do cânone ocidental fundado na ideia de que a perfeição e o bem seriam analogias de belo, quando é necessário distinguir que o perfeito é da ordem da multiplicidade do conceito que se integra, e portanto é lógico, e que o bom é da ordem da vontade racionalmente determinada, e portanto é prático. Ambos são interesses (KANT, 2016, p. 103). Para Kant, a estética surge por uma necessidade de apreender uma dimensão da natureza que não se submete ao método simplesmente lógico, a partir do qual se considera a legislação mecânica da natureza. A dimensão do belo surge, por sua vez, como aquilo que é capaz de incitar as faculdades da imaginação a um jogo harmônico através do qual elas possam se dispor a uma apresentação desse

objeto como aquilo que as põe em conformidade a fins, mas sem a necessidade de se determinar. É esse excitação que deve ser aderido como o princípio universal que determina a beleza de um objeto representado (KANT, 2016, p. 107-108).

Em Marx, o universal parte do gênero enquanto detentor de um corpo estendido por toda a natureza e pela reflexão que analisa e seleciona desejos, que faz com que sua consciência seja produzida entre-expressivamente. Isto é, a natureza é fornecedora dos *meios de vida* do homem, e por isso é de certo modo a condição de sua expressão, e o homem, sendo genérico, apropria-se dessas condições para exprimir sua própria consciência dentro das possibilidades – e se considerarmos assim, o homem é capaz de conhecer a finalidade inerente do objeto inorgânico ao produzi-lo livremente. O que fundamenta o universal subjetivo em Marx é, portanto, a concepção de que o objeto produzido livremente tem uma finalidade revelada à consciência dentro dessa relação entre-expressiva, e assim a arte é uma expressão subjetiva que é universal por ter uma finalidade determinada ou revelada pela consciência.

Com efeito, embora o jovem Marx não pareça estar preocupado com o problema da recepção estética tal como Kant está, a condição para o aparecimento do belo em ambos leva em conta uma dimensão da natureza que é condição para as formas belas naturais, bem como para uma finalidade que deve ser universalizada sem abrir mão de seu caráter subjetivo, conquanto se deva enfatizar que a finalidade em Kant é a conformidade a fins, a disposição à finalidade, e não uma em si.

Uma passagem da terceira crítica, em um parágrafo especialmente voltado à noção de ideal de belo, faz-se peça-chave para a compreensão da proximidade de pensamento sobre esse objeto entre os autores, que também fundamenta a perspectiva de que, ao menos na juventude, Marx desenvolveu parcialmente o que poderia ser considerado um pensamento autêntico no campo da estética, sendo ainda, ao menos neste campo, legatário de um idealismo que certamente perpassa tendências kantianas:

Um ideal de flores belas, de um mobiliário belo, de um belo panorama não pode ser pensado. Mas tampouco se pode representar o ideal de uma beleza aderente a fins determinados, por exemplo, de uma bela residência, de uma bela árvore, de um belo jardim etc.; presumivelmente porque os fins não são suficientemente determinados e fixados pelo seu conceito, conseqüentemente a conformidade a fins é quase tão livre como na beleza *vaga*. Somente aquilo que tem o fim de sua existência em si próprio – o *homem*, que pode determinar ele próprio seus fins pela razão –, ou onde necessita torná-los da percepção externa, todavia, pode

compará-los aos fins essenciais e universais e pode então ajuizar também esteticamente a concordância com esses fins; este *homem* é, pois, capaz de um ideal da *beleza*, assim como a humanidade em sua pessoa, enquanto inteligência, é, entre todos os objetos do mundo, a única capaz do ideal da *perfeição* (KANT, 2016, p. 129, grifos do autor).

## II.II. *Produção e recepção interessadas e desinteressadas*

A produção do belo em Kant e em Marx tem como condição primeira o livre agir. No primeiro, a liberdade se dá na reflexão da faculdade do juízo, na percepção da autonomia e no livre exercício das faculdades que produz um sentimento de agradável e que não tem em si seriedade nem finalidade alguma, mas antes leveza e relaxamento através da apresentação que as excita sem se determinar. No segundo, a liberdade é a consciência da ação produtiva, de modo que poderíamos considerar que é a perspectiva do sujeito sobre sua atividade vital que produz nele a satisfação e o tira da forma de produção alienada, enquanto coisa física numa relação mecânica com outras coisas físicas. Existe uma prerrogativa da percepção de autonomia do sujeito em ambos os filósofos, neste aspecto. E para além disso, esses exercícios da liberdade são desinteressados – em suas próprias definições do que é interesse.

Para Kant, o interesse é determinado ou pelas finalidades do conceito (lógica e prática) ou pelas do aprazimento subjetivo particular (necessidade e desejo a serem saciados), e portanto o belo, embora gere o sentimento de prazer (*Lust*), não o faz de modo particular, mas universal, e no aspecto lógico é apenas aparente, estando somente em prontidão de determinar. Para Marx, a liberdade do ser genérico na produção se dá pela noção de que o homem é um ser com consciência, e que portanto não cria apenas por necessidades físicas imediatas, como os animais, mas de modo universal. O homem possui vontades que podem desertar da ideia, de maneira a cancelar o que está em potência de acontecer. Sua necessidade vital pode ser preterida em relação a outros fins que não dizem respeito à sua adequação potencial. O homem conhece a contingência e a possibilidade; o animal, a necessidade e o necessário. O homem sempre lida com uma relação de possíveis que excede a sua realização efetiva – é no excesso de possibilidades que surge como reproduzidor de toda a natureza, e não apenas de si, de suas adequações e necessidades. O interesse aqui é essa demanda física para a qual o belo seria irrelevante diante da eficiência de um abrigo ou da alimentação ou mesmo da procriação, e que o homem supera por não ser uma espécie, mas ter uma vida de gênero que o torna capaz de se

relacionar com a natureza de modo universal-espiritual ao invés de somente imediato-corpóreo.

