



**JOSIANE CARINE WEDIG · JOÃO
DANIEL DORNELES RAMOS ·
CAROLINA BARBOSA LIMA E SANTOS ·
WELLINGTON FURTADO RAMOS · JOSÉ
LUIZ AIDAR PRADO · ÂNGELA CRISTINA
SALGUEIRO MARQUES · WENDEL
ANTUNES CINTRA · SILVIO LUIZ
CORDEIRO · WAGNER SOUZA E SILVA ·
ANDRÉ HERÁCLIO DO RÊGO · ANA TAÍS
MARTINS · RAYANE LACERDA · BARBARA
HELLER · MÔNICA REBECCA FERRARI
NUNES · PRISCILA FERREIRA PERAZZO
· FERNANDO MARTINHO · DULCILIA
HELENA SCHROEDER BUITONI ·
MARINA MAZZE CERCHIARO**

revista

REVISTA DO
INSTITUTO
DE ESTUDOS
BRASILEIROS

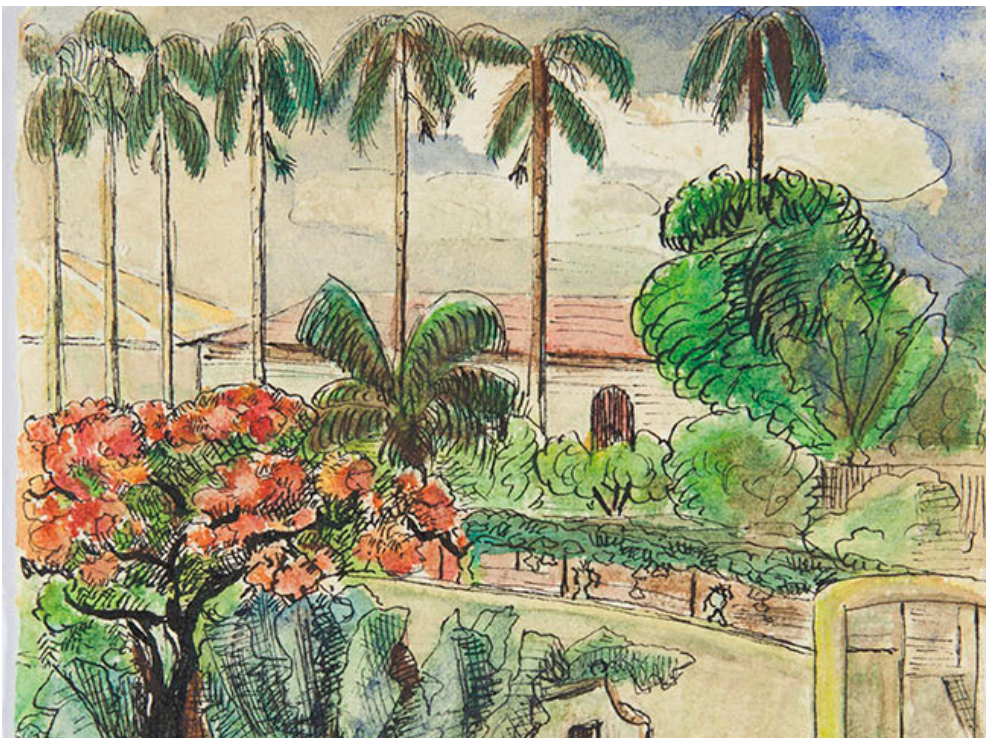
Nº. 86 / DEZ. 2023



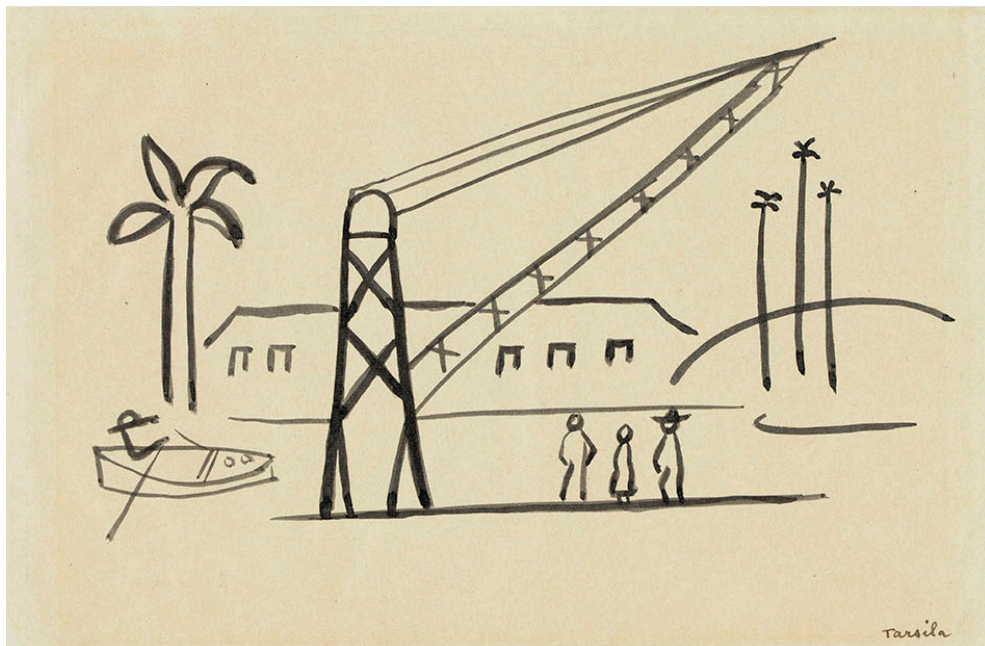
VANNAL, Ultimo sole [Veleiros no cais], 1917 ant - óleo sobre tela, 23,6 x 27,5 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0600



ARAUJO, Octavio Ferreira de. Paisagem - casas, 1944 - guache sobre papel, 22,1 x 31,6 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0103



HUCH, Valéria T. Paisagem, s.d - nanquim e aquarela sobre papel, 09,6 x 11,8 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0275



AMARAL, Tarsila do. Porto, 1925 c - nanquim sobre papel, 13,5 x 21,2 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IIEB/USP, MA-0039



PAGU, Patrícia Render Galvão. Composição com nu, gato e túmulo, s.d - lápis sobre papel, 15,3 x 15,9 cm. Coleção Mário de ANDRADE. Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0373



ANDRADE, Mário Raul de Moraes. Homem lendo num banco de jardim, 1941 - lápis sobre papel, 23,9 x 32,7 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0091



PAGU, Patrícia Render Galvão. Composição com túmulo e bandeira, s.d - nanquim sobre papel, 19,5 x 26,8 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0372



REBOLO Gonsales, Francisco. Paisagem com espantalho, s.d - óleo sobre tela, 40,0 x 50,3 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0425

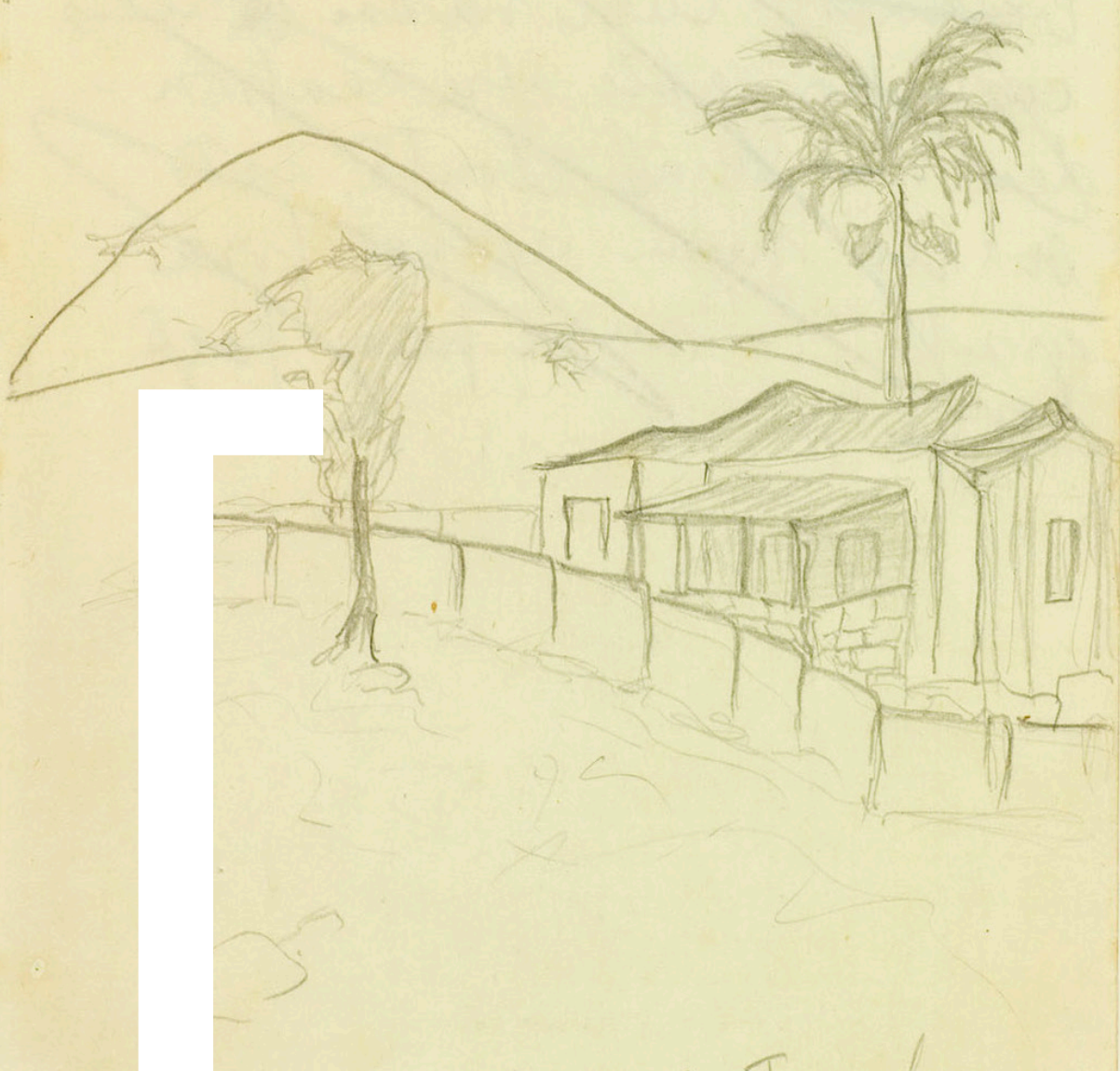


ARAUJO, Octavio Ferreira de. Portas e janelas, 1944 - guache sobre papel, 22,1 x 32,8 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0102



NERY, Ismael. Paisagem, Petrópolis, 1926 - aquarela sobre papel, 21,9 x 18,8 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0363

ANDRADE, Mário Raul de Moraes.
Mateus Leme, 1924 - lápis sobre papel,
15,1 x 10,6 cm. Coleção Mário de
ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do
IEB/ USP, MA-0078



Mateus Leme
22 - IV - 1924

55e



Universidade de São Paulo

**Prof. Dr. Carlos Gilberto
Carlotti Junior**
REITOR

**Profa. Dra. Maria Armanda do
Nascimento Arruda**
VICE-REITORA

 Instituto de
Estudos Brasileiros

Profa. Dra. Monica Dantas
DIRETORA
Profa. Dra. Luciana Suarez Galvão
Vice-diretora

Pedro B. de Meneses Bolle
CHEFE TÉCNICO DA DIVISÃO
DE APOIO E DIVULGAÇÃO



Credenciamento e Apoio Financeiro
do: Programa de Apoio às
Publicações Científicas da USP
Comissão de Credenciamento



Instituto de Estudos Brasileiros
Espaço Brasiliana
Av. Prof. Luciano Gualberto, 78
Cidade Universitária, Butantã
05508-010, São Paulo - SP, Brasil
(11) 3091-1149
www.ieb.usp.br

Revista do Instituto de Estudos Brasileiros

ISSN 2316-901X · n. 86, 2023 · dezembro

CONSELHO EDITORIAL: **ANAÏS FLÉCHET** (HISTÓRIA) – UNIVERSITÉ DE
VERSAILLES SAINT-QUENTIN-EN-YVELINES (UVSQ) – FRANÇA; **JULIE KLINGER**
(GEOGRAFIA) – UNIVERSITY OF DELAWARE (UD) – EUA; **PABLO ROCCA**
(LITERATURA) – UNIVERSIDADE DE LA REPÚBLICA (UDELAR) – URUGUAI; **SUSANA
SARDO** (ANTROPOLOGIA) – UNIVERSIDADE DE AVEIRO (UA) – PORTUGAL.

EDITORES RESPONSÁVEIS **Dulcilia Helena Schroeder Buitoni** (IEB-USP); **Luiz
Armando Bagolin** (IEB-USP); **Stelio Marras** (IEB-USP)

PRODUÇÃO **DIVISÃO DE APOIO E DIVULGAÇÃO** (IEB-USP)

EDITOR-EXECUTIVO **Pedro B. de Meneses Bolle**

DIAGRAMAÇÃO **Flavio Alves Machado**

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTOS **Cleusa Conte Machado**

PROJETO GRÁFICO **Camillo e Tressler Design**

CAPA **Flavio Alves Machado**

CONSELHO CONSULTIVO **ADRIÁN GORELIK** (UNIV. NACIONAL DE QUILMES,
BERNAL, AR); **BARBARA WEINSTEIN** (UNIV. DE NOVA IORQUE, NOVA IORQUE,
EUA); **CARLOS AUGUSTO CALIL** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **CARLOS
SANDRONI** (UNIV. FEDERAL DE PERNAMBUCO, RECIFE, BR); **ETTORE FINAZZI-
AGRÒ** (UNIV. DE ROMA LA SAPIENZA, ROMA, IT); **FERNANDA ARÊAS PEIXOTO**
(UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **HELOISA MARIA MURGEL STARLING**
(UNIV. FEDERAL DE MINAS GERAIS, BELO HORIZONTE, BR); **JOÃO CEZAR DE
CASTRO ROCHA** (UNIV. ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR);
JORGE COLI (UNIV. ESTADUAL DE CAMPINAS, CAMPINAS, BR); **LUIZ FELIPE DE
ALENCASTRO** (UNIV. DE PARIS-SORBONNE, PARIS, FR); **MANUEL VILLAVERDE
CABRAL** (UNIV. DE LISBOA, LISBOA, PT); **MARIA CECILIA FRANÇA LOURENÇO**
(UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LIGIA COELHO PRADO** (UNIV.
DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LUCIA BASTOS KERN** (PONTIFÍCIA
UNIV. CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **PETER BURKE**
(EMMANUEL COLLEGE CAMBRIDGE, CAMBRIDGE, RU); **REGINA ZILBERMAN** (UNIV.
FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **RICARDO AUGUSTO
BENZAQUEN DE ÁRAÚJO** (PONTIFÍCIA UNIV. CATÓLICA DO RIO/ INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR);
RODOLFO NOGUEIRA COELHO DE SOUZA (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO,
BR); **SERGIO MICELI** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **WALNICE NOGUEIRA
GALVÃO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR)

Capa: NÃO IDENTIFICADO. Três figuras dançando, s.d - guache sobre
cartão rígido, 37,9 x 30,4 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de
Artes Visuais do IEB/USP, MA-0610

JOSIANE CARINE WEDIG · JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS · CAROLINA BARBOSA LIMA E SANTOS · WELLINGTON FURTADO RAMOS · JOSÉ LUIZ AIDAR PRADO · ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO MARQUES · WENDEL ANTUNES CINTRA · SILVIO LUIZ CORDEIRO · WAGNER SOUZA E SILVA · ANDRÉ HERÁCLIO DO RÊGO · ANA TAÍS MARTINS · RAYANE LACERDA · BARBARA HELLER · MÔNICA REBECCA FERRARI NUNES · PRISCILA FERREIRA PERAZZO · FERNANDO MARTINHO · DULCILIA HELENA SCHROEDER BUITONI · MARINA MAZZE CERCHIARO · JOSIANE CARINE WEDIG · JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS · CAROLINA BARBOSA LIMA E SANTOS · WELLINGTON FURTADO RAMOS · JOSÉ LUIZ AIDAR PRADO · ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO MARQUES · WENDEL ANTUNES CINTRA · SILVIO LUIZ CORDEIRO · WAGNER SOUZA E SILVA · ANDRÉ HERÁCLIO DO RÊGO · ANA TAÍS MARTINS · RAYANE LACERDA · BARBARA HELLER · MÔNICA REBECCA FERRARI NUNES · PRISCILA FERREIRA PERAZZO · FERNANDO MARTINHO · DULCILIA HELENA SCHROEDER BUITONI · MARINA MAZZE CERCHIARO · JOSIANE CARINE WEDIG · JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS · CAROLINA BARBOSA LIMA E SANTOS · WELLINGTON FURTADO RAMOS · JOSÉ LUIZ AIDAR PRADO · ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO

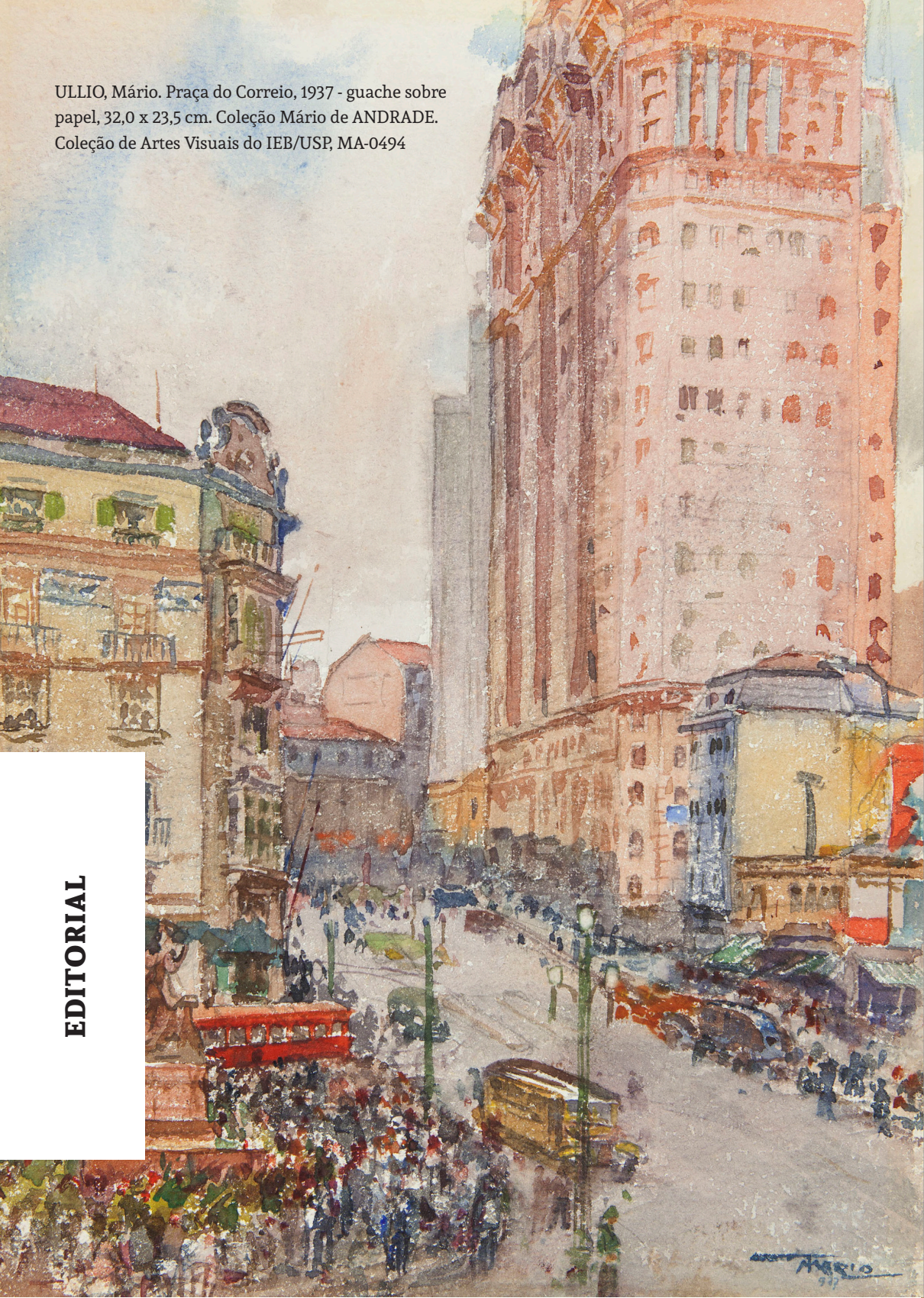
13 **Editorial – Pensamento Fervente****ARTIGOS • ARTICLES)**

- 16 **Colonialismo, *plantation* e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios** [*Colonialism, plantation and Anthropocene: the control over bodies and territories*] • Josiane Carine Wedig • João Daniel Dorneles Ramos
- 31 **Hélio Serejo e Brô MC's: poéticas do oeste em um novo projeto de nação** [*Hélio Serejo and Brô MC's: Western poetics in a new nation project*] • Carolina Barbosa Lima e Santos • Wellington Furtado Ramos
- 46 **Das multidões acontecimentais à política pós-acontecimental** [*From eventful crowds to post-eventful politics*] • José Luiz Aidar Prado
- 65 **Zonas de articulação, refazimento e refúgio nas poéticas emancipatórias de Beatriz Nascimento, Rancière, Mondzain e Touam Bona** [*Zones of articulation, remaking and refuge in the emancipatory poetics of Beatriz Nascimento, Rancière, Mondzain and Touam Bona*] • Ângela Cristina Salgueiro Marques
- 85 **O futuro passado da antropofagia: tempo e história nos ensaios filosóficos de Oswald de Andrade** [*The future past of anthropophagy: time and history in the philosophical essays of Oswald de Andrade*] • Wendel Antunes Cintra
- 102 **Antiga Amazônia Presente: uma experiência imagética sobre arqueologia amazônica** [*Antiga Amazônia Presente: an imagery experience on Amazonian archaeology*] • Silvio Luiz Cordeiro • Wagner Souza e Silva

- 126 **Manuel Correia de Andrade: a mata, o agreste e o sertão** [*Manuel Correia de Andrade: the forest, the wild and the hinterland* • André Heráclio do Rêgo
- 142 **Lula na primeira página da *Folha*: a linguagem da vidraça trincada, a imagem do tiro no coração** [*Lula on the front page of Folha: the language of the cracked windowpane, the image of the shot to the heart* • Ana Taís Martins • Rayane Lacerda
- 155 **Parque da Juventude em São Paulo como texto cultural: entre esquecimentos e recordações**
[*Parque da Juventude in São Paulo as a cultural text: between forgetfulness and memories* • Barbara Heller • Mônica Rebecca Ferrari Nunes • Priscila Ferreira Perazzo
- CRIAÇÃO • CREATION)**
- 177 **Fragmentos da Amazônia** [*Amazonian fragments* • Fernando Martinho
- DOCUMENTAÇÃO • DOCUMENTS)**
- 186 **Manuel Correia de Andrade: em pequenos textos, o mundo** [*Manuel Correia de Andrade: in small texts, the world* • Dulcilia Helena Schroeder Buitoni
- RESENHAS • BOOK REVIEWS)**
- 201 **Erasm Xavier e as novas leituras sobre os modernismos** [*Erasm Xavier and new readings on modernisms* • Marina Mazze Cerchiaro

ULLIO, Mário. Praça do Correio, 1937 - guache sobre papel, 32,0 x 23,5 cm. Coleção Mário de ANDRADE. Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0494

EDITORIAL



EDITORIAL

PENSAMENTO FERVENTE

De pouco em pouco, mas em passos firmes, temas antes distantes vão poderosamente se reunindo. Eis o condão da época sociogeológica do Antropoceno. A não ser, claro, para os negacionistas climáticos, cuja irracionalidade distribui-se fartamente na mentalidade política de extrema direita mundo afora. Obviamente que o país da Amazônia e do Cerrado, de biomas e coletivos sociais os mais ricos e diversos, não ficaria de fora (mas bem ao contrário!) de ataques e negações instruídos por pensamentos e práticas de um capitalismo tão mais desregulamentado quanto mais próximo do Sul Global – e que, assim, avança e estende seu caráter predatório e colonial, veículo da barbárie. Tais questões ferventes de natureza e política, de ciência e sociedade, reviram o comum e o senso do comum. Este número da *RIEB* apresenta, não só em artigos textuais, semelhantes imbróglis.