Todavia, enquanto em Kant o belo puro é apenas um jogo das faculdades excitadas por uma mera forma, em Marx parece haver também a necessidade de uma expressão, de uma aplicação da atividade vital na produção de uma finalidade possível à matéria inorgânica coadunada à consciência. Nesse sentido, poderíamos estabelecer uma *primeira* interpretação, na qual a condição expressiva da beleza em Marx cria possibilidades inúmeras de expressão que podem perpassar finalidades diversas, e que necessariamente estão tensionadas pelas questões históricas, sociais e morais que produzem a dinâmica dos possíveis da apropriação. Essa perspectiva parece ser relativamente problemática de examinar, pois implica a noção de que essa consciência “romântica” de Marx pode ser limitada pela noção de que está em uma relação interdependente com a natureza inorgânica, mesmo que a consideremos, tal como fazemos aqui, de um ponto de vista mais abstrato – ora, isso a torna historicamente determinada em suas possibilidades de expressão da consciência e de expressão da matéria inorgânica. A recepção de uma produção artística bela em Marx, diferentemente do lúdico kantiano, não pode se esquivar de uma finalidade historicamente crítica de seus próprios limites, considerando um campo prático de produção da arte em que o ser do gênero é de certo modo parcial e está imbricado nos modos de produção em todos os tempos da história humana até aqui. Ao mesmo tempo, uma crítica inversamente proporcional poderia ser feita a Kant, na medida em que interpreta que sua obra se atém tão somente ao belo, e a arte ganha papel oblíquo na terceira crítica, o que faz de sua filosofia estética algo de propedeuticamente submetido, para que pudesse haver uma aplicação prática, a desenvolvimentos posteriores – os quais têm seu primeiro momento frequentemente identificado em Friedrich Schiller.

Portanto, deve-se considerar que ambos mantêm o princípio de desinteresse como essencial para a *produção* do belo, mas quando se trata da *recepção*, apenas Kant o preserva – tanto pelo que foi dito no parágrafo anterior, acerca do alcance de sua teoria, quanto mais propriamente pelo fato de que produção e recepção se confundem, ou sequer se distinguem, na representação estética do belo puro (KANT, 2016, p. 125). Em Marx, no entanto, a recepção parece ser dupla, pois, considerando o passo à frente que demos para chegar em nossa análise da arte, é inerente a um interesse expressivo dos moldes kantianos, embora o desinteresse do livre esteja lá, na relação dos fatores históricos e inorgânicos. Considerando a noção de beleza segundo leis, porém, poderíamos deduzir que para Marx existem objetos belos na natureza, os quais o homem universaliza e que não necessariamente dependem da expressão do

sujeito. O que parece comprovar isso é o modo como Kant vê a forma bela natural. Ao considerar apenas o objeto belo, que poderia não ter necessidade expressiva subjetiva, mas apenas ser produzido segundo as leis da beleza postas na natureza, deduziríamos que o belo não teria uma finalidade lógica, mas universalmente aprazível por ter sua finalidade determinada ou revelada na relação consciência-natureza, levando em conta que uma se expressa através da outra (MARX, 2004, p. 85).

Mas há outra interpretação possível da capacidade de engendramento da arte em Marx, mais favorável ao teor romântico de seu pensamento de juventude. Pois embora Marx se afaste do Romantismo como pensamento político-social nostálgico, que almeja, ao menos de uma certa perspectiva mais superficial, um retorno – pois para o filósofo se trata de superar pela despossessão toda a estrutura do domínio privado dos meios de produção –, podemos concluir que a relação dos sujeitos com os objetos belos se caracteriza por uma internalização, em que o sujeito consigo mesmo se vê pelo objeto. E em âmbito social, abarca-se uma reflexibilidade do homem que vai além das condições histórico-sociais, ou materiais, expressando-se também como forma de ampliação do sujeito pelo reconhecimento do objeto como possibilidade do humano que ultrapassa a sua relação consigo mesmo.

Interessa considerar que a noção de gênero como uma relação metabólica com a natureza, na qual o indivíduo lida com sua própria expressão livre diante das possibilidades específicas do meio e da matéria inorgânica, e portanto precisa a todo momento se relacionar com o externo e ele mesmo ser também aquilo que exprime a natureza, como parte dela, pode fornecer as bases para uma aproximação da noção de gênio. Não à toa, gênero, gênio, gênese, gene e geração partilham um evidente parentesco etimológico concernente às noções do produzir, engendrar.

Em uma abordagem mais geral, o gênio como expressivo da arte surge como contraposição ao ideal técnico-comunicativo do Classicismo, marcando-se pela singularidade disruptiva, e não pela adequação – tanto às leis e formas quanto a si mesmo enquanto indivíduo. Agamben (2007, p. 16), ao tratar dessa noção, formula que aquilo que fundamenta a condição do gênio não é apenas um elemento singular de sua individualidade, mas antes uma impessoalidade, com a qual ele tem que lidar como aquilo que o excede e o disfuncionaliza enquanto indivíduo presente.

Compreender a concepção de homem implícita em Genius equivale a compreender que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que, desde o nascimento até à morte, ele convive com um elemento impessoal e pré-

-individual. O homem é, pois, um único ser com duas fases, que deriva da complicada dialética entre uma parte (ainda) não identificada e vivida, e uma parte já marcada pela sorte e pela experiência individual (AGAMBEN, 2007, p. 16).

O gênio é também aquilo que vem antes do indivíduo, que o *gera*, e neste sentido o gênio é, como expressão, análogo do gênero em Marx, como aquilo que se expressa apenas segundo as condições entre-expressivas da natureza, ou seja, que também se expressa no indivíduo e que o gera. Com efeito, o gênero e o gênio não devem ser considerados como elementos historicamente integrados – no sentido de uma limitação das possibilidades de expressão na natureza por uma determinação constituída pela dominação material de uma casta – mas antes como aqueles aspectos capazes de disfuncionalizar os meios adequativos postulados e romper, pela expressão, com as possibilidades viáveis em prol de uma relação indeterminada, pois não se trata de expressar o indivíduo, e sim do que se produz de sua fricção com aquilo que lhe é pessoal, que o nega e que lhe tira da posição de núcleo para passar à própria forma e ao espectador, como uma passagem ao objeto que, de uma maneira ou de outra, é a própria natureza, que é meio para todos os seres de gênero conhecerem, perceberem e se expressarem e por isso se realiza como dimensão supraindividual que dirige o gênio e o ser do gênero à finalidade do objeto.

É aqui que se rompe o que no sujeito poderia ser apenas a expressão de uma concepção artística submissa ao *ethos* dos que dominam os meios de produção, podendo ser mesmo fonte de horror para esses<sup>4</sup>. Passa-se da órbita autor-obra da estaticidade do ideal para a relação de abertura ao fascínio e desestabilização, em que o gênio produtor se faz distante e o receptor passa a ser o centro de gravidade (LYOTARD, 1997, p. 101). O sublime kantiano, muito mais que o belo, se põe nesse lugar dialético daquilo que não se deixa integrar e permanece numa constante relação de curto-circuito entre indivíduo e natureza. Para Kant, o conceito de sublime se dá como aquilo que estabelece, por um lado, uma relação de potência da natureza contra nossas potências físicas de subsistência e potências racionais de resistência (sublime dinâmico) e, por outro, como a desmedida absoluta da natureza enquanto ideia negadora da atividade representativa, uma vez que produz disfunciona-

---

4 Relação que é problemática estética central e amplamente abordada nos séculos XVIII e XIX, de modo a ser arbitrariedade muito maior afirmar que o jovem Marx não dialoga com ela do que afirmar que, sim, enquanto aluno de Hegel e figura do século XIX, todo esse contexto tem uma base de correlação bastante sólida com seu pensamento, tal como agora analisamos.

lidades na faculdade figurativa do homem, que é a imaginação (sublime matemático). Mas o que aparece como verdadeiramente interessante na abordagem kantiana é que também na *Crítica da faculdade de julgar* observamos se realizar um giro copernicano,

[...] pois o autêntico sublime não pode estar contido em uma forma sensível, já que só diz respeito a ideias da razão – as quais, mesmo não sendo possível uma exposição que lhes fosse adequada, são, justamente por essa inadequação (que pode ser expressa sensivelmente), evocadas e reavivadas na mente (KANT, 2016, p. 142).

Ora, embora para Kant o conflito que produz o sublime se dê quase integralmente nas faculdades do sujeito, poderíamos considerar o problema da determinação histórica do indivíduo como aquilo que produziria esse conflito na perspectiva da teoria marxista, como a limitação pela qual a natureza o impulsionalizaria a outras condições expressivas indeterminadas e indefinidas diante dessa alienação, que exige uma quebra de sua individualidade – o que, de certo modo, é a própria condição de sua consciência enquanto ser desprovido de espécie; ser que universaliza e que se entre-exprime com a natureza. A vida de gênero exige uma relação metabólica supraindividual com o meio.

Diante disso, não é estranho que determinemos no próprio teor “romântico” do jovem Marx algo que tem sua raiz já no kantismo, e mesmo que se considere que a vida de gênero como entre-expressão da consciência do sujeito e da natureza marque uma proximidade grande com o que Kant vai considerar um artista de gênio: aquele que não exatamente é capaz de imitar a natureza, pois não se trata de uma beleza determinada, mas de imitar as finalidades da natureza, como aquilo que é próprio da faculdade do juízo. Isto é, é a dinâmica da finalidade que ativa o ânimo sem determiná-lo, pois toda observação universalista do juízo é mera projeção do sujeito sobre a natureza em busca de avançar o entendimento, sem necessariamente efetivar essa universalidade, pois é próprio do entendimento que a determinação se dê do universal ao particular, e não o contrário.

Daí porque existe uma certa conciliação entre entendimento e razão, na medida em que o juízo promove esse espelhamento de legalidades entre um e outra: o entendimento passa a agir *como se* houvesse finalidade na natureza, e a razão percebe nessa legalidade do entendimento a possibilidade de uma realização na natureza de uma vontade final, agindo *como se* pudesse determinar um fim moral último. Isso faz com que o gênio, para ser capaz de produzir obras que se mostrem propícias ao estado mental de belo como atividade finalística sem fim, precise ser dotado de um talento dado a ele

pela natureza — ele precisa intuir as regras de finalidade da natureza e aplicá-las à obra. Tanto mais bela ela será quanto mais capaz de intensificar o livre jogo do juízo de gosto. Enfim, com isso vemos que a entre-expressão da vida de gênero em sua produção livre das possibilidades do meio — que se tornam próprias a ele na medida em que o próprio indivíduo lhe é organicamente situado — aproxima-se não apenas da noção de gênio que se realiza sublimemente, mas também da que se realiza de modo belo. Não muda, porém, a perspectiva de que o gênio belo pode acabar por se enquadrar nas limitações e condicionantes históricos-materiais que o gênio sublime parece quebrar, embora não saibamos em que medida o gênio pode se historicizar numa visão tão formal quanto é a kantiana.

Por outro lado, outros muitos problemas surgem ao pensarmos na radicalização da autonomia do sujeito e da forma, propiciada pela tecnologia, em relação à natureza. Com os meios de produção em massa, também a arte não se alienaria do sujeito como um objeto que não lhe é próprio — ou mesmo que lhe é demasiado próprio para ter um teor universal? Quer-se dizer, as obras de arte que partem de uma certa produção entre-expressiva dependem da atualização das potências do meio a partir de uma percepção de finalidade do sujeito que é também uma percepção de finalidade da natureza, na medida em que se trata de um ser de gênero que se especifica ao produzir. Essa consciência, no entanto, parece só poder se dar na medida em que o indivíduo está organicamente situado na natureza e tem com ela uma relação sensorial ou, no caso kantiano, de um estado mental que harmoniza a obra e o sujeito.

Em que proporção os meios de produção, na medida em que são meios, ou seja, que passam a intermediar essa relação, não tornam menos potentes os estímulos artísticos? A tecnologia atualiza a potência alienadora do específico, na medida em que o fim da produção da obra passa a ser um largo consumo de um objeto, tirando a expressão artística do que seria seu campo de atuação mais efetivo. Esse campo se dá numa necessária interação entre a consciência do sujeito e da cultura na produção da obra, e isso fica claro quando pensamos, seguindo um exemplo de Marx, que a condição de possibilidade para a poesia épica de Homero era sua transmissão oral, pois era através dessa prática que os sujeitos se faziam transmissores de sua própria cultura, e portanto os meios de sua própria arte e religião.