Não é por acaso, portanto, que nesta edição se examinam expressões políticas da extrema direita no Brasil e também o tema que mais e mais levanta a irracionalidade dessa odiosa vertente política: o tema ambiental. Daí que novas frentes contracolonialistas permeiem movimentos sociais da atualidade na medida em que incorporam a política na natureza e a natureza na política. Mesmo revisões do modernismo brasileiro se revigoram no enfrentamento desses temas cruzados. Nossa leitora e nosso leitor poderão surpreendê-las aqui e fazer suas próprias sínteses. Ademais, tamanhas reviravoltas no pensamento levam a embaralhar o que antes aparecia como evidência na relação entre passado, presente e futuro. Emerge daí, justamente, a pertinência em falar de futuros ancestrais e afrofuturismos.

É não menos casual que minoritários sociais e do cultivo da terra – tais os quilombolas do Brasil! – despontem como força e farol de orientação. Com suas poéticas e práticas próprias, fazem gaguejar e tremer a velha língua, para assim falar com Deleuze e Guattari (1995; 1997), anunciando o povo por vir diante de uma terra não mais a mesma. Anúncio e luta a que os despertos de toda matriz e todo matiz não devem dar as costas – mas, sim, engrossar coro e cordão.

No dia exato em que este editorial é redigido, morre inesperadamente o mais expressivo líder quilombola brasileiro: o piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo (1959–2023). Poucos como ele souberam responder com altivez e criatividade à dupla e crescente vulnerabilidade de humanos e não humanos nestes tempos em que fabulações de fim do mundo tomam inteligências

e afetos. Bispo lavrou terras e mentalidades. Claro que seus cultivos frutificarão indefinidamente! A ele dedicamos este número da *RIEB*.

Dulcilia Helena Schroeder Buitoni¹, Luiz Armando Bagolin², Stelio Marras³
Editores

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. I. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

SOBRE OS AUTORES

DULCILIA HELENA SCHROEDER BUITONI é

professora sênior do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

dbuitoni@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-2695-5529>

LUIZ ARMANDO BAGOLIN é docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

lbagolin@usp.br

<https://orcid.org/0000-0001-6513-2846>

STELIO MARRAS é docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

smarras@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4283-1107>

Recebido em 16 de novembro de 2023

Aprovado em 5 de dezembro de 2023

BUITONI, Dulcilia Helena Schroeder; BAGOLIN, Luiz Armando; MARRAS, Stelio. Editorial – Pensamento fervente. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 13-14, dez. 2023.

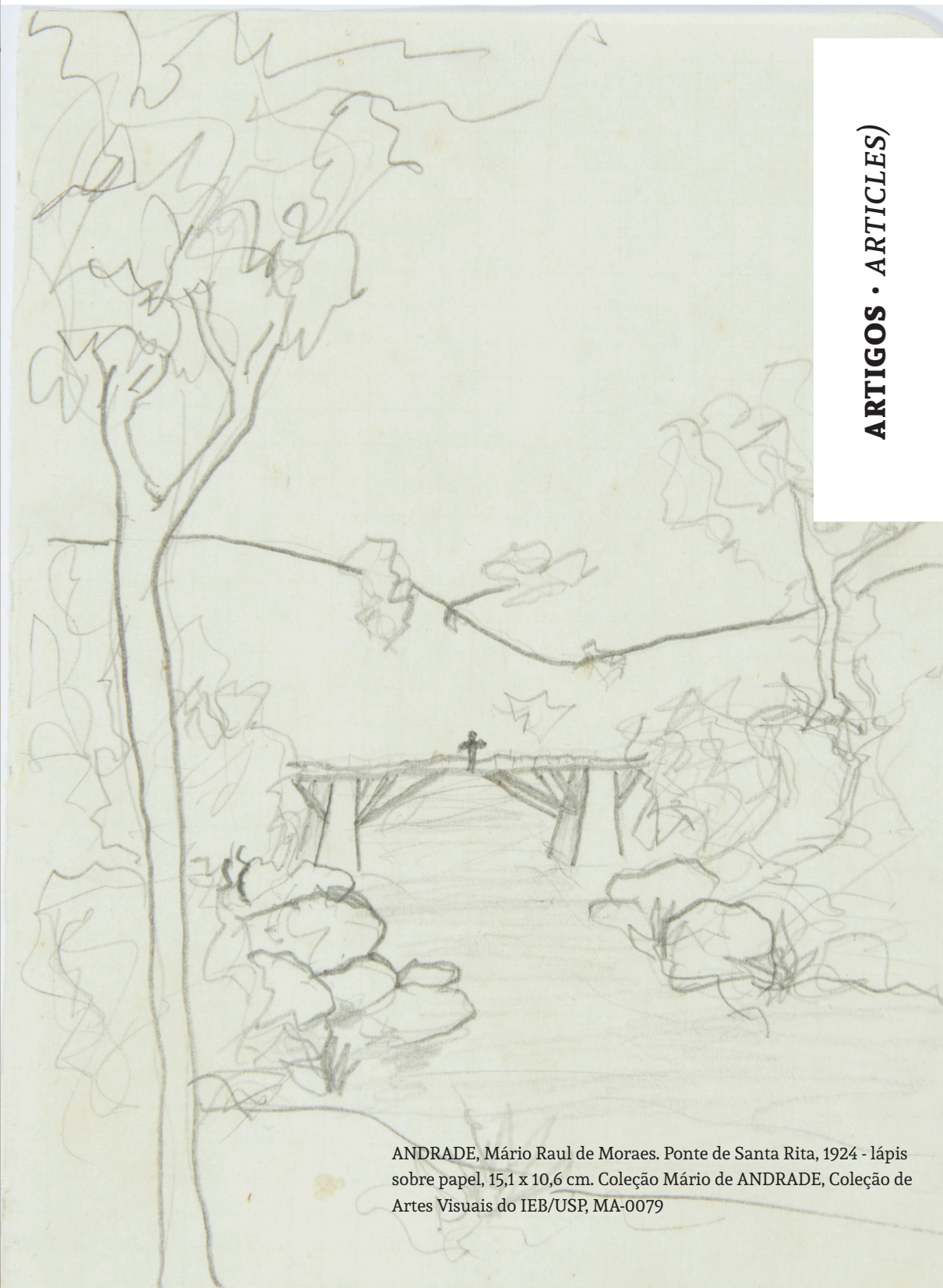


DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i86p13-14>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

3 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).



ANDRADE, Mário Raul de Moraes. Ponte de Santa Rita, 1924 - lápis sobre papel, 15,1 x 10,6 cm. Coleção Mário de ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do IEB/USP, MA-0079

PONTE DE SANTA RITA

Colonialismo, *plantation* e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios

[*Colonialism, plantation and Anthropocene: the control over bodies and territories*]

Josiane Carine Wedig¹

João Daniel Dorneles Ramos²

RESUMO • Neste ensaio, apresentamos uma análise sobre as transformações provocadas nas agriculturas do Holoceno pela *plantation*. A partir do colonialismo, foram instituídos processos que produziram alterações devastadoras no planeta, destruindo espaços-tempos de refúgios para pessoas e outros seres, o que ocasionou o Antropoceno – período que remete às mutações geológicas decorrentes da ação humana. Como contraponto a esse modelo extrativista de corpos e territórios, discutiremos a agroecologia enquanto correlação de práticas, movimentos sociais e ciências que conectam modos de existência e conhecimentos ancestrais dos povos da terra, criando possibilidades de ressurgências multiespécies frente às catástrofes. • **PALAVRAS-CHAVE** • Multiespécies; agriculturas;

agroecologia. • **ABSTRACT** • In this essay, we present an analysis of the transformations caused in Holocene agriculture by *plantation*. Since colonialism, processes were instituted that produced devastating changes on the planet, destroying space-times of refuges for people and other beings, which caused the Anthropocene – a period that refers to geological mutations resulting from human action. As opposed to this extractive model of bodies and territories, we will discuss agroecology as a correlation of practices, social movements and sciences, that connect modes of existence and ancestral knowledge of the peoples of the earth, creating possibilities for multispecies resurgence in the face of catastrophes. • **KEYWORDS** • Multispecies; agricultures; agroecology.

Recebido em 8 de agosto de 2022

Aprovado em 21 de setembro de 2023

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. Colonialismo, *plantation* e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 16-30, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.vii86p16-30>

1 Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR, Pato Branco, PR, Brasil)

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Holoceno e Antropoceno (Plantationoceno): alterações geológicas do planeta

Este ensaio propõe refletir sobre as alterações provocadas nas agriculturas do Holoceno a partir do colonialismo com a instituição da *plantation*. Para Anna Tsing (2019), as culturas agrícolas, compostas de humanos, plantas, animais e outros existentes, floresceram no período denominado Holoceno, que remete a cerca de 12.000 anos atrás. As relações multiespécies estabelecidas nessa temporalidade constituíram modos de existência relacionados a diversas formas de cultivo, habitação, alimentação, cura e conhecimentos – em que os seres cocriaram territórios sociobiodiversos. No entanto, essas relações holocênicas foram profundamente alteradas nos últimos séculos, ocasionando o que Isabelle Stengers (2009) nominou como tempo das catástrofes e da intrusão de Gaia³ para evidenciar as mutações climáticas ocorridas no planeta, para as quais estamos mal preparados. A autora demonstra que os tempos mudaram e questiona sobre o que a percepção dessa transformação nos obriga a fazer.

Esse período de grandes transformações, de origem antrópica, é caracterizado como Antropoceno – nomeação proposta por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000). Essa era faz referência à forma pela qual “os humanos se tornaram uma força geológica, capaz de destruição planetária” (CADENA, 2018, p. 100). Tal novo regime climático, segundo Bruno Latour (2020), está no centro dos problemas geopolíticos, ligados às injustiças e desigualdades, que rompem fronteiras nacionais e seus muros pela difusão da erosão, poluição e destruição massiva dos *habitats*. O autor chama a atenção para como os planos de modernização e desenvolvimento dos países não são compatíveis com o planeta, visto que os modernos seguem saqueando o solo, usando e abusando dele e, assim, a Terra começa a revidar de forma cada vez mais violenta às suas investidas.

Não obstante, esse conceito passou a ser questionado por diversas(os) autoras(es),

3 Gaia foi a nomeação dada por Lynn Margulis e James Lovelock, nos anos 1970, para o sistema Terra, indicando que ela é dotada de um regime de atividade próprio, um agenciamento de relações em que estão envolvidos, ao mesmo tempo, os seres vivos, os oceanos, a atmosfera, o clima e os solos (STENGERS, 2009).

que interrogaram quem é o “nós”, o *Anthropos* (do Antropoceno). Conforme afirmam Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), essa noção assume diferenças quando observamos o Ocidente, que se definiu como moderno, e os outros coletivos. Levando em conta essas reflexões, conectamo-nos a análises que consideram que o colonialismo – estabelecido no final do século XV e início do século XVI, no acontecimento da “descoberta da América” – estabeleceu a difusão da *plantation*, que culminou em alterações planetárias, iniciando-se, assim, uma nova era geológica, que hoje conhecemos como Antropoceno. Esse período é marcado por genocídios, ecocídios e epistemicídios, em que as terras e os territórios dos povos indígenas foram expropriados pela violência colonizadora.

Em razão disso, Donna Haraway (2016) propõe nomear essa era como Plantationoceno, pois é marcada pelo controle dos corpos, pela concentração de terras e pela centralização do poder político e econômico nas mãos de um número reduzido de homens, brancos, europeus e cristãos. Em diálogo com a autora, Tsing (2019, p. 235) argumenta que as *plantations* “disciplinam os organismos como recursos, removendo-os de seus mundos de vida”, padronizando e maximizando a velocidade e a eficiência da replicação de monoculturas, em configurações de escalabilidade na qual as diversidades biológica e cultural são consideradas inimigas do progresso moderno. Esse modelo se alicerçou sobre a violência e exploração de povos da América e da África que foram escravizados; sobre a extração de florestas, minérios e monoculturas, visando acumular capital⁴ e lucros nas metrópoles (FERDINAND, 2022). Tal padrão foi intensificado e acelerado, alguns séculos depois, com a industrialização, provocando o tempo das catástrofes no qual nos encontramos.

Assim, a empresa monocultora “foi o motor da expansão europeia” (TSING, 2015, p. 189), que se difundiu por meio do mercado de distribuição global de produtos, pautado nas *commodities* para o comércio internacional, principalmente para o abastecimento dos países centrais do sistema mundo colonial moderno (WALLERSTEIN, 2001; QUIJANO, 2005). Essa forma ordenada e controlada de produção gera lucros enormes, por um lado, e misérias extremas, por outro. Conforme apontou Frantz Fanon (2005), enquanto os países que foram subdesenvolvidos com o colonialismo atravessam situações de uma geografia da fome, as elites dos países colonizadores (do Norte Global) mergulham na opulência ostensiva que foi construída sobre as costas dos escravizados e da riqueza retirada do solo e do subsolo das regiões colonizadas (do Sul Global).

Desse modo, foram propagadas simplificações dos ecossistemas por meio do bloqueio das paisagens multiespécies (TSING, 2019), que culminaram na extinção de seres que não foram considerados passíveis de se tornarem recursos escaláveis,

4 Outro termo para definir essa era é o Capitaloceno, proposto Jason Moore e Andreas Malm (HARAWAY, 2016).

classificados como pragas ou ervas daninhas⁵, o que vem provocando a alteração do clima e transformações devastadoras no planeta. Assim, “a maioria das reservas da terra foram drenadas, queimadas, esgotadas, envenenadas, exterminadas e [...] exauridas”, destruindo os “espaços-tempos de refúgio para as pessoas e os outros seres” (HARAWAY, 2016, p. 140 e 144). Nesse sentido, o Antropoceno emerge como um acontecimento que remete à depredação e à produção de morte da Terra e da diversidade de entes que nela convivem e coexistem, e que provoca as diversas (e constantes) “crises”, tais como epidemias, colapsos ecossistêmicos e ambientais.

Portanto, desde o Holoceno, diferentes comunidades camponesas cultivaram relações multiespécies, compostas de variedades de práticas e saberes milenares, ligadas aos seus ecossistemas locais e transmitidas entre as gerações (TSING, 2019). Essas tecno(eco)logias refletem cosmovisões complexas criadas por humanos e extra-humanos. No entanto, com o avanço da *plantation*, os diversos povos foram perdendo as terras onde viviam e seus conhecimentos. Ao mesmo tempo, é nas margens desse modelo que se estabelecem resistências e ressurgências.

COLONIALISMO/COLONIALIDADE/MODERNIDADE: A REPLICAÇÃO DA *plantation*

A fim de compreender como o modelo da *plantation* produziu as formas de destruição que provocaram as mutações climáticas, é fundamental analisar como foi instituído o padrão de poder colonial moderno, que iniciou a partir de 1492, com o “descobrimento” do território de Abya Yala. É importante observar que esse continente já era habitado por milhões de pessoas (KILOMBA, 2019), e que a violência colonial fomentou o encobrimento dos povos que aqui viviam (DUSSEL, 1993), estabelecendo a noção de terra *nullius*. Os colonizadores passaram a narrar e escrever a história dos territórios como suas epopeias, o começo absoluto, visando controlar a terra e os corpos. Fanon (2005) analisou como o colonialismo destruiu modos de vida, territórios, práticas e saberes coletivos desses povos.

Tal sistema de subalternização teve como base a ideia de raça, que foi estabelecida para classificar a população mundial, indicando uma suposta diferença de estrutura biológica que foi associada à inferiorização de uns em relação a outros, respectivamente, não europeus e europeus (QUIJANO, 2005). Essa imposição de uma hierarquia racista, pautada no eurocentrismo, atribuiu humanidade apenas ao colonizador, enquanto os demais coletivos foram definidos como selvagens, bárbaros e primitivos, provocando o genocídio de povos indígenas e a escravização de africanos (FERDINAND, 2022). Grada Kilomba (2019) denuncia o racismo como

5 Rachel Carson (2010) explica que essas noções remetem, em geral, às plantas silvestres que não são vistas com alguma utilidade imediata pela agricultura moderna e, portanto, não são cultivadas, além de que sua presença é considerada indesejável ou indiferente por qualquer razão, sendo por isso condenadas à destruição imediata. Situação semelhante também ocorre com os animais, como, por exemplo, insetos, aves etc. Atualmente, essa eliminação ocorre pela aplicação de agrotóxicos, substâncias que afetam aqueles seres, diretamente alvos da pulverização, e todos aqueles ao alcance dos resíduos desses produtos químicos.

a base da *plantation*, em que sujeitos foram aprisionados e subordinados por estruturas coloniais violentas que seguem se reproduzindo. Mesmo com a abolição da escravatura, no século XIX, esse modelo não parou de operar, perpetuando-se através das formas de exploração e precarização da vida, da concentração da propriedade da terra e do avanço das monoculturas sobre as florestas e territórios ancestrais.

Também as mulheres, principalmente aquelas dos povos colonizados, foram subalternizadas, desconsiderando-se seus modos de existência e seus conhecimentos. Conforme María Lugones (2014), a violência colonial incidiu sobre seus corpos através de formas de controle em que o patriarca passou a ser o representante do Estado no nível da unidade doméstica e seu poder foi relacionado à propriedade privada e à herança. De modo semelhante, Tsing (2015, p. 186) argumenta que “tanto as mulheres quanto os grãos foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade” da *plantation*.

A apropriação colonial da terra e dos corpos ocorreu por meio de dispositivos de regulação jurídica que impuseram leis produzidas pelo militarismo, cristianismo e poder de Estado. Tal sistema forjou as instituições modernas, ligadas a uma divisão geopolítica entre o que foi considerado centro (a Europa) e periferia (os demais lugares do planeta e seus coletivos). Além disso, ela está pautada em estruturas coloniais que perpetuam desigualdades e opressões interseccionais de raça, gênero e classe (DAVIS, 2016). Os Estados monárquicos e cristãos (posteriormente, liberais e neoliberais) buscaram dominar povos e territórios por meio da expropriação de terras e daqueles que nelas viviam, do extrativismo de minérios e de florestas (SVAMPA, 2019), além da divisão internacional do trabalho (WALLERSTEIN, 2001). Essas formas de violências foram a base do acúmulo de riqueza para os colonizadores, que estabeleceram sobre-codificações⁶ das diversidades existentes, difundindo a produção monocultural de *commodities* e do pensamento.

Ao longo de séculos, foram elaboradas narrativas oficiais, pelos colonizadores e inquisidores, nas quais essas atrocidades eram escamoteadas em nome daquilo que definiam como civilização, progresso, crescimento e desenvolvimento. Essas noções foram difundidas como processos lineares, pautados na concepção da flecha do tempo única, que partia das sociedades classificadas pelo colonialismo como “selvagens, primitivas” para as sociedades “modernas”, cujo ponto de chegada são aquelas euro-norte-globais (STENGERS, 2009). Assim, a Europa decretava-se como modelo de uma história universal (DUSSEL, 1993).

Para Lugones (2014, p. 936), o colonialismo e a colonialidade infiltraram-se em cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis dos corpos, em que o homem europeu “colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão”, que se colocou em oposição aos povos da América e da África, que foram classificados como não humanos.

6 O conceito de sobre-codificação é proposto por Deleuze e Guattari (1997), e neste artigo referimo-nos ao desmonte dos modos de existência dos povos da terra, visto que sobre eles foi imposto outro tipo de codificação, regido pelo Estado, que integra as áreas desses coletivos à propriedade privada, aos títulos fundiários e ao mercado de terras.

Silvia Federici (2017) demonstra que há uma correlação entre a subjugação desses povos e o acontecimento de caça às bruxas, no contexto europeu, em que camponesas(es) foram torturadas(os) e queimadas(os), enquanto suas terras comunais (formas coletivas de posse da terra) foram expropriadas e transformadas em propriedade privada. Conforme a autora, tanto no “velho” quanto no “novo mundo”, grande parte das resistências, contra os cercamentos e a expropriação da terra, foi feita por mulheres. Milhares delas foram classificadas como bruxas e conduzidas às fogueiras durante os séculos XVI e XVII, acarretando uma ação de controle, aniquilamento e extermínio de seus corpos e de seus modos de existência.

De modo semelhante, Stengers (2009; 2017) aponta para a expropriação das terras camponesas no contexto europeu e a sua transformação em mercadoria quando coletivos foram expulsos dos territórios por meio da criação dos *enclosures* (cercamentos). Tais ações provocaram a erradicação do direito consuetudinário das terras de uso comum, essenciais para a vida dessas comunidades. Por conseguinte, essas pessoas passaram a ser reduzidas à força de trabalho do industrialismo emergente ou a massas de desempregados – o exército de reserva.

Em meados do século XX, no pós-Segunda Guerra Mundial – denominado como período da grande aceleração –, setores ligados ao capital financeiro impulsionaram o processo de transformação da natureza em “recursos” e mercadorias, por meio do avanço das monoculturas, fortemente apoiados por políticas e legislações estatais (ROSSET; MARTINEZ TORRES, 2016). Dessa forma, o modelo colonial/moderno da *plantation* foi ampliado em escala e velocidade, intensificando o controle econômico, político, social e ambiental da produção agrícola por meio da difusão de produtos químicos industriais, de modificações biológicas e de adaptações das máquinas de guerra para a agricultura, instituindo a chamada Revolução Verde. As grandes empresas multinacionais passaram a disseminar sementes híbridas e geneticamente modificadas, fertilizantes sintéticos, agrotóxicos, e a mecanização com base em combustíveis fósseis (GOODMAN; SORJ; WILKINSON, 1990).