Mesmo a noção de autor, isto é, a noção da poesia e da arte em geral como uma propriedade individual que deve ser assimetricamente produzida por um sujeito e consumida por outros, só pode surgir com a imprensa, isto é, com a perda dessa relação sem mediações, em que o poeta encarna a Musa e tem sua autoridade como uma atribuição não exatamente sua, mas de um âm-



bito supraindividual<sup>5</sup>. A autoria, portanto, na medida em que é determinada materialmente, aliena a arte como expressão cultural orgânica de um povo, desprovida de uma apropriação individual propriamente dita. Isso respalda problematicamente também a concepção kantiana de uma arte bela, na medida em que surgem expressões artísticas abstratas, e o artista de gênio passa a ser não um sujeito provido de um certo talento que deve ser submetido a um trabalho em prol da aparência de finalidades, mas alguém capaz de inovar conceitualmente, radicalizando a autonomia formal da arte para fora mesmo dessa peculiar mimese das finalidades, e não das imagens naturais.

Passando aos seus próprios conceitos e à expressão de uma internalidade formal e psicológica que não encontra meios de adesão, os ruídos passam a ser grandes demais para que a arte se fie em um paradigma teleológico, pois a natureza tal como Kant a concebe não leva em conta o abstrato das expressões psicológicas ou das ideias formais. Na medida em que a arte bela é constituída como um estímulo de belo que reflete uma certa organização natural fundada numa perspectiva teleológica, e assim ativa no sujeito as faculdades que tentariam dar conta dessa organização e que se percebem, no processo, autônomas e livre-jogantes, a quebra do paradigma teleológico significa a quebra do próprio paradigma de belo. E isso se mostrou manifestamente verdadeiro através das vanguardas artísticas do século XX.

### III. Considerações gerais

Ao contrário do que inicialmente deduzimos, mesmo Marx em juventude não se limita a uma apropriação que se diria literal das noções estéticas idealistas. Pois embora tenhamos identificado muitas proximidades e literalidades entre o pensamento do autor e o de Kant nesse campo, a todo momento a noção material se pronuncia, englobando a teoria sócio-histórica como orbitante da noção de ser de gênero, e portanto condicionando-o a uma perspectiva não tão formal do sujeito quanto é aquela posta em Kant.

O universal subjetivo está presente em ambos, mas em Marx ele se dá por uma certa noção de flexibilidade universal de características providas pelo

---

5 Horácio é bem claro a respeito disso, quando diz, em sua *Carta aos Pisões*: "Tampouco se deve começar como certo autor cíclico outro: 'Cantarei a sorte de Príamo e a guerra ilustre...' Que matéria nos dará este prometedor, digna de tamanha boca aberta? Vai parir a montanha, nascerá um ridículo camundongo. Bem mais acertado andou este outro, que nada planeja de modo inepto: 'Fala-me, Musa, do herói que, após a tomada de Tróia, viu os costumes e cidades de muitos homens!'" (HORÁCIO, 2016, p. 59).

meio, o que possibilita à expressão artística um caráter acessível não determinado enquanto *sublime*, assim como também possibilita a ideia de belo similar ao belo natural kantiano, que é simplesmente universalizado como uma parte da natureza que não se submete à lógica, mas se expressa esteticamente. Assim, a liberdade na produção e recepção se mantém em ambos os autores, pois se trata de afirmar na produção, em Marx, uma potencialidade do sujeito enquanto ser de gênero, ou seja, sua liberdade coadunada à sua capacidade de universalização da natureza. Em Kant, em se tratando da estética, a liberdade se dá não no âmbito prático, mas na relação livre. Todavia, como dito, é também possível uma leitura de proximidade entre o sublime kantiano e uma noção de expressão artística do gênero entendido como gênio, pois se trata de compreender que a expressão do ser do gênero nunca está totalmente determinada por suas condições histórico-sociais, mas visa sempre a afirmação de sua liberdade enquanto aquilo que não se determina, que não é um indivíduo hermético, mas antes um ser supraindividual.

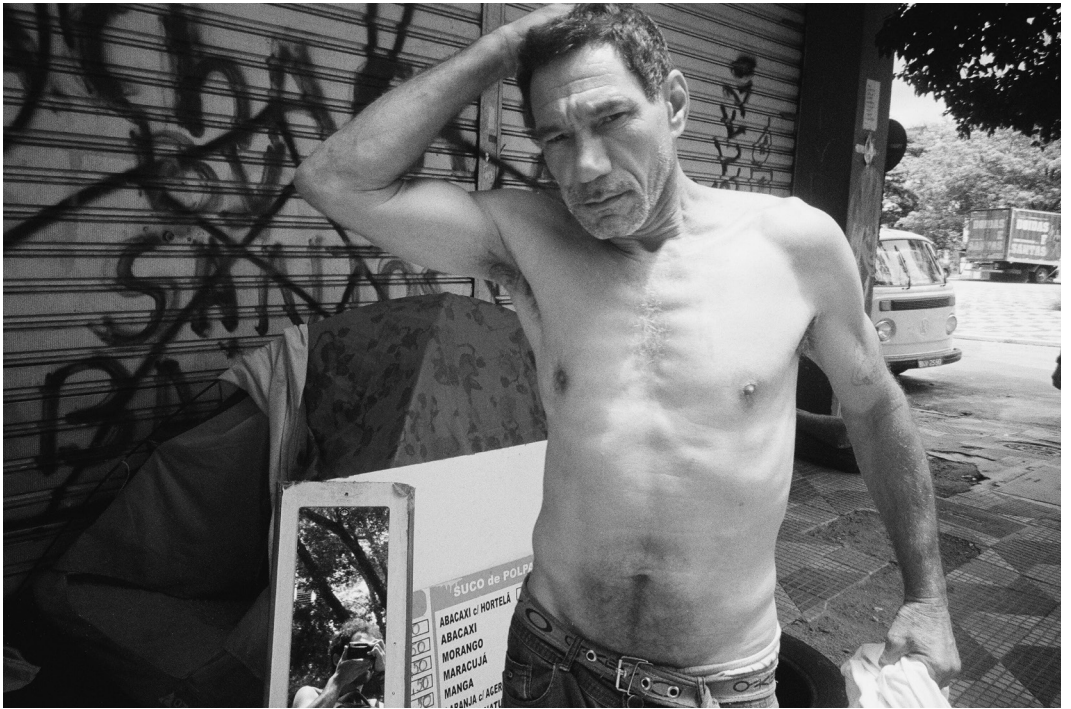
Este foi um trabalho de delineamentos mais do que de aproximações, mas sobretudo de delineamentos sutis, que amiúde deram margem não só a uma, mas várias interpretações ainda neste escrito. Cruzando medidas, buscou-se um mapeamento possível dessa relação pelas próprias potencialidades de desenvolvimento dos textos-fonte, e embora isso tenha nos tirado uma leitura englobadora e autêntica, pôde responder às questões iniciais pelo diálogo franco e claro entre os autores.

## Referências

- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- HORÁCIO. Arte poética: Epistula ad Pisones. In: ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 2016. p. 59.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. São Paulo: Vozes, 2016.
- LYOTARD, J.-F. *O inumano*. Lisboa: Estampa, 1997.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.



Rodney Ferreira é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo.  
rodneydesu@gmail.com



# Texto literário, crítica e fotografia





# Quando a chuva ameaça se precipitar

*Beatriz Helena Silva*

— Eu espero que o céu não desabe sobre nós.

Ela franziu as sobrancelhas, uma ruga surgiu entre elas, e a face que estava voltada para a janela, em um leve movimento, virou-se em minha direção e sorriu, como se aquela preocupação fosse ao mesmo tempo injustificada e divertida.

Naquele momento eu a emoldurei, como se ela se resumisse àquele sorriso. Que tolice a minha! Ninguém é só sorrisos, ninguém passa ileso, adverti-me.

Mas lá estava eu, olhando aquela estranha que já havia mudado de estação e se encontrava em outro tempo, observando o mundo tedioso que corria pela estrada. Eu me paralisei e a imaginei como um quadro mais uma vez. Se ela respirasse, eu respiraria com a mesma vivacidade. Isso tende a acontecer com frequência, por mais difícil que possa parecer, encontrar um momento perfeito diante de um desconhecido. Encontrar um desconhecido interessante é encontrar um caminho de possibilidades, todas elas distantes do nosso universo conhecido, diário e repetitivo.

Como sempre, guardei isso comigo e voltei meu rosto para um livro qualquer. Na minha bolsa estavam vários livros, daqueles que a gente compra e nunca lê. Eu os deixo para as viagens; muitas vezes eu os começo e não os termino, passo para outros ou perco o interesse.

As palavras que descreviam uma paisagem com pinheiros e um céu nublado, o decorrer daquela narrativa, carregaram e gravaram o rosto e a expressão daquela estranha, na qual eu pensei enquanto resignificava aquele conteúdo. Eu havia composto uma memória que poderia acessar, quem sabe em outras viagens ou em dias apáticos de grandes emoções.

Ela se mexeu e pareceu momentaneamente desconfortável, então procurou algo em sua bolsa, seus fones de ouvidos, eu pude ver. Os olhos se fechavam com calma... Ela parecia apreciar a música como quem consegue controlar uma tempestade desfrutando do que virá, aquela espécie de tranquilidade de quem conhece algum porto seguro e acredita que "o exterior" não o irá perturbar no curso da viagem.

Algumas pessoas são tão vivas, apenas sendo... Elas me dão inveja. Eu sinto que me afogo em tentativas e gestos apenas para aparentar ser, por isso me soa tão provocativo alguém que não parece premeditar o momento.

Uma viagem de cinco horas pode ser desconfortável; eu acredito que elas o são quando estamos com pessoas conhecidas, mas sem intimidade: viagem corre enquanto o assunto morre. Por alguma razão não mencionada, alguns pensam que o silêncio é um senhor que precisa ser saciado, em algumas ocasiões com palavras, em outras com constrangimento. Optei por lhe fazer companhia com esses pensamentos.

Hoje de manhã o dia estava claro, o que não significava muito, pois o tempo tem a capacidade de mudar. De vez em quando eu agradeço imensamente por isso. Hoje também ventava, o suficiente para que eu sentisse frio. O tempo iria virar de vez...

— Talvez o céu desabe sobre nós...

Eu falei o pensamento em voz alta, com os olhos nas linhas do livro, sem percebê-las. A garota semicerrou os olhos e me olhou de canto.

— Não tenha medo da chuva.

Algo saiu assim da minha boca: — Ân, não tenho.

— Ótimo. Eu sempre temi raios, mas gosto de relâmpagos.

Ela se incluiu na frase. Estávamos no mesmo momento mais uma vez.

— Como você me ouviu? — Apontei para os fones.

Ela os olhou e sorriu.

— Tenho superpoderes.

Isso seria uma pausa fatal, então eu sorri. Eu sorri. Para uma estranha. Eu... sorri.

Não me entendam mal, eu sorrio. Sei fazer isso até de forma bonita e agradável. No entanto, esse não era um dia para sorrisos, não parecia ser "o adequado" quando eu acordei.

— Meus poderes incluem abaixar o volume e ficar atenta aos barulhos ao redor. Nunca se sabe.

— Ah, poderes úteis.

Ela sorriu com o canto dos lábios, dessa vez com menos entusiasmo. Seus dedos dedilhavam algo no apoio do assento. Ela estava mais completa assim, não era só aquele momento passado.

— O cansaço bateu?

— É, mas agora falta pouco para acabar.

Não faltava realmente. A viagem tinha mais uma hora, isso era quase certo, mas o dia e a noite ainda esperavam por mim. Eu precisava finalizar tantas questões, era algo que o tempo não faria a tempo por mim. Talvez eu corresse o mundo em um dia se me permitissem, porém tudo precisava ser controlado.

Não achei conveniente abrir essa porta para uma estranha, ela nem ao menos pediu por isso.

— Quando eu chegar, irei para casa.

Ela sustentou um sorriso, dessa vez eu deixei que sua expressão fosse apenas o que era, uma manifestação de simpatia.

— Você mora aqui há muito tempo?