Assim, o modelo colonial da *plantation*, associado ao capitalismo industrial, replica, via infraestruturas fabris com escalas de precisão, formas de produção espalhadas em diferentes partes do globo, que se expandem sem se modificar, simplificando paisagens e relações sociais (TSING, 2019; HARAWAY et al., 2016). Atualmente elas se expressam no agronegócio, em que a escalabilidade avança como modelo moderno que perpassa projetos estatais, de mercado e de tecnologia. Tal padrão de poder incide em sérias consequências para os povos da terra, que foram perdendo o direito de permanecer em seus territórios de vida e impedidos de realizarem suas práticas e saberes relacionados a distintos modos de existência e cosmo-ontologias. No contexto brasileiro, esses coletivos são os povos indígenas, quilombolas, seringueiros, assentados e acampados de reforma agrária, pescadores artesanais, ribeirinhos, quebradeiras de coco, entre outros, que estabelecem intensa relação com os seres que coabitam o planeta. As vozes e histórias desses povos, nesses diferentes contextos, foram silenciadas.

Eles seguem enfrentando as violências perpetradas por empreendimentos do capitalismo moderno, fundamentalmente nas inúmeras formas de extrativismos – da mineração, das barragens, entre outras (SVAMPA, 2019). Ferdinand (2022)

denominou essas violências como o habitar colonial, demonstrando o modo como esse sistema retirou e segue retirando seus bens dos países que foram colonizados. Para os povos que sofreram essa violência, vemos que o valor mais essencial é a terra – e seus modos de uso comum –, que vem sendo usurpada e mercantilizada de forma cada vez mais profunda. Há cinco séculos, esses coletivos lutam para manter e/ou recuperar seus territórios.

Desse modo, compreendemos que a partir do colonialismo, e mais intensamente no último século, ocorreram formas de exploração que extinguiram seres constituídos ao longo de bilhões de anos de história terrestre. A definição da terra como recurso explorável provocou a eliminação massiva de inúmeras espécies vivas, conduzidas à catástrofe, com uma rapidez sem precedentes. Entre os efeitos já mencionados dessas ações, estão também: a contaminação da terra e do ar; o esgotamento de lagos e rios; a poluição dos mares; a simplificação dos ecossistemas; e a morte de pessoas e outros seres (STENGERS, 2009). Na próxima seção, discutiremos como a forma monocultural da *plantation* incide sobre os saberes dos povos da terra.

A PROLIFERAÇÃO DAS MONOCULTURAS E O APAGAMENTO DOS CONHECIMENTOS DOS POVOS

O colonialismo/colonialidade/modernidade, além de destituir os povos da terra, provocou a erosão de seus conhecimentos e práticas face à imposição do saber ocidental dominante, estipulado como único e universal (SHIVA, 2003). Esse processo envolveu epistemicídios, genocídios e ecocídios (GROSFUGUEL, 2016), causados por operações “de erradicação cultural e social” – cometidas em nome da civilização e da razão –, que está associada à eliminação correlata dos corpos de humanos e de outros seres de seus territórios (STENGERS, 2017, p. 9). Para Lugones (2014), esse padrão de poder, “concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, dos saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos”, subjugando os conhecimentos dos diversos povos.

Parte dessa destruição está conectada à institucionalização da Ciência Moderna, no século XVI, quando ocorreu a imposição de uma racionalidade hegemônica, centralizada em homens brancos, das elites intelectuais europeias (FEDERICI, 2017). Tal posição constituiu a Ciência Régia (com C maiúsculo), que obteve determinada sacralidade e imunidade social frente aos sistemas de saberes de outros coletivos, aos quais foi atribuída a irracionalidade (STENGERS, 2017). Segundo Latour (1994), aqueles que se definiram como modernos estabeleceram separações dicotômicas entre o que classificaram como falso saber e verdadeira Ciência. Essa hierarquia está ligada ao processo de colonização no qual “uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros” (STENGERS, 2017, p. 2). Stengers (2009) assinala que os *enclosures* e a instituição da propriedade privada provocaram a destruição não só dos meios de vida dos povos, mas também de suas inteligências coletivas, concretas e situadas, ligadas aos modos de existência comuns dos quais todos dependiam.

Ademais, Tsing (2019) argumenta que a Ciência Moderna se pauta no excepcionalismo humano, que se unifica em uma concepção de Homem, segundo a

qual ele seria autônomo e soberano com relação àquilo que definiu como natureza – impondo o antropocentrismo como forma de relação com o globo, em que os demais seres, designados como não humanos, passaram a ser vistos como fontes de matérias-primas e recursos para a acumulação do capitalismo mundial. Com isso, a manipulação e o disciplinamento foram legitimados tendo como base princípios de rentabilidade, o que provocou a destruição de milhares de espécies que foram definidas como ervas daninhas. Essa suposta superioridade em relação aos outros seres nega as interdependências multiespécies, o que é visível no controle científico da *plantation*, em que as plantas são coagidas a crescerem sem essas interações, em linhas administradas, nas quais é destruído tudo aquilo que não tem valor no mercado (HARAWAY et al., 2016).

Em vista dessas questões, Stengers (2009) aponta que a Ciência Régia está conectada à economia do conhecimento, financiada pelo Estado e o mercado, que passam a controlar a pesquisa. De acordo com Vandana Shiva (2003), a partir desse saber científico dominante, produz-se uma monocultura mental, análoga à monocultura de plantas, que tenta fazer desaparecer o espaço de alternativas locais dos conhecimentos plurais e multidimensionais, em que são ocultados milênios de saberes agrícolas dos diversos povos indígenas e camponeses do planeta correlacionados à sociobiodiversidade.

Conforme Kilomba (2019, p. 53), as concepções de Ciência e racionalidade moderna estão fortemente ligadas ao poder colonial, que estabeleceu a racialização e as hierarquias a ela associadas. A autora afirma que, nessa classificação, “qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada” (KILOMBA, 2019, p. 53). Ela questiona, ainda, quais temáticas têm feito parte das agendas acadêmicas e quais não fazem, evidenciando que a universidade também se constitui como um espaço de violência epistêmica, visto que a colonialidade do saber se estabelece como estrutura de poder e desqualifica experiências dos diversos coletivos definidos como não modernos, declarando-as inválidas, mesmo quando se apropria delas sem as reconhecer como emergentes em contextos não eurocêtricos.

No que se refere aos conhecimentos relacionados às agriculturas dos povos não europeus, eles foram considerados ineficazes pela perspectiva eurocêntrica. A partir do colonialismo foram estabelecidas hierarquias que inferiorizaram esses saberes ancestrais, classificados como obstáculos à produção monocultural de *commodities* para o mercado mundial. Um exemplo disso são as sementes cultivadas há milhares de anos por coletivos indígenas e camponeses, classificadas como “primitivas” e “inferiores”, mesmo quando seu valor nutricional era comprovadamente maior (SHIVA, 2003). A imposição da monocultura como uma das bases da *plantation* estabeleceu um único cultivo para as áreas dos latifúndios, eliminando todas as demais plantas que compunham as roças e florestas.

Esse modelo avançou, no século XX, por meio das empresas de sementes, que inseriram no mercado as denominadas variedades de alto rendimento (VAR), que, no entanto, eram fortemente dependentes de fertilizantes e agrotóxicos, denominadas por Shiva (2003) como variedades de grande receptividade (VGR). Assim, na produção

monocultural, os nutrientes locais dos solos são substituídos por produtos sintéticos, processados por indústrias químicas, difundindo trilhas de poluição.

Stengers (2009) analisa o avanço da apropriação industrial das sementes a partir da introdução de organismos geneticamente modificados (OGM), que contêm genes resistentes a herbicidas. Esse controle, instituído por meio de pressões internacionais da Organização Mundial do Comércio (OMC), de empresas e seus *lobbies* e de leis promulgadas pelos Estados, permitiu o registro de patentes de manipulação de organismos vivos. Dessa forma, elas foram transformadas em propriedade intelectual e, com isso, as famílias agricultoras foram obrigadas a comprá-las, anualmente, por meio do pagamento de *royalties* para seu uso. Isso provoca a erradicação massiva de sementes tradicionais dos coletivos indígenas e camponeses e dos conhecimentos a elas associados⁷.

A aceleração das monoculturas intensificou a destruição das florestas e dos espaços de refúgios de povos e outros seres. Tal padrão agrícola e industrial expulsa da terra aqueles humanos que não adotam esse pacote tecnológico, e que são classificados como atrasados (SHIVA, 2003). Com isso, amplia-se a concentração da terra nas mãos de homens brancos, aumentando, conseqüentemente, seu poder econômico e político. É fundamental notar que o desenvolvimento técnico/científico atrelado a esse modelo recebeu vultosos investimentos financeiros de instituições internacionais, governos e corporações, fomentando uma estratégia técnica, política e econômica, por meio da qual Ciência, Estado e Mercado se interligam (PALMEIRA, 1989). A difusão das sementes agroindustriais das monoculturas⁸ passou a ser promovida por institutos de pesquisa, públicos e privados, pela extensão técnica e pelo crédito agrícola.

Esse sistema foi ampliado através do domínio de oligopólios que formam os impérios agroalimentares – por meio do controle da produção, do processamento e da distribuição de produtos em âmbito mundial –, bloqueando, cada vez mais, a autonomia e a diversidade alimentar das comunidades locais (PLOEG, 2008). Nos termos de Haraway (2016, p. 144), tal modelo prossegue “com crescente ferocidade na produção global de carne industrializada, no agronegócio da monocultura, e nas imensas substituições de florestas multiespecíficas”, além de estar alicerçado no trabalho precarizado. A escala, a velocidade e a sincronicidade do avanço dessa agricultura moderna/colonial da *plantation* perpetuam a colonialidade do poder, do saber e do ser.

O padrão agrícola monocultural, portanto, provoca problemas sociais e ambientais, dentre os quais, a concentração de terras, o desmantelamento de comunidades rurais, a intensificação do êxodo rural – com sequelas que são

7 O documentário intitulado *Sementes da liberdade* (2012), produzido pela Fundação Gaia e pela Rede de Biodiversidade Africana, aborda a história ancestral das sementes e o controle industrial que ocorreu no último século.

8 Em viagem na qual atravessamos o oeste dos três estados do Sul do Brasil, a paisagem desconcertante é de monoculturas gigantes de soja, com silos de estocagem de grãos instalados em meio às plantações. As poucas faixas de florestas, que são vistas da estrada, estão nas áreas onde as placas indicam estarmos adentrando em terras indígenas.

visíveis no espaço urbano, pela precarização da vida –, a perda da biodiversidade, a ampliação das áreas desertificadas e a contaminação dos alimentos, gerando graves consequências para a saúde⁹ (ZANONI, 2004). Opondo-se a essas violências, os povos indígenas e camponeses resistem por meio de modos de vida criados nas margens da *plantation* e ligados aos ecossistemas onde realizam relações multiespécies, entre humanos e outros seres. Na próxima seção, discutiremos as possibilidades que a agroecologia abre para compreendermos as agriculturas diversas desses povos.

AGROECOLOGIA E OS MODOS DE RESSURGÊNCIA DAS AGRICULTURAS

Formas de resistências à *plantation* ocorreram ao longo de todo o processo colonial, expressas em lutas de povos indígenas, quilombolas e camponeses. Nesta seção abordamos uma delas – a agroecologia¹⁰ –, construída por distintos movimentos sociais e outros coletivos, que, a partir dos anos 1970, criaram organizações de oposição ao modelo agrícola depredador, dando sequência ao enfrentamento do avanço colonial do controle da terra, das águas e das florestas pelas corporações transnacionais e Estados (LEFF, 2002).

Correlacionando ciências, práticas e movimentos sociais, a agroecologia abre possibilidades de compreendermos outros modos de existir, que envolvem socialidades mais que humanas, nas quais uns estão vinculados às vidas dos outros de forma variada. Consiste, portanto, em uma ecologia política na qual são construídas (re)conexões com os seres extra-humanos, reconhecendo o caráter animado da Terra, que respira. Nela, residem composições de reativação, recuperação e regeneração daquilo que foi envenenado pelas monoculturas da *plantation* e pela modernização/industrialização da agricultura (STENGER, 2017).

Essas relações de conexão da sociobiodiversidade são (re)criadas pelas práticas cotidianas dos povos da terra, que as estimulam, por meio do manejo das paisagens, espalhando sementes, produzindo a interdependência entre espécies que nos dão a vida na Terra (TSING, 2015; 2019). São, portanto, formas de ressurgência das agriculturas holocênicas, criadas por muitos seres, que forjam as assembleias de habitabilidades multiespécies (TSING, 2019) e constituem experiências que não estão centradas na lógica do mercado e da escalabilidade. Esses modos de vida geram autonomia frente ao modelo hegemônico (SILIPRANDI, 2015).

Assim, entendemos que na agroecologia constroem-se possibilidades de descolonizar o padrão de agricultura moderno, colonial e de *commodities* e, conseqüentemente, a colonialidade do poder, saber e ser, já que ela envolve modos

9 Uma análise fundamental dessa questão é apresentada nos documentários, produzidos pelo cineasta Silvio Tendler, intitulados *O veneno está na mesa I* (2011) e *O veneno está na mesa II* (2014).

10 Experiências de agroecologia, em diferentes partes do planeta, estão sistematizadas na revista *Agriculturas*, que é publicada pela AS-PTA – Agricultura Familiar e Agroecologia e promove o desenvolvimento rural sustentável no Brasil. A revista “tem como objetivo dar visibilidade a iniciativas de promoção da agroecologia desenvolvidas por famílias e organizações camponesas no Brasil e em outros países, sobretudo da América Latina” (AGRICULTURAS, s. d.).

de *(r)existências* que permitem conectar pluralidades de vivências de diferentes povos, podendo ser compreendida como uma ecologia de saberes e das práticas (STENGERS, 2018). Nessas criações, também ocorre aquilo que Haraway (2016, p. 141) definiu como união de “forças para reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis”, em um “renovado florescimento generativo”. Trata-se de uma perspectiva que busca reestabelecer os vínculos entre humanos e extra-humanos, reintegrando os ecossistemas, que eram a base dos saberes-fazeres agrícolas ancestrais e que foram rompidos com o advento da agricultura colonial e moderna.

Emma Siliprandi (2015, p. 25) considera a agroecologia “como um conjunto de conhecimentos voltados à construção de uma agricultura sustentável que atenda simultaneamente a critérios sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais”. Envolve também ciências experimentais (com c minúsculo), ligadas à perspectiva rizomática^{II} (STENGERS, 2017), conectadas às inúmeras formas de agriculturas no mundo, nas quais são estabelecidos vínculos tecno(eco)lógicos nos ecossistemas, envolvendo relações simbióticas entre água, solo, plantas, animais e humanos. Nessa compreensão, as agriculturas compõem as florestas de onde provêm alimentos, fertilizantes e remédios (SHIVA, 2003).

As agriculturas indígenas são fundamentais para compreendermos essa relação, pois, conforme demonstra Joana Cabral de Oliveira (2020) – referindo-se aos povos amazônicos, principalmente os Wajãpi –, nelas estão envolvidas práticas de cuidado, manejo de múltiplas variedades, composição temporal, ritmos diversos e saberes refinados sobre a ecologia das plantas. Tais conhecimentos ancestrais são provenientes de longa e íntima convivência entre humanos e outros emaranhados, a exemplo de insetos e espíritos. Mesmo que eles não sejam diretamente definidos como agroecológicos, são conectados a memórias bioculturais (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008), que possibilitam que formas agrícolas regenerativas sejam (re)criadas.

Atualmente, crescem as iniciativas agroecológicas que, de forma mais ou menos silenciosa, constroem resistências e propõem alternativas às monoculturas e à destruição ambiental massiva. Nem sempre essas lutas aparecem no espaço público, pois na maioria das vezes se desenvolvem no cotidiano das comunidades, expressando o que Lugones (2014) denomina como infrapolítica. Nesse contexto, são os saberes dos povos indígenas e camponeses e suas interações multiespécies com os ecossistemas locais que são compartilhados, resgatados e (re)conhecidos. Essas comunidades operam a formação de grupos de interconhecimento na relação com os outros seres, nas sociabilidades de parentesco e de vizinhança, reafirmando projetos comuns de coexistência (GODOI; MENEZES; MARIN, 2009). Assim, esses

II O conceito de rizoma foi proposto por Deleuze e Guattari (1995, p. 32) e remete a inter-relações de diversos agentes, saberes e práticas, em que pode ocorrer a conexão “de um ponto qualquer a outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza [...]. Ele não é feito de unidades, mas de dimensões e direções moveidças. Não tem começo e nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”.

conhecimentos locais se convertem em elementos-chaves da agroecologia (ROSSET, MARTINEZ TORRES, 2016).

Essas agriculturas, intimamente relacionadas aos ecossistemas, também são baseadas em circuitos curtos e descentralizados de produção, consumo e comercialização de alimentos, contrapondo-se ao agronegócio, que está centrado nas cadeias longas de processamento e distribuição de *commodities*, controladas pelos impérios alimentares que são constituídos pelas corporações transnacionais (PLOEG, 2008). Sobre esse aspecto, é fundamental também indicar que a agroecologia se distingue da chamada agricultura orgânica, que, embora se baseie na produção sem agrotóxicos e insumos sintéticos, padroniza a certificação e pode reproduzir a escalabilidade industrial das cadeias de mercado internacionais, difundir monoculturas e envolver relações de trabalho precarizadas. Esse modelo não se conecta aos modos de vida dos diversos povos, ligados às relações multiespécies, que estão no cerne da agroecologia.

Alguns estudos têm demonstrado que são, principalmente, as mulheres que se agregam à agroecologia, por estarem mais envolvidas com as questões que foram desvalorizadas pelo colonialismo/colonialidade/modernidade e pelo capitalismo, a saber, o cuidado, a saúde e a alimentação das comunidades rurais (SILIPRANDI, 2015). Há, entre esses coletivos, modos de identificar o que é bom ou nocivo, envolvendo práticas de proteção e compartilhamento de experiências, através de formas de sentir, pensar e imaginar outras agriculturas. Um dos seus horizontes de luta é o ecofeminismo¹² (entendido aqui na interface entre feminismo e ecologia), que vem se constituindo, desde a década de 1970, como movimento teórico e prático que partilha do reconhecimento da necessidade de transformações das relações humano-natureza, desde uma perspectiva não sexista e não racista, de valorização de todos os seres existentes, humanos e extra-humanos (MIES; SHIVA, 1993). Nesse contexto, a crítica elaborada considera que a violência que se estabeleceu sobre animais, plantas e demais seres, é semelhante àquela que incidiu sobre as mulheres e os diversos povos no processo moderno-colonial.

As lutas antirracistas também têm sido pautadas nos espaços coletivos por meio do lema: “se há racismo não há agroecologia”. No entanto, conforme pontua Vivian Delfino Motta (2020), há necessidade de que essa questão avance nessa construção a fim de reconhecer a contribuição dos conhecimentos ancestrais das comunidades negras nas agriculturas, fundamentalmente das mulheres desses coletivos. A autora aponta que o racismo é a base do processo colonizador. Tal padrão de poder se impôs sobre as agriculturas dos distintos povos com o avanço da *plantation*, conforme discutimos anteriormente. Ao mesmo tempo, foi nas margens desse modelo que inúmeras resistências se construíram por meio das agriculturas quilombolas e indígenas, que hoje podem ser compreendidas, nos termos de Malcom Ferdinand (2022), como ecologia decolonial, pois expressam suas lutas seculares, que envolvem socialidades humanas e de outros seres que coabitam o planeta.

No entanto, ainda que a agroecologia se configure como uma crítica potente à agricultura de *plantation*, podem ocorrer reproduções de padrões epistêmicos

¹² Não nos deteremos aqui em expor as diferenças internas do ecofeminismo visto a brevidade do ensaio. Porém, essa análise pode ser encontrada em Siliprandi (2015).

masculinos e eurocêntricos na produção científica nesse campo, invisibilizando os conhecimentos elaborados por mulheres, povos indígenas, quilombolas e camponeses. Tais aspectos foram identificados por Héloïse Prévost (2019), que observou como se estabelece a representação da agroecologia nos espaços públicos, formada, em geral, por homens brancos do Norte Global. As mulheres e outros coletivos possuem menor visibilidade em razão de relações patriarcais e racistas, ainda bastante arraigadas. Contrapondo-se a esse apagamento, no III Encontro Nacional de Agroecologia, ocorrido em 2014 na Bahia, foi definido o lema “sem feminismo não há agroecologia”, por meio do qual as mulheres presentes reivindicaram equidade efetiva nos mais diversos âmbitos, desde no trabalho doméstico até nas organizações coletivas. Demandaram, também, o “acesso à terra, à água, às sementes e às condições de produção e comercialização com autonomia e liberdade”, além de uma vida sem violência (CARTA POLÍTICA do III ENA, 2014).

Além disso, outros movimentos sociais – como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) – têm mobilizado a agroecologia como modo de vida e produção, que considera a relação entre sociedade e natureza, visando ao cultivo de alimentos livres de agrotóxicos e de organismos geneticamente modificados, em defesa da biodiversidade e da soberania alimentar¹³ (SILIPRANDI, 2015; WEDIG; RAMOS, 2020).

A partir do que apresentamos neste ensaio, enfatizamos que a pluralidade de saberes e práticas dos povos da terra constitui *(r)existências* frente às catástrofes de escala planetária. Na urgência de engajamentos e experimentações que busquem criar a possibilidade de um futuro que não seja desastroso, a agroecologia passa a ser parte das lutas por processos de descolonização, que buscam (re)criar ressurgências e refúgios multiespécies diante do Antropoceno.

SOBRE OS AUTORES

JOSIANE CARINE WEDIG é professora adjunta do Departamento de Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).
josiwedig@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4569-6956>

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS é pesquisador de pós-doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).
jodorneles@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>

¹³ Um desses exemplos de organização dos movimentos sociais é a Jornada de Agroecologia do Paraná, constituída em 2001 e que está na 20ª edição no ano de 2023 (O QUE É A JORNADA, 2023).