O interesse era real, porém vago.

— Não. Eu acho que aqui é mais um novo lar.

— Mudanças são boas.

— Nem todas.

Afiada. Eu deveria parar por aqui. Aqui está a questão: podemos simplesmente pegar a outra mão, às vezes é a única saída, ou a melhor opção; no entanto, podemos escolher nos preencher das pessoas por bem mais que um momento, o quanto elas nos permitirem.

— Certamente. Mas quem pode controlar todas elas, não é? — Eu ri. Eu ri para ela.

Ela me olhou. Olhos pretos. Olhos pretos em olhos castanhos. E por aquele céu que iria despencar, eu a prendi no meu momento, tão rápido que para um terceiro, ou para ela mesma, isso seria banal. Então, ela riu e virou o rosto para a janela.

Entrávamos na cidade.

Construções do início do século XX, algumas fechadas, outras abertas, como lojas de móveis e artigos como uniformes, um ou dois hotéis pequenos e alguns bares... Eu estava em casa e estava perdida naquela familiaridade redescoberta.

— Ah... mais um estacionamento na cidade. Menos casas. — É assim que conversas se desenvolvem? Saem do tempo para as habitações?

— Você já conhece a cidade?



— Sim, é uma viagem de boas-vindas e boa-volta.

— Parece promissor.

— E você?

Eu poderia responder “questões” com um ar misterioso, no entanto...

— Mais uma estadia temporária.

— Sua casa não está aqui?

Penteei o cabelo com as mãos. Eu deveria ficar nervosa?

— Não de verdade. — Eu sorri. Hoje isso saiu com mais frequência do que eu imaginara.

— Hum, é bom fazer viagens. Mas, para cá não imagino muito o que se tenha para fazer...

— É, não são férias.

O ônibus estacionou. Uma parte de mim ficou satisfeita; a outra não sabia se queria seguir dali.

— Prazer, meu nome é Lena.

Ela acenou, sem estender a mão.

— O meu é Brenda.

Agora Lena pegava aquela outra rota: ela se desaproximava de uma estranha e aquele vazio entre os estranhos que rodam o mundo se desestreitava. Ela pegou sua mochila e assim como eu se levantou. Caminhamos atrás dos outros passageiros, cada um seguindo algum propósito. Então, caladas, cumprimos aquele ritual de se desapegar das possibilidades e entrar no plano traçado, das questões individuais, dos vícios e das experiências que se fincam em nós e nos transformam.

Eu não amei Lena. Eu não a conheci. Eu a vislumbrei e ela era incrível.

Minutos depois, andando até o terminal de ônibus, o céu despencou sobre a minha cabeça. Olhei para trás: ela abria um guarda-chuva, observava os relâmpagos à espera de algo.



Beatriz Helena Silva é graduada em História pela Universidade de São Paulo.

bea.helena20@gmail.com

# A ilusão do tempo em *La Jetée*, de Chris Marker

Felipe Arrojo Poroger

## Resumo

A partir das reflexões de Friedrich Nietzsche em *O eterno retorno* e Jorge Luís Borges em *Nova refutação do tempo*, propõe-se tecer uma leitura crítica do filme *La Jetée*, de Chris Marker, a fim de examinar como a sua dimensão temporal dialoga com o ideário dos dois autores citados. Mais do que posicionar a obra como devedora de certa linhagem teórica – embora isso seja inevitável –, objetiva-se encontrar os pontos de convergência e choque com as propostas nietzschianas e borgianas. Para tal, optou-se por segmentar o texto em três momentos: I) breve apresentação do conceito de *eterno retorno*, sua formulação e dimensão doutrinária, II) exposição do tema para Borges, a crítica aos mandamentos nietzschianos e abandono da concepção do tempo como instância dotada de sentido, III) reflexão sobre a estrutura temporal de *La Jetée*, a partir dos conceitos discutidos.

**Palavras-chave:** Borges – Nietzsche – Literatura – Cinema – *La Jetée*.

A cartela inicial de *La Jetée* (1962), de Chris Marker, apresenta a obra como sendo “a história de um homem marcado por uma imagem de infância”, dia no qual presenciou um assassinato no terminal do aeroporto de Paris enquanto concentrava-se em guardar na sua memória a imagem de uma linda jovem ali presente. Anos depois, eclode a Terceira Guerra Mundial e, sendo um dos poucos sobreviventes de uma explosão nuclear, o sujeito torna-se co-abaia de um experimento no qual, estimulado por eletrochoques, é lançado a alguns momentos de seu passado e apresentado a outros de seu futuro.

A breve descrição da obra em questão já aponta, de imediato, para uma reflexão sobre o tempo: o entrelaçamento entre passado, presente e futuro – e o sugerido entrelaçamento entre eles – assume importância primordial no filme. Introduzir, aqui, conceitos-chave de obras de Friedrich Nietzsche e Jorge Luís Borges é recuperar entendimentos distintos quanto a estruturas de temporalidade, de modo a sugerir como Marker insere-se nesse campo de estudo, apropriando-se destes legados filosóficos para, a partir deles, realizar contribuição singular em formato audiovisual.

## I

Logo nas primeiras linhas de *O eterno retorno*, Nietzsche (1978) vale-se de uma equação de dois termos para formular a sua teoria: força e tempo. Embora a definição de força seja controversa e complexa – sendo necessária outra dissertação somente para melhor pensá-la –, cabe aqui entendê-la como sendo a responsável pela criação de todas as situações e combinações passíveis de ocorrência em uma dimensão espaço-temporal. Ainda que a quantidade de tais eventos seja “descomunalmente grande e praticamente *imensurável*” (NIETZSCHE, 1978, p. 385), não se pode, no entanto, segundo o autor, afirmar que seja infinita. O mesmo, no entanto, não ocorre com o tempo; este, sim, seria infinito; nele, “a força seria eternamente igual e eternamente ativa” (NIETZSCHE, 1978, p. 439).

Se o mecanismo criador dos desenvolvimentos possíveis (a força) é limitado – ainda que eternamente atuante – e o meio no qual atua (o tempo) é infinito, conclui-se que, em dado momento, haverá repetições.

[...] até esse instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes (NIETZSCHE, 1978, p. 385).

Opondo-se, portanto, a uma concepção linear de tempo – muitas vezes vinculada ao discurso progressista e às esperanças na modernidade, tão caros ao contexto em que escrevia –, Nietzsche não apenas afirma uma cronologia na qual os eventos se alternam (e se repetem) em ciclos, como também a defende como doutrina: “viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez é a tarefa – pois assim será em todo caso! [...] Gerações inteiras têm de edificar nele [no ensinamento] e nele tornar-se fecundas!” (NIETZSCHE, 1978, p. 389).

Para o conceito de *eterno retorno* nietzschiano, estruturado a partir da equação força e tempo, “tudo é eterno, nada veio a ser: se houve um caos das forças, também o caos era eterno e retorna em cada anel. O *curso circular* não é nada que *veio a ser*, é uma lei originária [...]. Todo o vir-a-ser está no interior do curso circular e da quantidade da força” (NIETZSCHE, 1978, p. 441).

Ainda que Nietzsche tenha proposto, assim, uma concepção temporal distinta daquela comumente aceita à sua época, o modelo circular por ele sugerido – cujos princípios básicos já podiam ser encontrados na filosofia pitagórica, por exemplo – não tinha por intenção romper com a noção de que o tempo – seja em sua linearidade ou circularidade – obedeceria a algum sentido. O mesmo, no entanto, não pode ser dito de Jorge Luís Borges (2013b) e *Nova refutação do tempo*. Na crítica às teorias do filósofo alemão e na proposição de uma teoria que, como bem sugere o título da obra estudada, refuta o conceito de tempo, o ideário borgiano fornecerá instrumentos para melhor compreender o que está em jogo em *La Jetée*.

## II

A Nietzsche e seu *eterno retorno*, não raro Borges refere-se em tom de zombaria. Em *A doutrina dos ciclos*, inserido na *História da eternidade*, o autor argentino, além de discutir a pretensa originalidade da doutrina nietzschiana – “su *más reciente inventor* llama del eterno retorno” (BORGES, 2009a, p. 385) –, evoca Georg Cantor e Fritz Mautner para descartá-la.

Dialogando com Georg Cantor, Borges recupera a demonstração matemática que prevê – ao contrário do que insistia Nietzsche – a existência de uma quantidade *infinita* de combinações possíveis: “Si el universo consta de un número infinito de términos, es rigurosamente capaz de un número infinito de combinaciones” (BORGES, 2009a, p. 386).

O filósofo argentino, na sequência, evocando Mautner, argumenta que pressupor a validade do *eterno retorno* implica imaginar que a sequência circular pode ser interrompida por algo novo. Afinal, se a tarefa nietzschiana consiste

em “viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez” (NIETZSCHE, 1978, p. 389) – e todo querer/desejar pressupõe escolha –, logo a objeção maunteriana se explica: “atribuir la menor influencia moral, vale decir práctica, a la tesis del eterno retorno equivale a imaginar que algo puede acontecer de otro modo” (BORGES, 2009a, p. 389). Como conciliar, então, a (suposta) novidade do *eterno retorno* com a estrutura circular e repetitiva do tempo? A aceitação da tese de Nietzsche seria, portanto, a sua falência.

Distanciando-se da concepção nietzschiana, Borges apropria-se do idealismo de Berkeley – radicalizado por David Hume –, para o qual não seria possível comprovar a existência de um objeto fora de uma mente que o perceba (nem garantir que exista um *eu* fora dessa mente). Vale-se, também, do princípio dos indiscerníveis de Leibniz (se *x* e *y* têm as mesmas propriedades, eles seriam idênticos) para, assim, pensar e formular uma outra concepção temporal.

Negando-se o espírito e a matéria, que são continuidades, negando-se também o espaço, não sei que direito temos a essa continuidade que é o tempo [...] Hume negou a existência de um espaço absoluto, em que cada coisa tem seu lugar; eu, a de um tempo único, em que se encadeiam todos os fatos (BORGES, 2013b, p. 203).

Diferentemente de Nietzsche, portanto, que afirma a circularidade – preservando, assim, certos fundamentos do tempo –, Borges nega tanto que se possa falar em sucessão de eventos quanto que exista coexistência e sincronismos possíveis entre dois tempos; o filósofo argentino sustenta o tempo autônomo de instantes absolutos. Se dois sujeitos, para além de sua localização temporal-geográfica, compartilhassem das mesmas impressões, eles seriam idênticos; “os leitores fervorosos que se entregam a uma linha de Shakespeare não são, literalmente, Shakespeare?” (BORGES, 2013b, p. 206).

### III

Assim o espectador é introduzido a *La Jetée*: em um mundo, uma época, no qual o espaço está em ruínas – levando os remanescentes a viver nos subterrâneos da cidade –, dominar os segredos do tempo torna-se a esperança primeira para o retorno à época anterior à destruição. Deste modo, a recuperação forçada de fragmentos de lembranças do protagonista, acontecimento dramático central na obra, recupera a velha máxima: lembrar é reviver, aqui em sentido literal – nesta equalização, a esperança de voltar às vésperas do desastre nuclear configura-se não apenas como lembrança, mas, sim, realidade.

Preocupação constante no imaginário de Borges, a indistinção entre memória e (a dita) realidade presente ganha no filme uma representação; em ambos, reconhece-se a soma da tradição empirista com o princípio dos indiscerníveis: os experimentos levados a cabo em *La Jetée* também partem do pressuposto de que a recuperação das lembranças pode reconstruir o presente.

Em certa etapa do processo, o protagonista, revendo o seu passado, constata: “ao décimo dia da experiência, começaram a surgir imagens, como confissões – um quarto *real*, crianças *reais*, pássaros *reais*, gatos *reais*”. Se, ao relembrar, o homem é tomado pelas mesmas sensações que o invadiram no momento em que as presenciou pela primeira vez, o que distingue os dois eventos? Defende-se a autonomização do instante vivido, para além da teia cronológica que os envolveria; as fronteiras entre passado e presente – se é que ainda se pode usar os termos em uma relação sucessória – são dissolvidas.