REFERÊNCIAS

- AGRICULTURAS: experiências em agroecologia. S. d. Disponível em: <https://aspta.org.br/revista-agriculturas/sobre-a-revista>. Acesso em: 16 dez. 2022.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, 2018, p. 95-117. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p95-117>.
- CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. São Paulo: Editora Gaia, 2010.
- CARTA política do III ENA. Encontro Nacional de Agroecologia – Cuidar da Terra, alimentar a saúde, cultivar o futuro. 16-19 de maio de 2014. Juazeiro (BA). Disponível em: <https://encr.pw/WulHi>. Acesso em: 18 set. 2022.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, v. 41, p. 17-18, maio/2000. Disponível em: <https://acesse.dev/qe4ae>. Acesso em: 27 set. 2023.
- DANOWSKI, Débora; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. v. II. Estratégias de reprodução social. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Nead, 2009.
- GOODMAN, David; SORJ, Bernardo; WILKINSON, John. *Da lavoura às biotecnologias: agricultura e indústria no sistema internacional*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade & Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott Frederick; KENNETH, Olwig; TSING, Anna Lowenhaupt; BUDANDT, Nils. Anthropologists are talking – about the Anthropocene. *Ethnos*, v. 3, n. 81, p. 535-564, 2016. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838>.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. *Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, v. 3, n. 1, p. 36-51, 2002.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

- MOTTA, Vivian Delfino. Por uma agroecologia antirracista. *Cadernos de Agroecologia*, v. 15, n. 3, p. 1-6, 2020.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. A agricultura contra o Estado. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de (Org.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 77-96.
- O QUE É a jornada. 20ª Jornada de Agroecologia. 2023. Curitiba-Paraná. Disponível em: <https://ltnq.com/aMrys>. Acesso em: 8 jun. 2022.
- O VENENO está na mesa 1, 2011. Direção e roteiro: Sílvio Tendler. (48min57). Disponível em: <https://encr.pw/yAJRy>. Acesso em: 23 jun. 2023.
- O VENENO está na mesa 2, 2014. Direção: Sílvio Tendler. (71min). Disponível em: <https://ltnq.com/IqqIY>. Acesso em: 23 jun. 2023.
- PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária. *Estudos Avançados*, v. 3, n.7, p. 87-108, 1989.
- PLOEG, Jan Douwe van der. *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- PRÉVOST, Héloïse. Agroecologia, uma ciência “norma(l)cho”? Sob as escrituras científicas, o androcentrismo. *Cadernos de Ciências Sociais UFRPE*, v. II, n. 15, p. 25-52, 2019.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117-142.
- ROSSET, Peter Michael; MARTINEZ TORRES, María Elena. Agroecología, territorio, recampesinización y movimientos sociales. *Estudios Sociales*, v. 25, n. 47, p. 275-299, 2016.
- SEMENTES da liberdade (Seeds of Freedom - Portuguese). The Gaia Foundation. Produzido pela Fundação Gaia e Rede de Biodiversidade Africana, em colaboração com Melca Etiópia, Internacional Navdanya e grãos. 2012. Disponível em: <https://acesse.dev/ShSlz>. Acesso em: 20 set. 2023.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.
- SILIPRANDI, Emma. *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p442-464>.
- SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.
- TOLEDO, Víctor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.
- TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução: Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. Resistências camponesas em tempos de pandemia. *Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 8, n. 1, p. 41-47, 2020.
- ZANONI, Magda. A questão ambiental e o rural contemporâneo. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 10, p. 101-110, 2004.

Hélio Serejo e Brô MC's: poéticas do oeste em um novo projeto de nação

[*Hélio Serejo and Brô MC's: Western poetics in a new nation project*]

Carolina Barbosa Lima e Santos¹

Wellington Furtado Ramos²

Esta pesquisa foi desenvolvida com o apoio e o financiamento das agências Capes (88887.804035/2023-00), Fundect (71/032.716/2022) e Fapesp (2022/05222-0).

RESUMO • Neste ano que sucede o Centenário da Semana de 22, propomos um estudo sobre a necessidade de expansão dos conceitos de modernidade, literatura e identidade nacional. Nessa perspectiva, convém analisar determinadas poéticas híbridas – como as narrativas de Hélio Serejo e a poesia dos *rappers* Brô MC's – advindas de regiões historicamente invisibilizadas, engajadas na defesa de novos códigos estéticos e saberes para a construção de um modelo de brasilidade livre da violência colonial outrora legitimada no território nacional.

• **PALAVRAS-CHAVE** • Regionalismo; Hélio

Serejo; Brô MC's. • **ABSTRACT** • In this year that follows the Centenary of the Week of 1922, we propose a study on the need to expand concepts of modernity and national identity. From this perspective, it is worth analyzing certain hybrid poetics – such as the narratives of Hélio Serejo and the poetry of rappers Brô MC's – coming from historically invisible regions, engaged in the defense of new aesthetic codes and knowledge for the construction of a model of Brazilianness free from colonial violence once legitimized in this country. • **KEYWORDS** • Regionalism; Hélio Serejo; Brô MC's.

Recebido em 6 de agosto de 2023

Aprovado em 6 de outubro de 2023

SANTOS, Carolina Barbosa Lima e; RAMOS, Wellington Furtado. Hélio Serejo e Brô MC's: poéticas do oeste em um novo projeto de nação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 31-45, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p31-45>

1 Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS, Campo Grande, MS, Brasil).

2 Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS, Campo Grande, MS, Brasil).

*Somos o futuro que o passado tentou
apagar.* (Owerá, Brô MC's, OZ Guarani,
“Resistência nativa”).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O centenário da Semana de Arte Moderna e o Bicentenário da Independência do Brasil são episódios que nos convidam a refletir a respeito do imaginário brasileiro, a problematizar determinados traumas históricos e a avaliar novas disputas em torno de projetos de nação. Valendo-nos, portanto, desses marcos históricos como ponto de partida para o desenvolvimento deste trabalho, propomos aqui uma revisão crítica a respeito dos conceitos relacionados à modernidade e à identidade nacional em meio à contemporaneidade brasileira. Sob o viés dos estudos literários, em diálogo com outras áreas do conhecimento, apresentamos uma discussão sobre a importância de potencializar projetos de nação comprometidos com a expansão da ideia de Brasil e o com o acolhimento de subjetividades regionais historicamente invisibilizadas em meio aos debates midiáticos, culturais e/ou políticos supostamente realizados em âmbito nacional.

Há algum tempo a abordagem redutora, de cunho eurocêntrico e metonímico, da produção artística brasileira como um todo homogêneo vem sendo questionada por estudiosos como Moacir dos Anjos, que põe em xeque a imagem de Brasil “formulada a partir dos espaços subnacionais que detêm o poder (político, econômico, simbólico) de nacionalizar falas locais” (apud MENEGAZZO, 2009, p. 65). Em uma perspectiva complementar a esse pensamento, Gilberto Freyre, em *Manifesto regionalista* (1952), já defendia uma organização social brasileira efetivamente ancorada em um sistema amplo e flexível de articulações inter-regionais. Compreendendo a cultura brasileira como um amálgama de modos de vida, Freyre defendia uma organização nacional em que cada região contribuísse ativamente, respeitando-se suas respectivas peculiaridades socioculturais, para a configuração de uma unidade nacional plural e democrática, sem o risco de se limitar ao “que o Rio ou São Paulo consagram como ‘elegante’ ou como moderno” (FREYRE, 1996, p. 48).

Contemporaneamente, essa problematização em torno de um sistema de dominação de cunho ocidental tem sido fortalecida, em âmbito internacional, em estudos desenvolvidos nos mais diversos campos de conhecimento. Partindo da compreensão de que nem mesmo a noção de humanidade possui um sentido estático, a filósofa Rita de Cássia Ferreira Lins e Silva, em “O pluralismo e a nova ordem mundial” (2016), propõe um questionamento em torno do conceito de universal que exclui aspectos da identidade e da alteridade. Diante da concepção equivocada relacionada à ideia de universalidade, que silenciou grupos sociais considerados minoritários, ascendem determinadas vozes na contemporaneidade engajadas com a proposição de um outro paradigma de mundo, ancorado no entendimento de sua diversidade. Conforme explana Silva, a proposição desse novo modelo de organização social demanda novas perspectivas teóricas, distanciadas de um conteúdo exclusivamente ocidental e abertas à multiplicidade de valores, para a fundamentação de uma nova ordem mundial. Nesse sentido, uma ordem multipolar e pluriversa de mundo requer a contraposição ao intento cosmopolita de um sistema internacional ordenado pela unificação e hierarquização de modos de vida e de valores. Uma sociedade democrática e intercultural, dessa maneira, requer o acolhimento de subjetividades historicamente marginalizadas em meio aos debates artísticos, históricos e midiáticos realizados na sociedade ocidental.

Em oposição ao cosmopolitismo, o projeto de um mundo multipolar impulsiona o fortalecimento de diferentes identidades frente à imposição de poderes arbitrários que pretendam obstruir seus referenciais socioculturais. Conforme explana Silva, a configuração dessa nova organização social demanda o enfrentamento – por meio da criação de novos discursos e instituições – das relações de poder estabelecidas em um projeto de mundo hegemônico.

Ao pensarmos nessa discussão no âmbito dos estudos literários brasileiros, é importante lembrar que, de acordo com Ana Paula Simioni, em “Modernismo brasileiro: entre a consagração e a contestação”, o movimento modernista da década de 1920 fortaleceu a imagem de certos grupos e seus respectivos protagonistas como símbolos de transformação advindos de nações periféricas:

[...] a força das estratégias periféricas que permitiram a vários artistas latino-americanos e, em particular, ao movimento Pau-Brasil, que eclode com Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, apropriar-se das estruturas formais primitivas, deslocando o sentido da “outridade” para o centro do discurso das vanguardas. Ao fazê-lo, esses modernistas contribuíram ativamente para um discurso universalizante da modernidade (GIUNTA, 2011, p. 300). Discurso esse que, no caso das “modernidades periféricas” (SARLO, 1988), parecia possuir a força de uma ação libertadora. As periferias tornaram-se, enfim, partícipes dos movimentos culturais centrais, mas a partir de valores e estratégias que lhe eram próprios. (SIMIONI, 2013, p. 330).

Na época, a busca poética de temas vinculados à população negra e à temática rural foi compreendida como uma estratégia necessária para o alcance do almejado internacionalismo do movimento modernista brasileiro, preocupado com o alinhamento técnico e estético à modernidade europeia (e,

mais especificamente, parisiense), que, por sua vez, incentivava a valorização de cores locais de cada nacionalidade, conforme explicita Tarsila do Amaral, em uma epístola destinada à sua família:

[...] Sinto-me cada vez mais brasileira: quero ser a pintora de minha terra. Como agradeço por ter passado na fazenda a minha infância toda. As reminiscências desse tempo vão se tornando preciosas para mim. Quero, na arte, ser a caipirinha de São Bernardo, brincando com bonecas de mato, como no último quadro que estou pintando. Não pensem que essa tendência é mal vista aqui [Paris]. Pelo contrário. O que se quer aqui é que cada um traga contribuição do seu próprio país. Assim se explicam os sucessos dos bailados russos, das gravuras japonesas e da musica negra. Paris está farta de arte parisiense. (AMARAL apud SIMIONI, 2013, p. 340).

Dessa maneira, a discussão contemporânea em torno da configuração de novos espaços socioculturais, efetivamente pluralizados, pode ser compreendida como uma continuidade de um projeto de modernidade iniciado no século XX. Este, por sua vez, foi compreendido por Candido, em *Formação da literatura brasileira* (1964), como um desdobramento de um projeto outrora iniciado por artistas românticos, impulsionados pelo desejo de contribuir para a grandeza de uma nação recém-independente.

Para Jorge Schwartz, em “Um Brasil em tom menor” (1998), a coincidência da Semana de 22 com o Centenário da Independência é um fato significativo ao movimento modernista, engajado com a pesquisa e a redefinição da ideia de Brasil. Em uma “fórmula bem-sucedida de articular em torno do movimento os setores das oligarquias locais sensíveis a um programa literário” (PASINI, 2022, p. 46), o movimento contribuiu para a atualização estética e a autonomia da produção artística brasileira ao problematizar determinados legados históricos advindos do antigo regime colonial, como a escravidão, a mestiçagem e a relação da sociedade com a natureza e a paisagem. Na perspectiva de Leandro Pasini, em *Prismas modernistas*,

O programa de um Brasil a ser descoberto, reivindicado, salvo ou criado pautou a linha mestra do Modernismo no país, ao menos entre 1924 e 1930, naturalizando a ideia de “brasilidade” do movimento, que, por sua vez, reconfigurou a própria ideia de literatura brasileira à sua imagem e semelhança. (PASINI, 2022, p. 28).

De acordo Candido, citado por Simioni, para além de incentivar a libertação de uma série de recalques coletivos, os modernistas passam a compreender como superioridade aquilo que outrora foi considerado como deficiência na sociedade brasileira. A partir desse movimento artístico, explana Candido, “o mulato e o negro são definitivamente incorporados como temas de estudo, inspiração, exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais empecilho à elaboração da cultura. Isso na literatura, na pintura, na música, nas ciências do homem” (apud SIMIONI, 2013, p. 340). Em uma perspectiva complementar, Humberto Hermenegildo observa que as expressões modernistas “colocaram para o sistema literário elementos até então ausentes e/ou menosprezados na literatura brasileira: a linguagem local como

objeto de poetização, a província como tema literário, a cultura regional, a temática rural modernizada pela forma literária” (HERMENEGILDO apud PASINI, 2022, p. 28).

Sem deixar de reconhecer a contribuição do modernismo à história da literatura e da arte brasileira, propomos, neste trabalho, uma breve problematização de suas lacunas, compreendendo que esse é um compromisso a ser assumido por artistas, instituições e intelectuais de nossa contemporaneidade. Nesse sentido, defendemos aqui a necessidade de mestiços, negros e indígenas deixarem de ser temas de estudo e representação para passarem a ser efetivamente compreendidos como vozes ativas que, legítima e autonomamente, participam da configuração identitária nacional. É preciso, além disso, revisar o lugar do regionalismo no conceito relacionado à modernidade em meio à contemporaneidade brasileira. Para vencer preconceitos e configurar um projeto plural de nação, é importante analisar o entusiasmo dessa primeira geração modernista frente ao gosto e aos valores dos sujeitos que passaram a lucrar com o avanço acelerado da urbanização e nos atentarmos às dores, desvalores e desgostos daqueles que continuam perdendo com esse mesmo fenômeno (CHIAPPINI, 1995, p. 155).

Por compreender a importância da literatura para a formação do imaginário, da subjetividade, dos valores e da identidade de uma sociedade, propomos aqui um revisionismo crítico e uma ampliação do que hoje é compreendido como cânone literário brasileiro. É preciso que propostas de autores advindos de regiões historicamente invisibilizadas em meio a debates acadêmicos, midiáticos e/ou artísticos, realizados em um âmbito supostamente nacional, passem a circular e ser avaliadas de forma democrática em universidades de grandes metrópoles do país, assim como escritores de grandes centros urbanos circulem amplamente, em meio aos currículos escolares e universitários, pelas regiões interioranas do Brasil. É preciso que estados como Mato Grosso do Sul, Acre, Tocantins, Roraima e Amapá passem a ser compreendidos como espaços que acolhem sujeitos produtores de conhecimento e de expressões artísticas caso tenhamos o interesse em trabalhar em um projeto de nação diferente daquele que, outrora, pretendia homogeneizar e hierarquizar expressões de uma cultura advinda de relações coloniais de poder.

A necessidade de nos debruçarmos com mais atenção sobre as produções artísticas e intelectuais de determinados estados se justifica, inclusive, pela alteração no mapa geográfico brasileiro nos últimos cem anos. Desde a Semana da Arte Moderna, foram criados os estados aqui citados anteriormente. Revindicamos, portanto, a participação ativa e contínua dessas vozes naquilo que é compreendido hoje como um mapa literário brasileiro, pois estar fora desse projeto “corresponderia a estar fora do tempo literário, da história literária viva, aprisionado em um tempo morto da repetição ou da permanência, que pouco ou nada significa a uma estrutura histórica em processo de consolidação” (PASINI, 2022, p. 18).

Ao pensar na circulação e na avaliação das produções literárias advindas dessas regiões periféricas em meio às grandes metrópoles brasileiras, propomos a efetivação do projeto modernista de horizontalizar e “postular uma reciprocidade de perspectivas em que cada um deles reflete sobre si mesmo e projeta uma imagem” (PASINI, 2022, p. 29) em um mapa literário descentralizado, configurado “em prismas

específicos e originais, que iluminam um circuito uno e desigual a partir de ângulos diferentes” (PASINI, 2022, p. 33).

Partindo, portanto, da proposição de analisar as cores locais de determinadas regiões historicamente invisibilizadas em nosso país e, simultaneamente, da necessidade de definir um recorte temático mais específico para o desenvolvimento deste trabalho, estudamos, a seguir, algumas poéticas literárias que compõem o imaginário de Mato Grosso do Sul, isto é, de uma parte da identidade cultural brasileira.

MODERNISMOS & REGIONALISMOS: AS POÉTICAS DO OESTE EM UM NOVO PROJETO DE NAÇÃO

Fundado em 1977, a partir da separação do estado de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul (MS) se situa na fronteira entre Brasil, Bolívia e Paraguai. Em uma área de 357.125 km², ocupada por 2,62 milhões de habitantes, o estado é configurado como um amplo território de compartilhamento de culturas, histórias, idiomas, conflitos e subjetividades. Outrora cenário da Guerra da Tríplice Aliança, o Mato Grosso do Sul acolhe hoje o sujeito rural, o homem pantaneiro, o ribeirinho, o sujeito urbano, o mestiço paraguaio, o mestiço boliviano e o nipo-descendente, além de ser habitado pelas etnias Guarani Nandeva, Guarani Kaiowá, Kadiwéu, Terena, Chamacoco, Kinikinau, Guató e Ofaié. Cada povo indígena, vale notar, possui a própria estrutura social, as próprias formas de expressão estética e, a maioria delas, o próprio idioma.

Em meio a essa complexidade sociocultural, Hélio Serejo e o grupo de *rap* Brô MC's são algumas vozes que expressam esteticamente a modernidade prismática sul-mato-grossense. Partindo do reconhecimento de sua legitimidade e sua potência poética, apresentamos, a seguir, uma breve análise sobre os projetos estéticos dessas vozes que expressam as cores, os valores e as disputas vivenciadas nesse contexto sociocultural pouco conhecido e discutido em meio às demais regiões brasileiras.

Para tanto, vale lembrarmos, inicialmente, que Hélio Serejo nasceu em Nioaque (MS) em 1912. Aos 13 anos de idade, o escritor passou a acompanhar o trabalho ervateiro na fazenda de seu pai, em Ponta Porã (MS). Imerso nesse universo fronteiriço, começou ainda muito jovem a publicar seus textos, voltados a essa cultura sertaneja, no jornal *Folha do Povo*, em Aral Moreira (MS). Com o intuito de estudar engenharia, alistou-se no 3º Regimento de Infantaria, no Rio de Janeiro. Serejo, no entanto, acusado de comunista, foi preso e excluído do Exército em 1935. Em 1936, o escritor voltou a viver em sua terra natal, a trabalhar como jornalista e, conforme lembra Elismar Anastacio (2014, p. 28), foi vencedor do concurso literário Paisagens do Brasil, promovido pelas revistas *Boa Nova* e *Vida Doméstica*, do qual Graciliano Ramos e Augusto Meyer fizeram parte da comissão julgadora. Sua experiência em meio aos ervatais do então Mato Grosso, no decorrer de um tempo histórico atravessado por traumas advindos de episódios nacionais de violência e autoritarismo, como a ditadura Vargas e o período de escravidão, forma o substrato de seus textos literários.

Em *Fogo de angico* (1978), o imaginário de sujeitos trabalhadores dos ervais de Mato Grosso do Sul é configurado em uma expressão estética articulada na confluência de três idiomas – português, espanhol e guarani – falados de maneira híbrida na fronteira

entre Brasil, Bolívia e Paraguai. Em seu prefácio, Serejo (1978, p. 5) propõe-se a apresentar aquilo que denomina “imagens do crioulisto” a uma “civilização que desconhece a sinfonia bárbara dos ventos araganos e o amedrontador tropel dos xucros”. Estruturada em breves narrativas paratáticas – que transitam no limite entre a etnografia, o relato e a ficção –, a obra dificilmente pode ser categorizada em um gênero literário convencional.

Notemos que o nome do texto referencia a paisagem e o modo de vida de um povo sertanejo que, na perspectiva de Guimarães Rosa, é “fabulista por natureza” (ROSA apud SANTILLI, 1998, p. 224). Conforme podemos observar pela leitura do trecho citado a seguir, o signo “angico” é utilizado para evocar a atmosfera da região oeste brasileira, visto que é uma árvore comum no cerrado, e, simultaneamente, para referenciar o momento de compartilhamento de causos, lendas, sonhos e memórias entre as famílias que vivem nesse cenário e se valem da madeira para preparar a fogueira em torno da qual se reúnem:

FOGO DE ANGICO, feito com galhada, acha, tronco ou mesmo graveto, traz recordações, aviva a memória.

Por esse motivo é caboclo, quando “tá queimando fogo”, fogo feito com lenha de angico, fica cismarento e passa a viver do passado, enfileirando os fatos vividos.

Nesse instante, reunida a família, ouvindo, atentamente, o estralidar do brazido, conta os “causos” e toma uns ares superiores, porque sabe que a conversa agrada, e que o clarão do fogo forte lhe dá a inspiração necessária, para a tertúlia das reminiscências. (SEREJO, 1978, p. 7).

Podemos compreender, dessa maneira, a brevidade dessas narrativas como um aspecto estético que estabelece um diálogo com “uma tradição que tem, na chamada ‘forma simples’, seu traço de parentesco com o mito, a lenda, a saga cujas origens remontam, portanto, aos processos da oratura, quando o ritual de contar histórias era indutor de motivação e envolvimento de uma comunidade” (SANTILLI, 1998, p. 222). Para dar cor à atmosfera do sertão oeste brasileiro, Serejo se vale ainda de outros recursos literários próprios da narrativa primordial, como a configuração de um tempo indeterminado, a evocação de um pensamento mágico, a representação da voz de um rapsodo que preserva e divulga mensagens de seu povo; por vezes, até mesmo função moralizante pode ser notada no decorrer de suas narrativas. Notemos como esses elementos são configurados na moldura narrativa do episódio “Taipa de pilão”:

Isso foi no tempo de antigamente, no tempo da onça. Quando não haviam pragas e o melhor calçado era o chinelão que aguentava, sem dobrar, até a água fervente ou o melaço de rapadura.

Para a execução de qualquer tarefa, por mais insignificante que fosse, requeria do cristão muita decisão, sangue frio e desejo incontido de levar avante aquilo que se tornava necessário realizar.

Para a vedação de um rio, correntoso, encaracolante, ou de águas plácidas, sem “poço” ou redemoinho, a cautela precisava ser enorme porque, no fundo do leito, podia estar o “sumidouro” ou a pedra com ponta de agulha ou mesmo a cavidade que quebraria a perna com o peso da corda que o “vadeador” conduzia na cabeça. (SEREJO, 1978, p. 16-17)³.

3 Nas citações foram mantidas a grafia e a pontuação dos textos originais.

Conforme evidencia o trecho citado, longe de representar um modo de vida rural idealizado, Serejo dá cor às dificuldades comumente vivenciadas pelo sujeito pobre do campo. Para isso, junto às técnicas advindas da narrativa primordial, o autor se vale de inovações literárias amplamente utilizadas pelo movimento modernista brasileiro, como a coloquialidade, a ironia, a hibridização de gêneros textuais, a hibridização idiomática e, por vezes, o discurso indireto livre. Podemos compreender, dessa maneira, que a confluência entre a estética de uma tradição popular advinda dos primórdios da humanidade e a atualização proposta pelo modernismo possibilita a apreensão do caleidoscópico cultural desse ambiente rural, formado pelo imaginário cristão, pelos costumes indígenas, pela arquitetura afro-brasileira e pela integração entre sociedade e natureza. Notemos, no trecho a seguir, extraído do episódio “Saudade sertaneja”, como alguns recursos modernos são utilizados na composição da narrativa:

Tudo isso queima o seu pensamento e acende, em seu peito, o fogueirão da saudade sertaneja. E, ele, então, se lembra do galpão coberto de zinco, bem rente à cacimba, onde o fogo-de-chão é o símbolo da tradição charrua; se recorda, ainda, de tanta coisa mais, que vive, dentro de si, num grito de amor e ternura, porque criou raiz em seu coração bagual, livre, mas dócil e impressionável, por exemplo: a festa consagradora da colheita, que é o suor abençoado de todos; as rezas, ante o oratório sagrado, homenagem ao Senhor, dever de cada um de nós, que somos seus filhos; o aboio do vaqueiro pela estrada poenta, enchendo de tristeza a solidão das brenhas; o João-de-Barro, o forneiro da floresta –, construindo seu ninho na forquilha da figueira junto à porteira que vem dar na manga; o sabiá-una, embalando e tudo magnetizando, com o cantar que Deus lhe deu para que fosse no sertão o pássaro mágico e arrebatador; a conversa ao pé do fogo, na hora do recolhimento, quando a prece vem aos lábios de cada um, com cheiro de sândalo e o dulçor do cântico materno; o pau-cho-pan do monjolo incansável que tem, na pancada surda, os gemidos de dor e aflição dos negros que foram escravos [...]. (SEREJO, 1978, p. 15).

Notamos, no trecho citado, que a voz do narrador é confluída, em determinada passagem textual, à voz da personagem. A supressão de pontos-finais, em uma sequência ininterrupta de imagens, potencializa o efeito subjetivo de um discurso cujo ritmo acelerado sugere a representação do aparelho psíquico da personagem em cena. Dessa maneira, se o texto materializa, por um lado, uma preocupação com a preservação de “um conjunto importante de valores literários e de tradições locais”, por outro, não deixa de dialogar com estruturas e tendências modernas, contribuindo com “um sistema literário indispensável para a permanência dos valores e das culturas locais” (MENEGAZZO, 2009, p. 63).

Mais próximos à nossa contemporaneidade, quatro poetas Guarani Kaiowá e Guarani Nhandeva, residentes nas aldeias Bororó e Jaguapiru, localizadas na Reserva Indígena de Dourados (MS), formam o primeiro grupo de *rap* indígena brasileiro, Brô MC’s. Composto em 2009, de Bruno Veron (VN), Charlie Peixoto (CH), Clemerson Batista (Tio Creb) e Kelvin Mbaretê, o grupo propõe uma poética desenvolvida nas fronteiras entre a música e a literatura, entre o português e o guarani, entre a autoria individual e a autoria coletiva, entre a palavra-*rap* e a palavra-reza.

Conforme explana Julie Peres (2018, p. 115), em “A leitura da literatura indígena”, longe de se restringir ao livro impresso, o conceito “literatura” tomado pelos escritores indígenas acolhe “toda uma tradição ancestral, com os ritos, cantos, danças, festejos e práticas que são característicos dela”. Em um viés decolonial, podemos compreender o aspecto interartístico dessas propostas como um desafio às convenções literárias comumente reproduzidas em meio à sociedade ocidental.

Dessa maneira, se a colonialidade é estabelecida a partir da designação do eurocentrismo “como a forma específica de produção de conhecimento e subjetividades na modernidade” (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019, p. 5), os saberes e as expressões estéticas dos povos originários, para além de problematizarem os aspectos de dominação e exploração inerentes à organização da sociedade ocidental, propõem novos códigos e estratégias para a defesa e a manutenção de seus respectivos imaginários.

Em uma perspectiva complementar ao pensamento de Julie Peres, Luciana de Oliveira (2016, p. 217) esclarece que a palavra é compreendida, nos sistemas cosmológicos Guarani e Kaiowá, como o princípio agente que edifica mundos e singulariza os sujeitos que os povoam, “seu uso, portanto, não deve ser excessivo ou dispendioso, mas sensível/poético já que sagrado, conector, distintivo e multiplicador”.

Compreendendo, portanto, a potência da palavra e impulsionados pelo desejo de cantar seu modo de vida para além dos perímetros da aldeia, os artistas que hoje compõem o grupo Brô MC’s percebem o *rap* como um recurso eficaz para o estabelecimento de uma comunicação democrática com a sociedade não indígena. Bruno Veron, ao refletir sobre o seu modo de fazer artístico em uma entrevista concedida à jornalista Tainá Aragão, expressa o seguinte pensamento:

Eu entendi que essa era a minha forma para lutar em defesa da retomada do meu território sagrado. Eu me identificava com a raiva e indignação dos Racionais MC’s, entendia que o que eles cantavam ali era fruto da injustiça. O que vivemos aqui é isso também [injustiça], por isso decidimos cantar. (VERON apud ARAGÃO, 2022).

Há, portanto, uma aproximação entre as questões sociais comumente evocadas no *rap* urbano e as temáticas abordadas pelos Brô MC’s: a insalubridade das reservas às quais os indígenas são relegados, os dispositivos fronteiriços que dificultam a relação igualitária entre indígenas e não indígenas, a conclamação para os povos originários reaprenderem suas tradições e as consequências da indiferença da população não indígena diante das mazelas vivenciadas nas aldeias (SANTANA; TRINDADE, 2017, p. 222).

Devemos evidenciar, além dessa afinidade temática, a aproximação de caráter estético entre a linguagem do *rap* e o modo de compartilhamento de memórias nas aldeias. É oportuno lembrar, para tanto, que o nome *rap* “significa *rhythm and poetry* – portanto, ritmo e poesia –, numa alusão à síntese de palavra e som que o caracteriza” (SALGADO, 2015, p. 151). Calcado na oralidade, bem como na habilidade de escuta e memorização, o *rap* é configurado como uma linguagem híbrida eficiente para a expressão do entendimento de mundo de diversas comunidades indígenas, estruturadas na partilha coletiva de saberes, valores e sonhos comunicados por meio de cantos.

Em “Resistência nativa” (2021), *rap* composto pelos Brô MC’s junto com os poetas Olívio Jekupé (Guarani, PR), Owerá (Guarani Mbyá, SP) e OZ Guarani (Guarani Mbyá,

SP), notamos um discurso comprometido com a defesa do meio ambiente, do imaginário e da participação dos povos imaginários na sociedade contemporânea brasileira. Os versos iniciais desse poema parecem dar cor a um *aedo* que apresenta ao mundo um discurso estruturado em um tom simultaneamente épico, popular e moderno, advindo do encontro de diferentes vozes:

Rap escrito com um pensamento nativo
que retrata uma realidade.
Não uma ficção, e sim uma tradição vivida
de coração, que irá nos contar nessa canção
dos Brô Mc's, OZ Guarani e Kunumi Mc.
Na missão surgiu essa grande união.

Kunumi Mc, direto da aldeia
para o mundo vai surgir

Rap nativo owaen
Ogueru mbarete
Oxauka nhandereko
Tekoa py jaikó are
Xondaro kuery Jajopy rã guyrapa
Nhama'en Nhenderekoá re
Kyringue onhevangá awã
Jaguata jupive
Tupã kuery ogueru mbaraete
Japita petyngua, nhaporandu nhanderupe
Kó mbya'à guaxu, oin awã nhandevype

Notemos que a metalinguagem explicitada no excerto citado expressa a importância da palavra para os poetas e seus respectivos coletivos. Estruturada no encontro entre os idiomas guarani e português, a lírica expressa, por um lado, a resistência dessas vozes canceiras à cultura ocidental dominante e, por outro, o diálogo e a negociação com a sociedade não indígena. Para compreender o poema, o leitor brasileiro lusófono deve percorrer a travessia comumente realizada, no sentido contrário, pelos povos originários e encontrar a tradução dos versos livres cantados em guarani⁴. Esses versos, escritos em uma língua compartilhada entre 6,54 milhões de habitantes – em um território que

4 Na legenda disponibilizada no videoclipe dos *rappers*, os versos são traduzidos da seguinte maneira: “Rap nativo chegou/ vem trazendo essa força/ mostrando uma cultura de como vivemos na aldeia/ nós guerreiros devemos pegar nosso arco e flecha/ defender a aldeia e a floresta/ para as crianças poderem brincar/ vamos caminhar juntos/ Tupã é quem vem trazendo a força/ Pitar o petyngua quando vamos pedir a Deus para termos a coragem/ Vivemos na aldeia, temos os nossos cânticos espirituais/ Vivemos a nossa cultura, tô passando por aqui fazendo meu protesto/ Mostrando a verdade para você, de como um indígena de verdade vive em sua aldeia/ Os brancos destruíram a floresta, sujaram nossas águas/ Como as crianças vão viver se estão destruindo estas terras?” (RESISTÊNCIA..., 2021).

engloba a Argentina, a Bolívia, o Brasil e o Paraguai –, expressam um tom de urgência na defesa contundente da cosmologia, da espiritualidade, do território e da cultura desses povos indígenas, frequentemente ameaçados pela violência e pela degradação ambiental comumente praticadas pela sociedade ocidentalizada. O tom de denúncia frente à hostilidade recorrentemente sofrida pelas florestas e pelos povos indígenas é enfatizado em outras passagens do *rap*, tais como:

Koape anhe'e, koape hae
Bro oquahe upecha Jae
Ruralista ohapy ka'aguy omboja cherehe
Kua'atia, haiha, Che nhe'é opyta imbarete
Mata queimando, fumaça subindo,
buruvicha fazendo piada,
Lá vem caveirão derrubando barraco,
tiro e tiro em cima do povo⁵.

Em seu estudo sobre as poéticas indígenas contemporâneas do Brasil, Ana Tettamanzy e Nádia Lopes (2020, p. 339), em “As ideias a partir do lugar, ou como as criações indígenas pacificam o antropoceno”, explanam que a luta dos povos indígenas por seus respectivos territórios, tema recorrente em meio ao seus discursos literários, é uma “condição para a continuidade desses modos de pensar, sentir e existir que só são possíveis na totalidade de um lugar com o qual se tem relação social”.

Nessa perspectiva, podemos compreender que a lírica dos *rappers* participa de uma tendência literária que surge como um instrumento de poder utilizado para incorporar um novo código na contemporaneidade, promover a circulação de seus saberes e contribuir para a constituição estética do mosaico cultural brasileiro. De acordo com Tettamanzy e Lopes (2020, p. 344),

A conversa com esses saberes extramodernos não está exigindo separação, mas respeito para com todas as formas de vida e principalmente para com a natureza como condição de escapar ao fascismo que ressurge acompanhado de seu maior efeito, a separação entre cultura e natureza, e dos efeitos dela decorrentes, a fragilidade das relações sociais entre humanos e não humanos, a ruptura das ligações entre seres e seus lugares e espíritos. Conforme indicamos, nas intervenções desses criadores a práxis política e a renovação estética convocam a sociedade envolvente para uma aliança frente à devastação de biomas como florestas, cerrado e outros pela cobiça desenfreada de variados agentes (mineradoras, garimpeiros, fazendeiros, construtores de megaprojetos). O diálogo com diferentes saberes e epistemologias pode reformular o imaginário ocidental, e com isso dar conta da crise ontológica da modernidade e da crise ambiental planetária a ela ligada.

5 Tradução disponibilizada no videoclipe dos *rappers*: “Aqui está minha fala, aqui vou falar/ Bro está chegando e assim vamos relatar/ ruralista queima a mata e depois nos acusa/ No meu caderno escrito minha fala ficou mais forte/ mata queimando, fumaça subindo/ presidente fazendo piada” (RESISTÊNCIA..., 2021).

Pensando nesse viés, devemos notar a preocupação dessas vozes em desestabilizar a imagem caricaturada comumente associada aos povos indígenas brasileiros, ainda ancorada nas descrições expressas em cartas de navegadores e pinturas de missionários europeus do século XVI. O sujeito indígena, representado por meio da própria voz, configura-se como uma personagem que acumula culturas, experiências e idiomas, habitando e transitando entre diversos cenários do mundo contemporâneo:

Brô Mc's, OZ Guarani,
filhos da terra, estamos aqui
Itakupé pyguá MC⁶

De diploma na mão, no rolê, no proceder
novamente pelas ruas de São Paulo.
Gostamos de morar no mato, cola junto aliado
muitos nos deixou, mas a luta não acabou,
genocídio continua mas a mídia não mostrou.
Sou Xondaro que restou,
vim falar de amor, eu não sou o promotor
floresta nativa, somos protetor,
Do alto da montanha, filhos do Tupã
Revoltado,
Estado não pensa da mesma forma,
nas aldeias continua a reza,
nossa voz é por nós
Areko txembo guejy rery⁷
o arquiteto do universo, Tupã.

É importante observar, portanto, que essas produções artísticas reconhecem haver espaço na modernidade ocidental para o acolhimento de seus modelos sociais. Convém, da mesma maneira, ampliar aquilo que compreendemos hoje como identidade nacional, como arte e como modernidade para delinear um novo e democrático projeto de nação. Para além de pensar na representação das vozes indígenas na configuração do imaginário brasileiro, faz-se necessário garantir a sua efetiva participação em determinados espaços de poder, uma vez que:

A ocupação de espaços na sociedade, a entrada no ensino superior, a participação na política, a criação nos mais diversos âmbitos da arte, da produção cultural e das mídias são também parte desse diferente complexo existencial e simbólico. Uma comunidade territorializa-se não só por necessidades materiais, mas para interpretar o mundo simbolicamente [...]. (TETTAMANZY; LOPES, 2020, p. 339).

6 Na legenda disponibilizada no videoclipe dos *rappers*, o verso em questão é traduzido da seguinte maneira: “Mc da aldeia Itakupé” (RESISTÊNCIA..., 2021).

7 Traduzido no videoclipe dos *rappers* como: “Eu sei bem quem é” (RESISTÊNCIA..., 2021)

Configuradas na fronteira entre o Brasil e o Paraguai, nas fronteiras idiomáticas entre o português e o guarani, nas fronteiras entre as culturas indígenas e ocidentais, bem como nos limites entre a literatura e outros gêneros discursivos, as poéticas desenvolvidas no extremo oeste brasileiro – por vezes como Hélio Serejo e Brô MC’s – propõem uma atualização da inteligência artística brasileira. Em meio à contemporaneidade, os aspectos interartístico e polifônico dessas propostas parecem reverberar e ressignificar o projeto de nação outrora proposto pelo movimento modernista de 1920.

Para Garramuño (2014, p. 29), em *Frutos estranhos*, essa tendência ao hibridismo discursivo cada vez mais presente em expressões artísticas contemporâneas pode ser compreendida como uma estratégia de elaboração de novos modos de pertencimento, como um movimento de invenção do comum como inespecífico – ainda que único –, como novos “modos de organizar nossos relatos, e, por que não?, também nossas comunidades”.

Em um momento histórico em que refletimos sobre a configuração do imaginário brasileiro nos últimos 200 anos e sobre a proposta modernista de revisão desse projeto de nação, vale considerar a contribuição ética e estética das vozes do oeste – aqui representadas pelas poéticas de Hélio Serejo e Brô MC’s – para delinear o que desejamos celebrar e/ou reavaliar no próximo centenário de independência nacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ano que sucede a celebração do Centenário da Semana de Arte Moderna e do Bicentenário da Independência do Brasil, convém pensarmos em questões que merecem ser contempladas e/ou reavaliadas nos próximos cem anos de projeto de nação. Sem deixar de reconhecer as contribuições do movimento modernista ao imaginário brasileiro e seu respectivo diálogo estético com diversas tendências artísticas, políticas e tecnológicas em ascensão no mundo ocidental do século XX, propusemos aqui um estudo em torno de algumas de suas lacunas.

Se a partir do movimento de arte moderna determinadas questões – como a presença e a cultura dos sujeitos negro, mestiço e rural – deixam de ser compreendidas como defeitos e passam a ser pensadas como temáticas imprescindíveis para a renovação estética da arte brasileira, defendemos hoje a participação efetiva dessas vozes na configuração de um novo projeto de brasilidade para este país que ainda precisa superar certos aspectos de seu passado colonial em diversas esferas de suas relações socioculturais.

Defendemos, portanto, a projeção de uma nação em que haja espaço para a produção e a ampla circulação de expressões estéticas e conhecimentos teóricos desenvolvidos em todo o território brasileiro. Partindo, portanto, da ideia de que o Brasil deve deixar de ser compreendido em metonímia pelas regiões urbanas que concentram a maior parte do poder político e econômico do país, propusemos aqui uma leitura sobre duas propostas artísticas desenvolvidas por vezes que habitam o extremo oeste brasileiro.

As poéticas de Hélio Serejo e Brô MC’s, brevemente analisadas no decorrer deste trabalho, longe de serem configuradas em uma categoria literária específica,

expressam em seu aspecto híbrido e fronteiro, seja no que diz respeito ao idioma ou ao gênero literário em que estão estruturadas, a convivência de diferenças e heterogeneidades que compõem parte da complexidade cultural de Mato Grosso do Sul, isto é, parte da identidade nacional.

Ao darem forma às paisagens e às subjetividades dessa região, esses poetas, cada qual ao seu tempo e à sua linguagem, enfatizam a necessidade de preservar e dialogar com a diversidade cultural e ambiental do universo fronteiro brasileiro, caso estejamos efetivamente interessados em desenvolver um projeto de nação livre das violências coloniais outrora legitimadas em nosso país.

SOBRE OS AUTORES

CAROLINA BARBOSA LIMA E SANTOS é estagiária de pós-doutoramento, com bolsa, no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).
carolsartomen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-II28-3670>

WELLINGTON FURTADO RAMOS é docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).
furtado.ramos@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-3847-5760>

REFERÊNCIAS

- ANASTACIO, Elismar Bertoluci de Araujo. Hélio Serejo: por uma literatura entre as orilhas da fronteira. 152 f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/e40b95a7-76ec-44cd-a76c-c79aeb2ce9c2>. Acesso em: 2 out. 2023.
- ARAGÃO, Tainá. Brô Mc's é o primeiro grupo de rap indígena a se apresentar no Rock in Rio. *Instituto Socioambiental*, 1º de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/bro-mcs-e-o-primeiro-grupo-de-rap-indigena-se-apresentar-no-rock-rio>. Acesso em: 2 out. 2023.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins, 1964.
- CHIAPPINI, Lígia. Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. *Estudos Históricos*, v. 8, n. 15, p. 153-160, 1995. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1989>. Acesso em: 2 out. 2023.

- FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. Recife: Região, 1952. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/freyre/freyre.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2023.
- GARRAMUÑO, Florencia. *Frutos estranhos*: sobre a inespecificidade na estética contemporânea. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- MENEGAZZO, Maria Adélia. Travessias e fronteiras – o espaço entre a cultura e a identidade. In: MENEGAZZO, Maria Adélia; BANDUCCI JR. (Org.). *Travessias e limites*: escritos sobre identidade e o regional. Campo Grande, MS: Editora da UFMS, 2009, v. I, p. 59-67.
- OLIVEIRA, Luciana de. Bro MC's rap indígena: o pop e a constituição de fóruns cosmopolíticos na luta pela terra Guarani e Kaiowa. *Revista Eco-Pós*, v. 19, n. 3, p. 199-220, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/38165>. Acesso em: 2 out. 2023.
- PASINI, Leandro. *Prismas modernistas*: a lógica dos grupos e o modernismo brasileiro. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.
- PERES, Julie Stefane Dorrico. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé*, v. 5, n. 2, p. 107-137, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/2887/2166>. Acesso em: 2 out. 2023.
- QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. In: MASP AFTERALL. *Arte e descolonização*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand e autores, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/arte-e-descolonizacao>. Acesso em: 2 out. 2023.
- RESISTÊNCIA Nativa – Owerá, Brô Mc's, OZ Guarani (videoclipe oficial). Vídeo (7min25). Estreou em 28 de maio de 2021. Composição: Olívio Jekupé/@olivio_jekupe Owerá (Kunumi MC)/@owera.official@Owera. Produção audiovisual: Matte Records/@matte.rec. Direção: Leo Solda/@daleosol. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rQ47rKQ8sjI&ab_channel=MatteRecords. Acesso em: 2 out. 2023.
- SALGADO, Marcus Rogerio. Entre ritmo e poesia: rap e literatura oral urbana. *Scripta*, v. 19, n. 37, p. 153-168, 2015. <https://doi.org/10.5752/P.2358-3428.2015v19n37p153>.
- SANTANA, Jorge Alves; TRINDADE, Israel Elias. Brô MC's e os agenciamentos discursivos transculturais Guarani-Kaiowá. *Humanidades e inovação*, v. 4, n. 3, p. 221-234, 2017. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/393>. Acesso em: 2 out. 2023.
- SANTILLI, Maria Aparecida. João Guimarães Rosa e José Luandino Vieira, criadores de linguagens. *Scripta*, v. 2, n. 3, p. 221-233, 1998. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10237/8338>. Acesso em: 2 out. 2023.
- SCHWARTZ, Jorge. Um Brasil em tom menor: Pau-brasil e antropofagia. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, p. 53-65, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/4530964>. Acesso em: 2 out. 2023.
- SEREJO, Hélio. *Fogo de angico*. Presidente Venceslau, 1978.
- SILVA, Rita de Cássia Ferreira Lins e Silva. O pluralismo e a nova ordem mundial: para uma ressignificação do político a partir de Mouffe. *Pensando – Revista de Filosofia [on-line]*, n. 13, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4891>. Acesso em: 28 jul. 2023.
- SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti. Modernismo brasileiro: entre a consagração e a contestação. *Perspective [on-line]*, n. 2, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/perspective/5539>. Acesso em: 28 jul. 2023.
- TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; LOPES, Nádia da Luz. As ideias a partir do lugar, ou como as criações indígenas pacificam o antropoceno. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francico (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea*: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020, p. 325-349.