O caráter autônomo e absoluto do momento é ainda reforçado pelo fato de a moça com quem o protagonista interage nas lembranças não nutrir lembranças dele ou com ele projetar planos; o instante descola-se da cronologia e projeta-se em fragmentos independentes. Não à toa, Chris Marker vale-se quase somente de fotos para contar uma história inserida em um formato – o cinema – cuja própria etimologia sugere movimento; a estaticidade pictórica tensiona-se com a sucessão cinematográfica, sugerindo que a continuidade das imagens (e do tempo) não é imediata – um abismo as separa e as autonomiza.

Ao final do filme, o narrador anuncia o sucesso da experiência: os cientistas parecem ter encontrado meios de regenerar a sociedade destruída. O protagonista, percebendo-se em vias de ser executado por aqueles que o fizeram de cobaia, pede para regressar ao instante de sua infância em que estava no aeroporto parisiense. Consegue. Mas antes de ter a chance de se aproximar da mulher cujo rosto o sensibilizava naquela manhã, ele é morto por um dos cientistas. A morte que presenciara quando criança era, portanto, a sua própria.

Fazendo de seu final uma repetição do começo, o filme parece, à primeira vista, operar em uma dimensão cíclica. Ainda que tal formulação pudesse esboçar associação imediata com o *eterno retorno*, a circularidade não se constrói, nesse caso, nos moldes do conceito nietzschiano; ela indica, ao invés disso, o ciclo como uma das facetas possíveis – mas não única – de um tempo descontínuo, cujo sentido é impossível de prever.

A coexistência do protagonista em duas idades parece confirmar essa compreensão: não se trata da repetição de um mesmo momento, mas sim a confluência de dois tempos independentes. De algum modo, a criança e o

adulto, pessoas diferentes no início, tornam-se uma apenas no final, quando compartilham da mesma certeza: a de que são, ao mesmo tempo, testemunha e vítima do assassinato.

“A aterradora imensidão dos abismos do firmamento é uma ilusão, um reflexo exterior dos nossos abismos, percebidos ‘num espelho’” (BORGES, 2013a, p. 144). A citação extraída de *O Espelho dos Enigmas* confirma a importância da especularidade para o autor: pela confluência de sensações instantâneas, dois sujeitos podem tornar-se idênticos. Não à toa, no célebre *Os teólogos*, a história de Aureliano e Juan de Panonia assim chega ao seu final: “Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona” (BORGES, 2009b, p. 556).

O encerramento do filme de Chris Marker, com a afirmação de que “não se pode iludir o tempo”, aponta para a mesma direção: não cabe à humanidade tentar controlar a dimensão temporal, tampouco predicar a sua normatividade. Se a pretensão de iludir e manejar implicou, na narrativa, em aniquilação do sujeito, Marker parece querer nos dizer que aceitar a sua descontinuidade e autonomia torna-se meio único de sobrevivência. Como diria Léon Bloy, citado por Borges em *O Espelho dos Enigmas*, “é duvidoso que o mundo tenha um sentido [...]. Nenhum homem sabe quem é” (BORGES, 2013a, p. 146).

## Referências

- BORGES, J. L. La doctrina de los ciclos. In: \_\_\_\_\_. *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé, 2009a. (Obras completas, v. 1).
- \_\_\_\_\_. Los teólogos. In: \_\_\_\_\_. *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Emecé, 2009b. (Obras completas, v. 1).
- \_\_\_\_\_. *O Espelho dos Enigmas*. In: \_\_\_\_\_. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Nova refutação do tempo. In: \_\_\_\_\_. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.
- LA JETÉE. Direção: Chris Marker. Paris: Argos Films, 1962. Disponível em: <<https://bit.ly/2KCoFWS>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- NIETZSCHE, F. W. O eterno retorno. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Fernandes e Francisco José de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.



Felipe Arrojo Poroger é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo.  
felipeporoger@finosfilmes.com.br





# Ensaio fotográfico – Experiências de rua no bairro da Bela Vista

Lilanando Léo

“Pessoa em situação de rua” é o conceito atual mais utilizado para se referir àqueles que possuem em comum os vínculos familiares fragilizados e a inexistência de moradia convencional, utilizando-se de locais públicos (praças, jardins, canteiros, marquises, viadutos) e áreas degradadas (prédios abandonados, ruínas) como espaço de moradia.

Fatores socioeconômicos tais quais êxodo rural, crescimento do subemprego e pauperização afetam esses sujeitos que, excluídos do circuito de trabalho e consumo, têm sua categoria de *sujeito de direito* subtraída, engrossando o caldo de uma população socialmente ameaçadora, economicamente desnecessária e fisicamente eliminável, cuja existência é limitada à sobrevivência diária e destituída de planejamentos em longo prazo.

O ponto de partida deste trabalho é a *observação participante*, que privilegia a experiência direta e as práticas cotidianas das pessoas em situação de rua, buscando compreender o universo material e simbólico que enredam as diversas trajetórias de exclusão.

Quando enxergada de *perto* e de *dentro*, a pessoa em situação de rua não é vista como o *lumpemproletariado* inútil, mas sim como sujeito responsável por engendrar uma práxis social caracterizada pela articulação dos laços imprescindíveis à sua sobrevivência, a qual não passaria sem a especialização na improvi-

sação material e manipulação de relações sociais, elaborando uma verdadeira prática de “viração” (capacidade de “se virar”) nas ruas da metrópole.

As fotografias, submetidas ao nono volume da revista *Humanidades em diálogo*, foram capturadas junto às pessoas em situação de rua organizadas em torno da “maloca” na Praça Pérola Byington, bairro da Bela Vista na capital de São Paulo, entre outubro de 2016 e janeiro de 2017, e constituem trabalho de antropologia visual.

O registro difunde uma *cultura marginal*, subvisualizada e negligenciada, que não só reflete a desigualdade aparentemente imotivada da sociedade de classes, mas também equivale a uma ressignificação do modo de vida dominante, na medida em que é capaz de subjetivar o espaço apropriado ao planejamento urbano e estimular a reutilização de utensílios descartáveis deixados pela população sedentária, numa vida nômade e de tecnologia rudimentar.



Lilanando Léo é graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo.  
leonardo.santos.silva@usp.br