Das multidões acontecimentais à política pós-acontecimental

[From eventful crowds to post-eventful politics]

José Luiz Aidar Prado¹

RESUMO • No presente ensaio trata-se de pensar uma multidão acontecimental que enfrente o surgimento do bolsonarismo a partir de uma retomada das teorias da multidão desenvolvidas durante o século XX. Acontecimento é pensado aqui a partir da filosofia de Badiou; atravessaremos a psicologia das multidões, a ênfase de Freud nas lógicas sociais a partir do laço libidinal, a retomada freudiana de Laclau pensando num *continuum* das lógicas sociais de organização multitudinal, o foco de Jodi Dean na relação entre a multidão acontecimental e a forma partido e, finalmente, a dialética da emergência em Safatle a partir do trabalho do negativo. • **PALAVRAS-CHAVE** • Multidão; acontecimento; comunicação e

política. • **ABSTRACT** • This essay focuses on thinking about an eventful crowd that faces the emergence of bolsonarism from a resumption of crowd theories developed during the 20th century. Event is thought here based on Badiou's philosophy; we will go through the psychology of crowds, Freud's emphasis on social logics based on the libidinal bond, Laclau's Freudian resumption thinking about a continuum of social logics of multitudinal organization, Jodi Dean's focus on the relationship between the eventful crowd and the party form and, finally, the dialectic of emergence in Safatle from the work of the negative. • **KEYWORDS** • Crowd; event; communication and politics.

Recebido em 20 de setembro de 2023

Aprovado em 26 de outubro de 2023

PRADO, José Luiz Aidar. Das multidões acontecimentais à política pós-acontecimental. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 46-64, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i86p46-64>

1 Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil).

*Debruçar-se sobre essa multidão ajuda a
desmantelar a subjetividade fantasmagórica
do indivíduo ao localizar na multidão a
dinâmica de um sujeito coletivo.*
(DEAN, 2022, p. 118).

A década de 2010-2020 trouxe ao campo político brasileiro a presença das multidões; em 2013 emergiu uma multidão acontecimental que, no pós-acontecimento, deu lugar à emergência do sujeito obscuro, fascista, culminando na eleição de Bolsonaro em 2018, mas também à ativação de vários agentes conservadores que ganharam proeminência nas redes sociais, como o Movimento Brasil Livre (MBL), por exemplo. Angela Alonso fala do espólio de junho de 2013:

O país caiu num furacão político desde então, com dois outros ciclos de protesto, em 2015 e 2016, um impeachment, em 2016, a virada da sequência de governos de esquerda para o outro polo do espectro político, em 2018, e o retorno do PT ao poder, com a eleição de 2022. Muita coisa mudou no caminho. [...] Começou o declínio dos movimentos socialistas como os campeões da mobilização social. Alinhados com o governo, deixaram a rua. Espaço logo povoado, mas não por um único ator, fosse “nova esquerda”, fosse “nova direita”. (ALONSO, 2023, p. 290).

Examinamos no livro *Comunicação em rede na década do ódio* (PRADO; PEREIRA; PRATES, 2022) esse processo de “desacontecimentalização” da multidão de 2013, estudando alguns casos, como o do MBL, os perfis falsos da extrema direita, o uso do significante “povo brasileiro” durante o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff etc. No presente texto buscaremos retomar/elaborar a teoria da multidão na forma de ensaio, interessando sobretudo investigar modos de apreensão para pensarmos uma multidão acontecimental, entendendo acontecimento a partir da filosofia de Alain Badiou. Não retomaremos, portanto, o exame do processo político de constituição das multidões brasileiras de extrema direita, tarefa anteriormente realizada, mas examinaremos o conceito de multidão no campo democrático a partir de uma

retomada das teorias que vêm abordando o tema desde o fim do século XIX no sentido de repensarmos numa chave progressista os devires das multidões acontecimentais, inclusive as multidões em rede. Nosso foco não é, então, as multidões bolsonaristas, mas seu enfrentamento, o que não é possível, no entanto, sem considerar o processo de formação dos laços que ligam as pessoas nesses grupos e os laços verticais com seus líderes. No caso do bolsonarismo isso é importante, porque, como diz Nunes:

[...] Laclau tende a exagerar a passividade das coisas e a espontaneidade das lideranças, minimizando os laços horizontais entre as pessoas e superestimando o vínculo vertical com o chefe ou o significativo vazio que elas compartilham. A verdade tende a ser mais prosaica: em vez da nomeação como ato fundador que inaugura uma cadeia causal linear, um processo circular de retroalimentação por meio do qual as pessoas começam a gravitar em direção umas às outras e a representar a si mesmas nesse movimento, até que uma ou mais representações “colem” como aquilo que dá sentido a sua unidade. Embora a operação política “de cima para baixo” tenha sido essencial para moldá-lo, o bolsonarismo deve ser visto como o encontro, sob a égide dos grupos políticos que se aglutinaram em torno da campanha de Bolsonaro, de uma série de tendências sociais que já estavam há algum tempo imbuídas de um certo tropismo mútuo. (NUNES, 2022, p. 21).

Para compreender essa novidade das multidões reacionárias bolsonaristas, ou seja, essa gravitação horizontal mútua na circulação intensa das redes, envolvendo elevado piso eleitoral da população, teremos de recuar até o final do século XIX e o início do XX, em que a psicologia das multidões construía o discurso conservador sobre o poder aterrorizante das multidões, numa corrente de pensamento que foi de Taine (2011), passando por Le Bon (2008), Tarde (2005) e chegando a Ortega y Gasset (1980). Nesse alinhamento a multidão era entendida como a reunião dos muitos em que o indivíduo razoável perde, ao agregar-se, o verniz civilizatório e regride na escala evolutiva, sendo dominado pelas pulsões mais primárias e violentas, colocando o mundo em perigo. Freud dialogou com essa psicologia, mas a atravessou pela psicanálise e propôs deslocamentos tais que apontaram para outros rumos políticos. Desde o final dos anos 1990 novos autores enfrentaram essa temática, trazendo outros aportes e novas perspectivas para o entendimento das multidões, entre os quais, Žižek (2014), Laclau (2013), Butler (2018), Badiou (2012; 2019) e Jodi Dean (2022). Nossa questão é: como essa retomada poderia nos ajudar a compreender, na atualidade, os fenômenos brasileiros de multidão nas redes e fora dela? Como pensar, a partir daí, a emergência de uma multidão acontecimental? Essa multidão pode ser pensada apenas a partir dos laços com o líder ou também a partir de laços horizontais entre os membros? Em que a circulação em rede altera essas emergências? Como a questão do afeto, da pulsão e do gozo entra nessa reflexão?

Da perspectiva de um pensamento progressista, o que interessa é perguntar se um movimento de multidão pode ensejar transformações sociais democráticas permanentes, para além da impermanência de um ajuntamento ou de uma ocupação (*assembly*). Dito a partir da filosofia de Badiou (1996; 2008; 2018a; 2018b), nossa questão pode ser assim colocada: um ajuntamento de pessoas pode ensejar um processo de

subjetivação política, de transformação progressista e democrático iniciado pelo acontecimento de multidão, para além das redes?

AS ELITES SE ASSUSTAM COM AS MULTIDÕES

Gustave Le Bon esteve entre os primeiros divulgadores da psicologia conservadora das multidões. Escreve seu livro *Psicologia das multidões* em 1895, falando de crise de época em função de dois fatores: a destruição das crenças religiosas, políticas e sociais e a criação de novas condições de vida e pensamento pela ciência e indústria. Isso teria conduzido a um período de transição e anarquia, tendo surgido um novo poder, o das multidões. Dizia ele: é na alma das multidões que o destino das nações se prepara. Ele encarna o medo que as elites tinham dos trabalhadores desde a Comuna de Paris, em 1870.

Para Le Bon as reivindicações das multidões tendem a destruir a sociedade para reconduzi-la ao comunismo primitivo. Quando as forças morais da sociedade perdem vigor, a dissolução final é efetuada pelas multidões inconscientes e brutais: elas atuam como micróbios que debilitam a sociedade. São seduzidas apenas por impressões, por imagens fáceis, pelas palavras fortes do líder. A personalidade consciente de cada indivíduo que entra na massa desaparece. Forma-se o que Le Bon chama de multidão psicológica, dominada pelo inconsciente da raça, pelos impulsos afetivos, por estímulos intensos, em especial os violentos. Diz Le Bon (2008, p. 33): “é sobretudo pelos elementos inconscientes que compõem a alma de uma raça que todos os indivíduos dessa raça se parecem”. As multidões acumulam não a inteligência, mas a mediocridade.

Entre as características específicas da multidão, estão: 1) na multidão o indivíduo adquire um sentimento de poder invencível (pelo número) que lhe permite ceder a instintos que, sozinho, teria refreado; 2) há o contágio mental, associado à hipnose. Na multidão todo sentimento e todo ato são contagiosos, a ponto do indivíduo sacrificar seu interesse pessoal pelo coletivo; 3) sugestibilidade: o sujeito pode ser colocado num estágio em que perde sua personalidade consciente e fica num estado de fascinação (causado pelo efeito-multidão) semelhante ao do hipnotizado. Paralisado em sua consciência, ele se torna escravo do inconsciente, que o hipnotizador dirige como desejar.

Assim, a psicologia das multidões, diferentemente do pensamento progressista anarquista e socialista do século XIX, viu na multidão um perigo para a vida civilizada, mas não enfrentou o mal-estar da cultura, por não enfrentar o trabalho do negativo.

Da sugestão à libido e às multidões organizadas

Freud parte de Le Bon em seu texto de 1921 “Psicologia das massas e análise do Eu” (FREUD, 2011b), mas não opera com uma divisão entre psicologia individual e psicologia das massas. Ele discorda de muitas leituras da psicologia das multidões que explicam as mudanças psicológicas do indivíduo ao entrar nas massas, incidindo seu exame nos laços entre os membros de um grupo, principalmente em termos da organização da multidão: o que os mantém juntos? A leitura tradicional falava na intensificação do afeto e na inibição do pensamento. Ao invés de aceitar a sugestão e o contágio,

Freud fala em libido, fonte energética das pulsões que operam em tudo o que se refere ao amor. Amor é entendido na psicanálise não só como amor romântico, mas como relação de vínculo, originalmente sexual, que aproxima libidinalmente os corpos. Freud separa as massas espontâneas e as conduzidas por um líder (igreja e exército), dotadas de certa organização. Em *Le Bon* o acento estava nas massas espontâneas, não em sua organização. Freud está preocupado justamente com a organização, com o vínculo. Há dois eixos estruturais: um vertical (membros – líder) e outro horizontal (vínculos entre membros). Em caso de desagregação, surge pânico e angústia. Para Freud o vínculo vertical é mais determinante (líder ou ideia ou ideal unificador).

Freud trata esses vínculos a partir da identificação e das formas de investimento do sujeito em objetos *libidinizados*. A criança investe na mãe como um objeto libidinal, mas se aproxima do pai como um modelo simbólico, pela identificação, como um terceiro que aponta para onde se dirige o desejo da mãe. Freud não leva a sério, portanto, a sugestão, nem concorda com o sentido que *Le Bon* dá ao inconsciente, complexificando a análise. Quando amamos, o Eu se torna mais modesto e o objeto mais sublime, o que desemboca num encolhimento do Eu: o objeto ocupa o lugar do ideal de eu. Freud diferencia identificação de enamoramento: na identificação o Eu introjetou o objeto, enquanto no enamoramento o Eu se rendeu a ele, substituindo-o por aquilo que é mais importante em sua constituição.

Ele diferencia eu e ideal de eu, que é uma parte diferenciada do eu relativa à consciência moral. É no lugar do ideal do Eu que o sujeito instala o objeto de sua fascinação amorosa, bem como o hipnotizador ou o líder, ficando assim esse conceito no centro do principal eixo de constituição do coletivo como fenômeno. Esse ideal daria lugar em 1923 ao supereu (no texto “O eu e o isso”, em FREUD, 2011a).

Uma massa organizada sofre duplo processo: a) instalação pelos membros da massa de um objeto externo no lugar de seu ideal de eu (eixo vertical); b) identificação recíproca entre esses mesmos indivíduos (eixo horizontal), pelo vínculo amoroso com dimensão sexual sublimada (identificação entre eus). Ao entrar na massa dá-se uma limitação do narcisismo a partir da instalação do líder na posição de ideal de eu de cada um dos membros. “O vínculo amoroso que se estabelece entre os membros age como uma compensação, em troca do ataque narcísico aceito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 614).

O ideal de eu e o supereu vêm do Outro. Como diz Dean:

O eu ideal é como o sujeito se imagina. O ideal do eu é o ponto a partir do qual o sujeito olha para si mesmo. E o supereu é o juiz que atormenta o sujeito ao apontar seu inevitável e inescapável fracasso em alcançar qualquer um desses ideais. Esses três pontos estão ligados: o ideal do eu verifica a imagem do sujeito. Uma vez que há a expectativa de que o ideal do eu forneça essa verificação, o sujeito tem certos investimentos nele. O sujeito precisa desse ideal do eu para garantir sua estabilidade ou senso de autonomia. (DEAN, 2022, p. 228).

Em resumo, Freud agrega novos conceitos para entender as multidões, principalmente as organizadas, buscando entender o pulsional, a libido que agrega.

LACLAU E AS LÓGICAS SOCIAIS MULTITUDINÁRIAS

Laclau relê Freud em seu *A razão populista* (2013), enfatizando que, ao fim e ao cabo, haveria no texto de Freud, apesar das sinuosidades do argumento, vários tipos evocados de política. Em primeiro lugar há trechos em que Freud fala da aquisição para o grupo dos traços do indivíduo que ele perdeu quando veio ao grupo. Aí são colocados dois modos de constituição do social: a) um baseado na organização, mediante a qual a sociedade adquire as características secundárias do indivíduo; e b) um fundamentado no laço libidinal com o líder. Laclau interpreta esses tipos como lógicas sociais que, em graus variados, entram na constituição de todos os grupos sociais. O grupo totalmente organizado e o líder puramente narcisista são os extremos de um *continuum* no qual as duas lógicas sociais são articuladas de várias maneiras, havendo composições intermediárias possíveis. Diz Laclau (2013, p. 106): “Sempre que a necessidade de um líder forte se encontra apenas na metade do caminho, o líder será aceito somente se apresentar, de modo particularmente marcado, características que compartilha com aqueles que se supõe que deve liderar”.

Daí decorrem três consequências: a) o algo em comum partilhado que produz identificação não pode consistir “exclusivamente de amor ao líder, mas de algum traço positivo que líder e liderados compartilham” (LACLAU, 2013, p. 106); b) a identificação não ocorre somente entre eus; c) se o líder comanda por apresentar traços comuns a todos os membros, ele não pode ser um dirigente despótico narcisista. “Sua identidade é dividida: é o pai, mas também é um dos irmãos” (LACLAU, 2013, p. 107). Ele é responsável pela comunidade. Aqui se chega a uma concepção mais democrática do que a de déspota narcisista (o pai da horda primitiva).

Para Laclau (2013, p. 108), de Taine até Freud houve um tema recorrente sobre as reflexões da sociedade de massas: a renegociação teórica da dualidade entre a homogeneidade e a diferenciação social. Para Taine a sociedade permitiu as forças homogeneizantes somente às custas de sua coesão interna; a Revolução Francesa teria sido o resultado da uniformidade introduzida pelo absolutismo, que fez desaparecer os organismos intermediários que ligavam o indivíduo ao Estado. Mas, posteriormente, novas teorias permitiram a ascensão de uma lógica social² homogeneizante compatível com o funcionamento de um corpo social viável. Isso pode ser traduzido em termos das lógicas (de Laclau) da diferença e da equivalência. Se apenas as diferenças operam no social, então os grupelhos não conversam, e isso mantém o isolamento; se, porém, há a possibilidade de diminuir a carga diferencial dos grupos, uma lógica equivalencial atua para ligar as diferenças atenuadas. Isso ocorre quando os grupos estão enfrentando um adversário comum e precisam unificar o diálogo, costurar suas diferenças, o que produz homogeneização. Não há organização sem a lógica da equivalência. Segundo Laclau, com essas lógicas, diferenciação e homogeneidade passam a não ser mais antípodas, como eram em Taine. Com Freud some o dualismo e tudo gira em torno da identificação. O ponto de partida para explicar uma pluralidade de alternativas sociopolíticas deve

2 Em Laclau (2015) lógica social é um sistema de regras que estrutura um horizonte em que alguns objetos são representáveis (são contados por um), enquanto outros são excluídos.

ser encontrado no grau de distância entre o eu e o ideal de eu, como vimos. Se a distância aumenta, diz Laclau, ocorre a identificação entre os pares enquanto membros do grupo e a transferência do papel do ideal de eu para o líder: nesse caso os princípios fundantes da ordem comunitária transcenderão o líder e a identificação de equivalência entre os membros do grupo aumentará. Se, por outro lado, a distância entre eu e ideal de eu for menor, o líder será escolhido pelos membros, mas ele fará também parte do grupo, participando do processo geral de mútua identificação (LACLAU, 2013, p. 110). No caso de ocorrer a anulação da brecha entre eu e ideal de eu, haverá a total transferência das funções do indivíduo à comunidade, através da organização.

A seguir, Laclau discute os temas da nomeação e do afeto. Quando o significante emerge, ele introduz uma descontinuidade na realidade; é o puro significante que retroativamente totaliza o campo discursivo, na posição de ponto nodal, que é a expressão de Laclau para o capitonê lacaniano, ponto em que se costura uma cadeia significante para totalizar retroativamente um discurso. Nessa posição de costura do ponto nodal deve cair um significante vazio, cujo significado vai surgir dentro do discurso que ele está costurando; aí um conteúdo parcial assume uma função universal (LACLAU, 2015).

Ao redor de demandas sociais não atendidas pode se constituir uma equivalência, a partir de um nome, que exerce uma atração sobre outras demandas vividas como insatisfeitas, podendo provocar a lógica da equivalência. Com isso, a costura de um discurso equivalencial que diminua as diferenças dispersas no campo discursivo provoca a constituição de uma demanda global, que envolve a formação de fronteiras políticas e a construção discursiva do poder como força antagonista. Há nesse ponto um intenso investimento afetivo, que caracteriza uma lógica acontecimental. Poderíamos chamar essa multidão de diferenças atenuadas costuradas pela lógica equivalencial de multidão acontecimental, conforme termo de Jodi Dean (2022).

Para Laclau, a relação entre significação e afeto é íntima. Não há linguagem sem afeto e vice-versa. Qualquer todo social resulta da articulação entre dimensões significantes e afetivas. As demandas insatisfeitas produzem a ideia de plenitude, ou seja, a presença de uma ausência. É essa aposta na busca da ordem ausente que provoca a equivalenciação das diferenças.

Em Lacan, o primeiro objeto de satisfação da criança é a mãe que a alimenta. Há aí um gozo da criança com essa mãe, que é perdido, à medida que a criança entra na linguagem, por um processo de descompressão ontológica: o sujeito é sugado para dentro da linguagem, perdendo o mundo e passando a partir de então a acessá-lo via linguagem. Mas traços desse gozo primordial (perdido) permanecem nos objetos parciais, que deixam de ser parcialidades que evocam a totalidade perdida e se tornam “o nome dessa totalidade” (LACLAU, 2013, p. 177). No desmame, o seio perdido se torna separado, um objeto parcial, um objeto *a*, lacaniano, que é um objeto da falta. A plenitude mãe-criança corresponde à plenitude não alcançada, mas a aspiração a essa plenitude permanece. Como diz Laclau (2013), essa plenitude é transferida aos objetos das pulsões (parciais).

Investimento radical para Laclau significa, portanto, tornar um objeto *a*, o objeto da perda (por exemplo, o seio perdido com o desmame, perdido mas cujo

gozo se conserva), corporificação de uma plenitude mítica. Dessa forma, o afeto é a própria essência do investimento. É a substância do gozo, *jouissance*, na terminologia lacaniana. Diz Laclau: “sendo a plenitude da mãe primordial um objeto puramente mítico, não existe gozo alcançável a não ser através de um investimento radical em um objeto *a*” (LACLAU, 2013, p. 179). Em termos sociais: “nenhuma plenitude social é realizável exceto através da hegemonia; e esta nada mais é que o investimento, num objeto parcial, de uma plenitude que sempre nos escapará, porque é puramente mítica” (LACLAU, 2013, p. 179-180).

No bolsonarismo vimos em operação o discurso mítico de uma plenitude do Brasil gigante buscado, contra o inimigo da esquerda, unindo grupos de extrema direita muito diversos, como militares, tradicionalistas, neoevangélicos, conservadores históricos, em torno de um enunciador-mito, homem comum dinamizador de verdades tradicionais, como as certezas da ciência, a potência da educação progressista, o poder da fala da autoridade etc. Cada subgrupo se integra ao bolsonarismo, mas mantém relações específicas entre si e com o líder-mito: os militares ao ganharem poder e enfrentarem o “comunismo”, os tradicionalistas ao buscarem seu Brasil mítico gigante, os empresários reacionários ao adquirirem poder e dinheiro, os violentos ao terem armas liberadas, os neoevangélicos ao aumentarem o poder no Congresso e barrarem as conquistas progressistas, etc.

Assim, Laclau relê Freud e propõe entender os coletivos como lógicas sociais em que os antagonismos se movimentam entre lógicas da diferença e equivalência, entendendo as possibilidades de organização dos muitos como um *continuum* entre dois polos. Mas vimos, anteriormente, que Nunes (2022) pontua que Laclau minimiza os laços horizontais entre as pessoas, o que é bastante relevante na dinâmica atual das redes, principalmente através da memética, em intimidade com a fala das celebridades distribuídas no ciberespaço, e superestima o vínculo vertical com o líder.

A EMERGÊNCIA ACONTECIMENTAL

Aprofundemos agora o conceito de acontecimento, para depois abordarmos o acontecimento-de-multidão. A filosofia de Badiou insere-se no que tem sido chamado de esquerda lacaniana (STAVRAKAKIS, 2007). Sua filosofia se dedica a investigar, como diz Peter Hallward (2003, p. xxi), “como pode algo novo ocorrer no mundo” e “que tipo de inovações convidam e merecem completa afirmação universal”³. Como sustentar essa inovação? Seu modo de filosofar é bastante distinto de várias correntes da filosofia do século XX. Ele não se guia pela guinada linguística, não defende o pós-modernismo, que ele chama de sofisticada, não se impressiona com a dedicação dada nas últimas décadas ao corpo, não considera política a gestão condominial que tem sido implantada nas últimas décadas de neoliberalismo. Não acha que a política deva ser reduzida a uma ética do Outro.

O que mais distingue Badiou da filosofia do século XX talvez seja sua aposta na verdade e sua relação com o universal. O estabelecimento de um processo de verdade

3 A tradução de todos os trechos citados neste texto é de minha responsabilidade.

rompe com o *status quo* que normatiza os juízos. No início do livro *Lógicas de los mundos*, Badiou (2008, p. 17) critica a tese fundamental do materialismo democrático que vige em nossas sociedades neoliberais pós-modernas: “Não há senão corpos e linguagens”. Essa é nossa crença “natural”. Como diz Badiou: “quem não subscreve nos fatos, na pragmática dos desejos, na evidência do comércio, ao dogma de nossa finitude, de nossa exposição carnal ao gozo, ao sofrimento e à morte?” (BADIOU, 2008, p. 18). Para esse materialismo democrático, ou pós-modernismo, “o corpo é a única instância concreta dos indivíduos produtivos que aspiram ao gozo. O homem, no regime da ‘potência da vida’, é um animal convencido de que a lei do corpo abriga o segredo de sua esperança” (BADIOU, 2008, p. 18). Para validar a equação que equaliza existência, indivíduo e corpo, diz Badiou, a *doxa* contemporânea reabsorve a humanidade em uma animalidade ampliada. A visão dos direitos humanos recebe aí uma crítica de esquerda ao igualar o homem a uma vítima que deve ser protegida. Trata-se de um biomaterialismo, ou, na visão de Agamben (2002) de validar o homem a partir de sua vida nua. Contra esse pós-modernismo parlamentar, Badiou (2008, p. 18) propõe uma dialética materialista: “Não há apenas corpos e linguagens, senão que há verdades”.

Para Bosteels (2011) devemos entender a dialética acontecimental de Badiou em termos de vazio e excesso, mais que totalização; de cisão e torsão sintomal de identidades fraturadas ao invés de negação e de negação da negação; e de colapso da representação, mais que da indescritível autoapresentação do conceito. Para Bosteels a questão não é se Hegel deveria ser revivido, mas qual Hegel. Esse movimento de uma reconstrução de um Hegel que teria lido Lacan também se dá em Žižek (1991); em minha visão trata-se de um Hegel que, após estágio sanduíche em Paris, teria vindo à Amazônia indígena, por sugestão de Viveiros de Castro.

Como pensar em suplemento de uma situação, que rompe com o *status quo*, que é ainda imanente a essa situação? Como tal verdade emerge em uma situação existente? Ao invés da obsolescência dialética entre fatores objetivos e subjetivos, entre consciência e agir social ou entre teoria e prática, Bosteels (2011) argumenta que a lógica das verdades emergentes pede um novo conjunto de categorias dialéticas, a partir do qual o novo possa ser pensado como processo.

Em *Can politics be thought?*, Badiou afirma que

[...] a dialeticidade da dialética consiste precisamente em ter uma história conceitual e dividir a matriz hegeliana a tal ponto que ela se torna uma doutrina do acontecimento e não a aventura guiada do espírito. Uma política, mais que uma história. (BADIOU, 2018a, p. 57).

[...] Assim, a dialética significa uma forma de pensamento que apreende a verdade de uma situação não pelo caminho da mediação, mas através de uma interrupção, ou de uma cisão, de um corte na representação. (BADIOU, 2018a, p. 15).

Para Badiou o povo pensa, se consideramos a história geral de sua resistência à exploração e opressão. Assim, um acontecimento⁴ na política é aquele que põe

4 Ver sobre o acontecimento: Prado (2013; 2016; 2017a; 2017b; 2020; 2022).

“o povo a pensar e, acima de tudo, produz formas de pensamento coletivo que são essencialmente justas” (BOSTEELS, 2011, p. 19). Se examinamos o Congresso eleito em 2022, fica difícil aceitar a proposição de Badiou (2018a), dada a carga de fisiologismo e de conservadorismo ali vigente. Mas isso só mudará se cidadãos engajados com a política dedicarem energia a essa mudança. A ligação entre pensamento e política só pode ser entendida dentro de um processo militante. A dialética materialista opõe ao princípio da finitude que reina no capitalismo a infinidade real das verdades. O que interessa é saber se um corpo, ou uma multidão de corpos, participa, através das linguagens, da exceção de uma verdade: esta começa com um acontecimento⁵ que emerge subitamente, sem planejamento, se houver sujeitos que apostem no processo que aí se inicia.

A partir de Badiou e sua teoria do acontecimento é possível pensar na constituição de uma montagem (*assembly*) de sujeitos acontecimentais no pós-acontecimento, em que o campo de presença carregado de discursos em disputa absorve as consequências políticas do acontecimento, instaurando, a partir dos sujeitos que apostaram no acontecimento, novos mundos possíveis. Falamos aqui de acontecimento como ponto de origem de uma política emancipatória, de transformação.

DA MULTIDÃO ACONTECIMENTAL À FORMA PARTIDO

Para Jodi Dean (2022), o exame da multidão tem como foco a crítica do individualismo ligado ao liberalismo e neoliberalismo, indicando que multidão não é soma de indivíduos, mas se liga a um sujeito que é desde sempre coletivo. Porém, esse sujeito não é político:

[...] a multidão é um componente necessário, mas incompleto, da subjetividade política, é a abertura rasgada pela pressão concentrada exercida por muitos, é o poder disruptivo da quantidade [...]. A multidão não é um sujeito político. O povo aparece como o sujeito da política quando a ruptura do acontecimento de multidão puder ser atribuída a ele retroativamente como um efeito dela (e em fidelidade à) descarga igualitária da multidão. (DEAN, 2022, p. 147).

Dean fala em acontecimentos de multidão ao discutir a emergência de um novo poder coletivo no início do século XXI, em que os muitos

5 Badiou (in BADIOU; TUSA, 2020, p. 35) afirma: “acredito ter demonstrado que na realidade não há dimensão acontecimental no genocídio, no massacre, porque não se trata de uma proposição ou de uma possibilidade; ao contrário, o genocídio é por si mesmo a realização de um fim preestabelecido, o de que, para que a Alemanha cumprisse seu destino historial, era preciso passar pelo extermínio do que tornava a negação imanente, ou seja, os judeus”. Esse trecho é importante para a diferenciação entre acontecimento e eventos reacionários ou fascistas, que não abrem para o advento de novos mundos possíveis.

[...] vêm colocando experiências de coletividade no lugar de expectativas de multiplicidade. A questão que emerge dessas experiências é como fazer com que elas perdurem e se estendam. Isto é, de que forma a descarga momentânea de igualdade que as multidões liberam pode se tornar a base para um novo processo de composição política? (DEAN, 2022, p.40).

De que acontecimentos de multidão ela fala aqui? Dos eventos na praça Tahrir, do movimento dos indignados em Madri, do Occupy, em que os muitos gritavam: “Somos os 99%”. Podemos mencionar também as multidões brasileiras de junho de 2013, embora o que de início nos pareceu um acontecimento tenha conduzido ao desastre. A questão de Dean é:

[...] formam-se multidões, mas elas não perduram. Em contraste, as conquistas iniciais do Syriza demonstram uma dinâmica entre multidão e partido: a multidão pressiona o partido a superar expectativas, o partido identifica na urgência articulada pela multidão a coragem do povo. (DEAN, 2022, p. 42).

Desde que deixou de ser central o antagonismo entre capital e trabalho, diversificando-se as demandas dos movimentos sociais por igualdade/reconhecimento e redistribuição, a partir dos anos 1960 e 1970, o foco da política passou a ser saber se “a ampla gama de associações de esquerda tem condições de se unir de modo a conquistar um verdadeiro avanço político” (DEAN, 2022, p. 43). Dean (2022, p. 43) aposta que sim, e para isso constrói “uma abordagem do partido inspirada na multidão”. Diz: “fiel à ruptura igualitária do acontecimento de multidão, o partido comunista mantém aberta a lacuna por meio da qual o povo aparece como sujeito político” (DEAN, 2022, p. 43). Quem é o povo? É a aliança dos oprimidos, dos que não têm voz na política, dos invisíveis. Isso lembra Rancière (1996), quando diz que política não é polícia; esta é gestão, controle de entradas e saídas, regulação. Política só acontece quando o invisível passa à praça dos acontecimentos e se torna visível, passando sua voz, que era considerada ruído, a ser reconhecida como produzindo sentidos.

Para Dean (2022, p. 43-44), sob as condições do capitalismo comunicativo⁶, “as multidões são os muitos proletarizados, aqueles cujas atividades comunicativas lhes são expropriadas em processos de acumulação e despossessão que beneficiam o capital enquanto classe”. Nessa argumentação o partido é lugar de experimentação e mudança, devendo incorporar as consequências do acontecimento de multidão, para que elas não se dissipem.

No capitalismo comunicativo se põe e repõe a individualidade comandada; esse

6 Dean fala em capitalismo comunicativo, mas preferimos a expressão “capitalismo comunicacional”. O fato de envolver comunicação não o torna comunicativo, aliás, ao contrário, muitas vezes os espetáculos da cultura do consumo são pouco comunicativos. Sobre isso ver: Prado; Prates (2017).

imperativo diz: “seja você, se encontre, tenha sucesso, seja autoempreendedor, invista em você mesmo, busque o a-mais”⁷. Para Dean:

Esse comando circula de várias formas. Ouvimos, repetidamente, que somos únicos; e somos estimulados a cultivar essa singularidade. Aprendemos a insistir em nossa diferença e a desfrutar dela, intensificando processos de auto-indivuação. Não há ninguém como nós (como eu). A injunção do “faça você mesmo” é tão incessante que o “cuidar de si” aparece como algo dotado de significado político, não como sintoma de um fracasso coletivo – deixamos a rede de seguridade social desmoronar – e de um aperto econômico – em um mercado de trabalho ferozmente competitivo, só nos resta a escolha de trabalhar em nós mesmos, constantemente, só para não ficarmos para trás. Diante da exigência constante de descobrir, decidir e expressar tudo por conta própria, passamos a enxergar a coletividade política como uma nostalgia por solidariedades impossíveis de outra era. (DEAN, 2022, p. 45).

João Freire Filho tratou desse espírito do tempo no livro *Ser feliz hoje* (2010). Temos hoje obrigação de buscar sucesso e felicidade nos mercados de bens e serviços. Em *O show do eu* (2008), Paula Sibília aborda o eu espetacular e a gestão de si como uma marca⁸. A celebridade, o vencedor do Big Brother Brasil (BBB), o investidor de sucesso, o executivo multimilionário de tecnologia, o youtuber com milhões de seguidores e o esportista ganhador de medalha são os ideais de empreendedor de si dessa era. No livro *Sintoma e fantasia no capitalismo comunicacional*, discutimos os pontos sintomáticos do capitalismo globalizado ou comunicacional (PRADO; PRATES, 2017). A diferença é o que nos retira da multidão do consumo, da mesma forma que se escolhe um produto na prateleira das *commodities*. O medo é de acabar no lixo pela indiferenciação. Aqui cresce o problema:

Quando fazemos da diferença individual a base de nossa política, fica difícil distinguir capitalismo comunicativo e política igualitária emancipatória. Pior, fortalecemos a ideologia que desarticula a formação de coletividades politicamente poderosas. Convocar as pessoas a fundamentar sua política nas experiências pessoais que as diferenciam das outras é reforçar a dinâmica capitalista de individuação. (DEAN, 2022, p. 50).

Dean aponta várias figuras do empreendedor de si que se baseiam na construção de uma identidade imaginária (sem ancoradouro simbólico): o individualista bruto, o jogador corporativo narcisista e o sobrevivente. Sobre essa última, ela diz:

A figura do sobrevivente é a do empreendedor de si que só conta consigo mesmo e desconfia de todos, e tem de navegar numa cultura empresarial de concorrência e desigualdades: sentir raiva, suspeitar de todos e agir na defensiva são condutas e emoções justificáveis – afinal, no fundo, só podemos contar com nós mesmos – e potencialmente úteis como armas psíquicas capazes de ajudar a sustentar uma individualidade impossível. (DEAN, 2022, p. 67).

7 Sobre isso ver: Prado (2011; 2013)

8 Ver também: Prado (2011).

A questão é: como esse indivíduo que luta pela sobrevivência, de preferência com semblante fático da medalha do sucesso e bíceps energizado, se agrega às multidões em rede? Ele capitaliza sua imagem pela visibilização e pela aquisição de atenção, e isso lhe traz retorno financeiro (capitalização); esse processo é criador de conexões, marcador de incorporação e pertencimento na cidade de projetos, ligada à formação de redes necessárias para os autoempreendedores flexíveis sobreviverem no capitalismo tornado “flexível”, em que o trabalho pode não durar muito, sendo necessário estar sempre colocando um projeto em andamento, enquanto se pensa no próximo (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Pertencemos aos muitos, mas, ao mesmo tempo, queremos ser únicos, marcados pelo valor-signo do capitalismo comunicacional, em que todos somos caçadores de atenção capitalizável. Ao falar do alívio que um indivíduo consegue ao entrar na massa, Elias Canetti (1995) afirma que se trata da redução do medo do contato, mas no mundo das redes é preciso entrar na multidão apresentando sua diferença, pois estar na massa nem sempre é capitalizável. Nas massas em rede, em que não há a presença dos corpos aqui e agora na montagem (*assembly*), na assembleia em ato, é preciso atividade incessante ao redor dos sentidos geradores de atenção. O bolsonarismo soube como ativar essa potência da rede, que quando necessário também vai às ruas. Como diz Türcke (2010), sem ativar a sensação não se tem o espetáculo gerador de atenção, promovendo a circulação intensa da sociedade hiperexcitada. Nessa forma social os muitos lá estão na maioria das vezes para agitar, para se unir contra os inimigos, contra os adversários, produzindo uma atenção ora capitalizável, ora gerando pertencimento, ou ambos. As multidões não são apenas as virtuais, mas aquelas presenciais ou semipresenciais, que ora estão nas telas, ora nas praças. Algumas são organizadas em função da identificação com o líder autoritário, como no bolsonarismo, outras estão a meio caminho entre a auto-organização com identificação horizontal entre os membros e o líder que compartilha democraticamente algum traço ou discurso com os membros. A teoria da multidão de Dean desarticula a distinção entre o físico e o virtual, pois o que importa é a dinâmica de agregação que se dá numa mistura dos modos de presença da coletividade. O que a montagem em multidão traz é a emergência contingencial do acontecimento em ato, com alta afetividade (ou gozo), provocando descontinuidade, ruptura do funcionamento em dispositivo segundo as normatividades oficiais⁹. Na psicologia das multidões o que interessava era a massa “psicológica”. Hoje experimentamos a força dos muitos, da multiplicidade, em presença de outros corpos, mas também on-line, em rede, que é um tipo de presença cada vez mais ancorada em tecnologias de presença. Como diz Dean, a multidão, virtual e física, se move e se intoxica. Nesse contexto as esquerdas não têm conseguido construir lógicas de equivalência entre lutas distintas, reinando a diferença nos grupos e movimentos, nem têm conseguido responder à angústia e ao mal-estar dos muitos que frequentemente não têm expressão clara:

9 Não falaremos em acontecimento no caso do bolsonarismo porque se trata de uma política que gira em torno do *fake* e da mentira e não de processos de verdade que visam à mudança em direção a novos mundos.

A fragmentação de uma política de esquerda em um conjunto cada vez maior de vertentes populistas, progressistas, trans, pluralistas, verdes, multiculturalistas, antirracistas, democratas radicais, feministas, identitárias, anarquistas, *queer*, autonomistas, horizontalistas, anti-imperialistas, insurrecionistas, libertárias, socialistas e comunistas é sintomática de tal realismo, cujas premissas se manifestam reiteradamente como suspeitas – em discussões entre ativistas e acadêmicos, réplicas em reuniões e bate-boca nas mídias sociais. (DEAN, 2022, p. 90).

Nesse sentido a coletividade resulta indesejável e impossível, como quer o projeto neoliberal. Para sair disso seria preciso “não deixar que a realidade que produz o individualismo determine nosso horizonte político” (DEAN, 2022, p. 93). Apelar para o indivíduo e nele investir não nos tira da busca neoliberal: “Longe de ser um lócus de criatividade, diferença, agência e responsabilidade, o indivíduo é o que restou, sobrecarregado, do dismantelamento das instituições e solidariedades” (DEAN, 2022, p. 95). O indivíduo é uma forma de captura, de cercamento, operação por meio da qual “o comum é apropriado e colocado a serviço do capitalismo” (DEAN, 2022, p. 107). O sujeito, por outro lado, é lacuna na estrutura, pela resposta à interpelação (DEAN, 2022, p. 113), o que ecoa Althusser, por um lado, e Lacan e Žižek, por outro. Para Dean isso não resolve a política, pois esta ficaria reduzida “à espera de uma chegada impossível de alguém que, no final das contas, também não poderia fazer muita diferença” (DEAN, 2022, p. 115). Ela propõe inverter Althusser em relação ao enunciado “a interpelação ideológica produz o sujeito”, colocando: “o sujeito emerge ali onde a ideologia falha, porque o sujeito é coletivo. Quando a ideologia burguesa falha, a individuação falha, e o fato da coletividade se imprime” (DEAN, 2022, p. 115). Nessa direção o sujeito não é o lócus linguístico da liberdade e escolha individual; a política “se dá na não identidade, na lacuna ou na torção entre as pessoas e seu autogoverno” (DEAN, 2022, p. 116). Quando surge o sujeito? Através “de uma ocupação ativa da falta constituinte do povo. Há política porque o sujeito político é coletivo e é cindido” (DEAN, 2022, p. 116).

Lembrando Laclau e Mouffe (2015), a sociedade como um todo, como um sistema fechado, com fronteiras estabelecidas, não existe. Ou seja, não há sociedade sem antagonismo. É preciso estudar a multidão a partir da qual o indivíduo é interpelado e recrutado, de modo a não partir de visões que enclausuram o coletivo na forma indivíduo, naturalizando-o. E é preciso considerar que nem toda multidão constitui uma coletividade democrática, como no caso da extrema direita que invadiu e vandalizou o Palácio do Planalto, o Supremo Tribunal Federal e o Congresso em 8 de janeiro de 2023 em nome de uma pátria mítica e obscura, fascista. Grande parte das vezes a multidão expressa um grito surdo, um gozo sem expressão em linguagem e isso deveria ser acolhido.

A desindividuação acompanha o pertencimento intenso, em que os muitos exercem força de desejo e gozo coletivos. Quando se acumulam em espaços não avalizados pelo capital ou pelo Estado, afrontam o existente, instalando uma lacuna de possibilidade (*acontecimento*) e instaurando a possibilidade de um impossível na regulação da situação. A questão é como acolher essa energia, esse gozo da multidão. O sentido pode emergir após a abertura acontecimental, mas as explicações sobre

o que aconteceu podem divergir e outras vezes não há linguagem para expressar o mal-estar, o gozo. Alguns querem apostar nessa abertura acontecimental, outros são reativos, resistem. É essa divergência, o conflito entre as versões, que assinala a divisão política¹⁰. Não é possível permanecer na beleza do momento de indeterminação acontecimental. A política nasce daí, dessa divisão. O momento caótico da multidão é indeterminado, mas fetichizar essa indeterminação, diz Dean (2022), desmaterializa a multidão. Para esse autor, o partido é uma forma de responder a esse desafio, entrando em cena no pós-acontecimento. Mas é preciso reinventar o partido. A questão é retomar a forma partido considerando a psicodinâmica da coletividade, evitando que poucos dominem muitos. O partido não é liso, pois nele se repete a lacuna, o antagonismo que rasga a sociedade.

O conceito de inconsciente lacaniano remete a uma lacuna, ao não realizado, que exerce uma pressão. Isso requer um corpo, um portador. As formas políticas (partidos, Estados, líderes etc.) situam-se na divisão da subjetividade. Por mais que tais formas sejam fetichizadas, isso não deve impedir de ver a lacuna. O partido é uma forma que acessa a descarga que terminou, carregada com a intensidade que começou com o acontecimento, instaurando o local para as forças transferenciais do Outro.

Política é, em Dean (2022), exercício de fazer como um movimento de negatividade prática, a partir da lacuna, trabalho autorreflexivo da coletividade: as pessoas, ao se reconhecerem entre si, constroem relações imaginadas de trocas de reconhecimento, mas o Outro como campo de validação social resulta despercebido. A perspectiva do partido não vem de lei ou de percepção individual, mas da coletividade. Dean pensa que é preciso encontrar a determinação política que integre as identidades, cujos princípios estão para além da identidade, que hoje está saturada como operadora política. Essa pontuação não é somente de Dean, mas de Badiou, Safatle e Butler, entre outros. Dean (2022) indica como sintomas dessa saturação: redução do espaço de mudança e transformação aos limites do indivíduo; a circulação de indignação momentânea nas redes afetivas do capitalismo comunicacional; as práticas de denunciamento e vexação que minam a solidariedade e o apego contraditório e destrutivo às especificidades nacional e étnica.

EMERGÊNCIA E ACONTECIMENTO NO TRABALHO DO NEGATIVO

Safatle (2019) examina em detalhe o trabalho do negativo em ação no acontecimento, tocando em um ponto importante em seu livro ao colocar em convergência a dialética negativa de Adorno com o pensamento deleuziano, em que Deleuze criticava a dialética, que sufocaria o infinito que ela procurava atualizar ao submetê-lo à negatividade. Safatle responde a tais críticas considerando que hoje temos sociedades ingovernáveis, produzindo mobilizações populares fascistas, como vimos em 2018 e 2022 no Brasil, nos EUA com Trump, na Hungria, Turquia, França etc. Para Safatle (2019, p. 33), a dialética descreve uma “configuração estrutural a respeito

10 Essa divisão não ocorre somente entre direitas e esquerdas, mas nas próprias esquerdas, entre as lutas por reconhecimento e aquelas por redistribuição (cf. FRASER; HONNETH, 2006).

da não-relação entre a falsa totalidade própria à situação atual e o acontecimento”. O pensamento dialético coloca a falsa totalidade em contradição ao mobilizar o impossível de uma situação, ou seja, aquilo que na situação é impensável a partir de sua estruturação. Isso leva à emergência do advento de um novo mundo em que esse impossível se tornará possível. Com o acontecimento, caso haja sujeitos que apostem nele, inicia-se um processo de construção pelo trabalho do negativo.

Safatle fala, assim, em uma dialética acontecimental emergente, que explicita as condições para o surgimento daquilo que poderia ser diferente e que ainda não começou. “A falsa totalidade, em seu funcionamento regular, produz contradições que ela não saberia como integrar” (SAFATLE, 2019, p.36); mas ela também produz linhas de fuga que podem levar à emergência do acontecimento. Seguindo Adorno, Safatle considera possível pensar em uma existência pulsional da não identidade, que garante “o horizonte das lutas sociais para fora do capitalismo como forma de vida”. Mas a dialética deve confrontar o pensamento da identidade:

O recurso à identidade como dispositivo essencialista de mobilização política, tão recorrente nas forças reativas quanto naqueles que procuram fazer avançar a emancipação social, impede a emergência de uma implicação genérica que poderia abrir espaço a uma diferença radical em relação aos modos de reprodução das formas hegemônicas de vida, Como também coloniza os sujeitos em um campo de experiências previamente marcado pelo potencial de demandas e formas já declaradas, já enunciadas por movimentos sociais. (SAFATLE, 2019, p. 38).

A verdadeira contraposição, para Safatle, é entre demandas identitárias e emergências não identitárias que se coloquem como ponto de contradição global em relação às determinações sociais atuais por propriedades e por classes. Tal contradição ocorre quando identidades vulneráveis começam a falar em nome de uma universalidade até então impossível, como vimos também em Laclau quando ele fala da lógica das equivalências. Para Safatle (2019, p. 39), a questão central não é “qual o lugar de minha fala”, mas “quem pode falar em nome de uma universalidade que implica em contradição global com a situação atual?”. A força do negativo opera então como dinâmica de passagem, como força dos invisíveis, atacando a precariedade a partir da performatividade, para lembrar do repertório de Butler (2018). A política do negativo é aqui modo de acesso à totalidade a partir de uma lógica do não todo, da não identidade, e como abertura a multiplicidades não representáveis na situação. Se pensarmos na defesa do partido trazida por Dean, a questão é: como um partido pode organizar-se a partir dessa lógica do não todo, acolhendo as lutas de reconhecimento e de redistribuição dos grupos-muitos da multidão?

Deleuze vê a dialética como anuladora da diferença, que é fundamental para o pós-estruturalismo pensar modelos não hegemônicos de luta social. Para Safatle, porém, a crítica deleuziana a Hegel está colocada em um lugar improdutivo, sendo preciso reposicionar o debate a partir das modalidades diversas de inscrição ontológica da diferença. Acompanhemos Safatle (2019, p. 221): Deleuze considera a contradição figura inadequada da diferença; a dialética se restringe para ele ao infatigável movimento de superação da diferença, ou seja, é um astuto pensamento

da identidade fundado na construção de mediações entre contraditórios, limitando-se a confirmar o que estava pressuposto no interior de um sistema prévio de possibilidades. Acontecimento é, como tratamos anteriormente, a emergência de um impossível desse sistema. Para Deleuze a dialética hegeliana impede o pensamento da diferença como diferença, sendo apenas possível pensá-la como diferença opositiva dentro de um quadro de representações. Por isso a dialética hegeliana seria para Deleuze pensamento da identidade, incapaz de pensar a produtividade da diferença. A diferença ficaria definida por oposição dos extremos, reduzindo-a a uma forma radicalizada de contrariedade, pois a representação é determinação finita, confrontando-se sem cessar com aquilo que a nega, preservando o finito.

INFINITO E GOZO

Para Safatle (2019), a filosofia de Hegel e a de Deleuze pensam a atualidade do infinito, criticando o papel estabilizador do fundamento. A tarefa da filosofia, a partir dos conceitos, é adquirir consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha. Badiou (2018b), em seu livro sobre a imanência das verdades, critica a finitude da representação, seja sob os modos de determinação do entendimento (Hegel), seja sob a forma de finitude ligada ao primado da identidade. Em Hegel o infinito “não descreve extensões, mas intensidades caracterizadas por atualizações que são movimentos contínuos de implicação com o que, até a emergência do acontecimento, aparecia como impossível” (SAFATLE, 2019, p. 231). Infinito para Hegel, diz Safatle, é o que porta em si a própria negação e, em vez de se autodestruir, conserva-se em uma “determinidade”; é uma forma de movimento, de passagem, e não uma situação. É contínua ultrapassagem de si por si mesmo, por isso a infinitude é construída a partir da experiência da contradição, pois é atualização de impossíveis. A identidade do conceito em Hegel nada tem a ver com a identidade da representação: pensar o conceito é pensar para além da representação. A negatividade em Hegel não é privação ou falta, mas indeterminação produtiva.

A dialética emergente é ativada com o acontecimento, que pode ser acontecimento de multidão, costurando numa lógica das equivalências as diferenças através de um trabalho do negativo, conservando o não todo e a lacuna do social. A multidão é conjunto dinâmico de singularidades que não só têm desejos, mas corpos gozantes, o que leva a pensar a identificação não mais como laço abstrato, mas como laço corporal, inscrição no corpo, a partir do Lacan, de acordo com Laurent (2016, p. 212) chamou de acontecimento de corpo. A insistência de Dean no partido repensado a partir do acontecimento-multidão talvez permita um aprendizado no movimento emergente equivalencial que nos tire desse fisiologismo pemedebista de que falava Marcos Nobre (2013; 2016), mas é preciso que esse partido acolha o pensamento e o gozo da multidão, de modo a responder, como vimos com Laurent (2016), aos que não se expressam senão no grito, aos que marcham para Deus, aos que pedem uma lei de ferro, aos que apelam a um novo Leviatã, aos que se reúnem apenas pautados no pensamento da identidade.

SOBRE O AUTOR

JOSÉ LUIZ AIDAR PRADO é professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), editor da revista *Galáxia* e autor, entre outros, de *Habermas com Lacan* (Educ, 2014).
jaidar@pucsp.br
<https://orcid.org/0000-0002-9540-7115>

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALONSO, Angela. *Treze: a política de rua de Lula a Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar/UF RJ, 1996.
- BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Traducción de María del Carmen Rodrigéz. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BADIOU, Alain. *Can politics be thought?*. Translated by Bruno Bosteels. Durham: Duke University Press, 2018a.
- BADIOU, Alain. *L'immanence des vérités: l'être et l'événement*, 3. Paris: Fayard, 2018b.
- BADIOU, Alain. *Petrogrado, Xangai: as duas revoluções do século XX*. Tradução de Celia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2019. (Coleção Explosante).
- BADIOU, Alain; TUSA, Giovanbattista. *Do fim*. Tradutor: Felipe Viccari de Carli. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOSTEELS, Bruno. *Badiou and politics*. Durham: Duke University Press, 2011.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução: Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DEAN, Jodi. *Multidões e partido*. Tradução de Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2022.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribucion o reconocimiento?*. Madrid: Ediciones Morata, 2006.
- FREIRE FILHO, João (Org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- FREUD, Sigmund. O eu e o id. In: *Sigmund Freud. Obras Completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas. In: *Sigmund Freud. Obras Completas*. Volume 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.
- LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- NOBRE, Marcos. *Choque de democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem: ensaios sobre o bolsonarismo e um mundo em transição*. Edição kindle. São Paulo: Ubu, 2022.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 1980.
- PRADO, José Luiz Aidar. De navios a estrelas na construção biopolítica do eu capital. In: FREIRE FILHO, João; COELHO, Maria das Graças Pinto. *A promoção do capital humano*. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- PRADO, José Luiz Aidar. Política do acontecimento. *Revista Famecos*, v. 20, n. 2, maio-ago. 2013, p. 495-520.
- PRADO, José Luiz Aidar. Comunicação e reinvenção acontecimental da política. In: JESUS, Eduardo et al. *Reinvenção comunicacional da política*. Salvador: Edufba, 2016.
- PRADO, José Luiz Aidar; PRATES, Vinicius. *Sintoma e fantasia no capitalismo comunicacional*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2017.
- PRADO, José Luiz Aidar. Da antipolítica ao acontecimento: o anarquismo dos corpos acontecimentais. *Comunicação, Mídia e Consumo*, v. 14, 2017a, p. 10-30.
- PRADO, José Luiz Aidar. Reconhecimento tenso, acontecimento inaugural: na direção de outra comunicação. *E-Compós*, v. 20, 2017b, p. 1-15.
- PRADO, José Luiz Aidar. Da captura pulsional ao acontecimento de corpo. In: BARROS, Laan Mendes de; MARQUES, José Carlos; MÉDOLA, Ana Silvia (Org.). *Produção de sentido na cultura midiaticizada*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020, p. 47-63.
- PRADO, José Luiz Aidar. Acontecimento como singularidade. *Matrizes*, v. 16, n. 1, p. 35-58, jan.-abr. 2022.
- PRADO, José Luiz Aidar; PEREIRA, Heloisa; PRATES, Vinicius. *Comunicação em rede na década do ódio*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2022.
- PRADO, José Luiz Aidar et al. A “gripezinha” do Messias: estratégias discursivas e percursos passionais do bolsonarismo durante a pandemia. In: WESCHENFELDER, Aline; FAUSTO NETO, Antônio; BORELLI, Viviane (Org.). *Midiaticização, pandemia e eleições: disputas e transformações nas discursividades contemporâneas*. Campina Grande/PB: Eduerp; Japaratinga/AL: Ciseco, 2023, p. 395-438.
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SIBILIA, Paula. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- STAVRAKAKIS, Yannis. *The lacanian left*. New York: State University of New York Press, 2007.
- TAINÉ, Hyppolite-Adolphe. *Les origines de la France contemporaine*. Paris: Bouquins, 2011.
- TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas, Editora da Unicamp, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

Zonas de articulação, refazimento e refúgio nas poéticas emancipatórias de Beatriz Nascimento, Rancière, Mondzain e Touam Bona

[*Zones of articulation, remaking and refuge in the emancipatory poetics of Beatriz Nascimento, Rancière, Mondzain and Touam Bona*]

Ângela Cristina Salgueiro Marques¹

A realização deste artigo conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq (307962/2020-2) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – Fapemig (APQ-02951-21).

RESUMO · O objetivo deste artigo é iniciar a elaboração de uma interseção entre as perspectivas de Beatriz Nascimento (quilombo), Rancière (superfície e borda), Mondzain (zona e radicalidade) e Touam Bona (refúgio, fuga, marronagem) de modo a iluminar a superfície da cena de dissenso como espaço intervalar de criação de poéticas emancipatórias e hospitaleiras. A superfície, a zona e o refúgio nos oferecem elementos importantes para compor um imaginário potente e mostrar como as artes da fuga se articulam à invenção das operações *imageantes* que produzem dissenso (e descolonização do olhar) reconfigurando a superfície do mundo comum e as retóricas da inospitalidade. · **PALAVRAS-CHAVE** · Cena; refúgio; bordas emancipatórias. · **ABSTRACT** ·

The aim of this article is to start the elaboration of an intersection between the perspectives of Beatriz Nascimento (quilombo), Rancière (surface and edge), Mondzain (zone and radicality) and Touam Bona (refuge, escape, marronage) in order to illuminate the surface of the scene of dissent as an interval space for the creation of emancipatory and hospitable poetics. The surface, the zone and the refuge offer us important elements to compose a powerful imagery to show how the arts of escape are articulated with the invention of imaging operations that produce dissent (and decolonization of the gaze) reconfiguring the surface of the common world and the rhetorics of inhospitality. · **KEYWORDS** · Scene; refuge; emancipatory edges .

Recebido em 27 de setembro de 2023

Aprovado em 26 de outubro de 2023

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Zonas de articulação, refazimento e refúgio nas poéticas emancipatórias de Beatriz Nascimento, Rancière, Mondzain e Touam Bona. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 65-84, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p65-84>

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil).

Em agosto de 1976, a pesquisadora Beatriz Nascimento concedeu uma entrevista a Eloí Calage, publicada na revista *Manchete*, na qual argumentou que a criação dos quilombos não pode ser entendida como uma rebelião espontânea contra o sistema escravocrata. Fruto de um trabalho de organização política e social que exigiu grande articulação dos escravizados para dar início a uma forma de vida insurgente, o quilombo não expressava uma suposta fragilidade que, na incapacidade de lutar contra o opressor, fazia da fuga sinônimo de covardia. Contudo, Nascimento (2022, p. 127) destaca que “o quilombo não foi reduto de negros fugidos: foi a sociedade alternativa que o negro criou”.

O processo de criação dos quilombos envolveu articulações inusitadas, operações de redistribuição constante de gestos, corpos, palavras e espaços, que precisaram ser rearranjados em uma composição capaz de permitir a fuga e, junto com ela, a produção de um refúgio. “Estariamos falando de um outro sistema de construção vindo de um território de origem africana, não mais de um lugar do passado, mas moderno – não mais o escravo, mas o aquilombado, num novo esforço de guerra e estruturação” (NASCIMENTO, 2022, p. 104). Tal esforço, segundo a pesquisadora, demanda também a possibilidade de habitar uma zona de variação contínua, fora da ordem das determinações.

Ler sobre a “tática quilombola” a partir do olhar de Beatriz Nascimento (2022, p. 152) é descobrir um léxico que dialoga muito com autores que vêm buscando, nas artes do salto, os impulsos otimistas (mas nunca ingênuos) para fazer vaziar uma *governamentalidade* controladora, que deseja dispor cada coisa e cada ser em um lugar determinado, sem deixar brechas, sem permitir excessos. A fuga é esse transbordamento, essa abertura de uma zona de indeterminação, “motivada pela necessidade de resistência e não para a acomodação, para o encontro de uma liberdade romantizada no meio da floresta que lembra a África” (NASCIMENTO, 2021, p. 129). A zona, a superfície, o intervalo, o refúgio e a borda são metáforas espaçotemporais que nos auxiliam a estabelecer interseções entre autores que atualmente recorrem, como afirma Mondzain (2022b, p. 13), “à coragem das rupturas constitutivas e à mais criativa imaginação”. Acreditamos ser possível aproximar as propostas de transformação das formas de existência elaboradas por Nascimento, Rancièr, Mondzain e Touam Bona, uma vez que que todos reivindicam a potência

da indeterminação, da hospitalidades e da poética da política que articula um mundo comum a ser construído coletivamente.

Assim, em uma primeira parte do texto, trazemos as reflexões de Beatriz Nascimento acerca de como a fuga de pessoas negras escravizadas articulou saberes, fazeres, corpos e astúcias para a fundação da sociedade quilombola. Esses agenciamentos insurgentes revelam o quanto a fuga é produtora de um imaginário político emancipatório, que sustenta espaços, tempos e gestos corporificados através de “valores próprios, diferentes dos valores dominantes na sociedade em que os negros foram integrados à força” (NASCIMENTO, 2022, p. 124). A autoafirmação e a construção da autonomia relacional e política dessa sociedade baseiam-se no entendimento da fuga como arte de criação de um refúgio, que não pode ser confundido com um idílio, mas como processo de articulação entre conflitos e a paz quilombola.

Em um segundo momento, traçamos um diálogo entre Nascimento e Dénètem Touam Bona (2016; 2020; 2021A; 2021B) a partir da noção de refúgio e artes da fuga. Para Bona (2021A), a fuga é criativa, ela produz vazamentos em circuitos antes muito bem vedados, ela cria um excesso que sabota as hierarquias e orienta os guerreiros marrons na elaboração de uma cosmopoética do espaço, da oralidade e da música, cuja cartografia política imaginária dirigia os passos daquelas e daqueles que recuperavam a liberdade.

Na sequência, buscamos explorar as potencialidades da compreensão da cena de dissenso como superfície capaz de produzir dissensos através de metáforas espaciais como borda, zona e refúgio. Para tanto, exploramos as obras mais recentes de Rancière (2017, 2018a; 2018b; 2018c; 2019a; 2019b; 2019c; 2020, 2022) de modo a entender como as bordas da ficção fornecem “uma maneira de reenquadrar e de redesenhar continuamente o espaço de vida das pessoas” em um “trabalho de invenção coletiva ligado a uma forma de vida” (RANCIÈRE, 2022, p. 122). Percebemos que há uma forte presença do espaço, dos intervalos, bordas e zonas no trabalho de montagem da cena como elementos centrais de um método que tenta retraçar as rotas e coordenadas que nos permitem produzir sentido acerca de eventos, suas temporalidades, legibilidades e refúgios para a articulação de demandas por justiça (RANCIÈRE, 2009a; 2018a; 2018b; 2020; 2021; 2022).

Em outro momento, aproximamos os pensamentos de Rancière e Marie-José Mondzain (2021; 2022), explorando a superfície da cena como “zona *imageante*”, ou seja, uma potência de radicalidade para fluxos de transformação, compartilhamento e elaboração do comum. É na “zona de pertencimento de todo vivente a um espaço de liberdade e invenção [...] que se inscrevem nossos gestos inventivos e nossas resistências” (MONDZAIN, 2022b, p. 144). A zona *imageante* não se reduz às operações visuais, mas abrange “os gestos notáveis que combatem as ideologias de ódio e racismo, as formas de fazer com que a cultura se reduza a indicadores territoriais e identitários” (MONDZAIN, 2022b, p. 35).

Por fim, em um último momento, reafirmamos que a interseção entre as perspectivas de Nascimento (quilombo), Rancière (superfície e borda), Mondzain (zona e radicalidade) e Touam Bona (refúgio, fuga, marronagem), que guia a produção deste artigo, traz resultados que apontam para a importância de uma poética da política que considere a emancipação como um processo relacional de afirmação da

interdependência em espaços e tempos nos quais o aparecimento e o desaparecimento produzem uma atividade política que investe em uma “comunidade de partilha” (RANCIÈRE, 2012), de arranjos e alianças (BUTLER, 2022) feitas de linguagens e línguas que se manifestam nos ritmos, paisagens, abrigos (MACÉ, 2019), respirações, gestos, posturas que tomam corpo entre o visível e o invisível.

O QUILOMBO COMO TÁTICA, ZONA E REFÚGIO

Os estudos realizados por Beatriz Nascimento (2021, p. 129) acerca das artes da fuga nos revelam que “longe de ser espontaneísmo ou movida por incapacidade para lutar”, a fuga resulta de um complexo processo de preparo, reunião e combinação de saberes, astúcias e inventividades que tem início ainda nas fazendas, nos espaços de trabalho que reuniam grupos de homens e mulheres escravizados. Em suas limitadas e vigiadas interações, eram tramadas rotas, possibilidades para escapar de um regime a partir de um rompimento que implicava luta, desvio e vários “saltos” em direção a uma outra forma de vida. Essas articulações e alianças se tornam evidentes “com o exemplo de Palmares, onde os homens saem primeiro para organizar a resistência, operando com astúcia as artes da luta” (NASCIMENTO, 2021, p. 131). Havia uma cuidadosa elaboração da fuga e de todas as suas etapas: primeiro, era necessário forjar uma “organização militar para o enfrentamento da ordem oficial e defesa da nova sociedade. Só após os homens se armarem, aglutinando-se em práticas definitivamente sociais, buscam então suas mulheres e filhos” (NASCIMENTO, 2021, p. 132).

Contudo, mesmo antes da evasão das fazendas para a construção coletiva dos quilombos, as táticas de resistência já encontravam lugar nas propriedades rurais e lavouras, pois as danças, cantos, gestos e sonhos posicionavam os negros escravizados em espaços e tempos que não estavam mapeados *a priori* pelo aparato opressor do homem branco. Assim como Beatriz Nascimento, a pesquisadora Leda Maria Martins (2021, p. 23) fala da potência da música e das coreografias das danças para produzir operações de fuga que se definem por meio da “inscrição corporal como grafias performadas na dinâmica do movimento e na experimentação da temporalidade como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade do passado, presente futuro”. As temporalidades curvas do canto e da dança trazem a ancestralidade para o presente, para o gesto sobrevivente de grafar o saber no corpo, criar repertórios nos quais “dança-se a palavra, canta-se o gesto, em todo movimento ressoa uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores” (MARTINS, 2021, p. 36).

Sem dúvida, o repertório de saberes corporificados produz resistências e sobrevivências que se aproximam de uma definição de fuga que se aproxima daquela existente na música. Nas obras musicais, a fuga é um estilo de composição de origem barroca que opera pelo contraponto, pela polifonia e pela imitação de um tema principal. Tal tema é repetido por outras vozes que entram sucessivamente e

continuam de maneira entrelaçada para elaborar uma resposta ao tema. Sob esse aspecto, Beatriz Nascimento menciona que é possível fugir dentro de um mesmo espaço, performando deslocamentos e mudanças de orientação: “A fuga no sentido quase musical da palavra. O momento em que você se sente com total controle, em que não necessariamente você precisa fugir para outro espaço, foge dentro daquele espaço, para entrar talvez, vamos dizer, numa légua adiante ou numa dádiva adiante” (NASCIMENTO, 2022, p. 157).

A tática quilombola é assim descrita como uma coreografia que marca as possibilidades de posicionamento do corpo, de ginga, de desvio e produção de posicionalidades que combinam avanço, recuo, camuflagem e lateralidade. “Estar ao lado, estar atrás e só estar na frente no momento em que as coisas realmente se tornem difíceis e haja necessidade da nossa presença na frente.” (NASCIMENTO, 2022, p. 152). Na fuga performada pela música opera uma grafia da vocalidade que cria espaços de “desaparecimento” e desvio. Porém essa criação da fuga não significa falta de atividade política: a fuga produz uma comunidade de afetos que se autodefine em diálogos, arranjos e alianças feitas de linguagens e línguas que se manifestam nos ritmos, paisagens, respirações, gestos, posturas, enfim, em tudo o que vive e abre passagens entre o visível e o invisível.

A grafia da vocalidade salienta também o encontro entre temporalidades distintas, em um movimento espiralar, no qual os eventos não seguem uma linearidade, mas se organizam e se escrevem no gesto, no movimento, na coreografia, nos solfejos da vocalidade. Assim, uma das formas de ativar a memória é produzir com a voz, as linhas, as tintas, as materialidades que trarão a possibilidade de grafar, de inscrever o acontecimento nas hélices de uma fenda temporal aberta pelo relato. (MARTINS, 2021, p. 130).

Toda criação de fuga exige uma arte do salto, uma ruptura das repetições, uma experiência arriscada de indefinição, mas também de definição constante dos laços, das relações que sustentam cotidianamente as formas de vida que orientam a dinâmica da fuga. Beatriz Nascimento (2022, p. 158) associa essa dinâmica ao trabalho feminino, ao cuidado que não se confunde com um papel de gênero, mas que traça uma cartografia dos deslocamentos na tática da resistência: “ficar na frente e dizer que tem milhões e só ter cinco. Ficar atrás e dizer que só tem cinco, e ter milhões. Sempre essa dinâmica da fuga, que é muito da concepção da mulher”, da tática das mulheres guerreiras e seu “devir quilomba”² (ALMEIDA, 2022, p. 30). Assim, uma das primeiras interseções entre a fuga como agência transformadora e a elaboração coletiva de um novo espaço social é o entendimento do quilombo enquanto território de afeto

2 Mariléa de Almeida (2022, p. 30) explica essa expressão da seguinte maneira: “Devir, conceito que pressupõe mudança, acrescido da palavra ‘quilomba’, evoca as condições históricas que produziram a feminização da ideia de quilombo, possibilitando a visibilidade contemporânea das mulheres quilombolas na luta pela terra. [...] Devir quilomba diz respeito à necessidade de construirmos um vir a ser que se opõe à naturalização do modelo masculinista de fazer política e de viver orientado por violência, individualismo e competição”.

[...] o que denomino de território de afeto, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas. Territórios de afetos não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem. Trata-se de uma atitude política, que privilegia o uso de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação, constituídos por meio dos deslocamentos de sentidos que essas mulheres realizam em relação aos efeitos das exclusões de raça, de classe ou de gênero que afetam seus corpos e os territórios de suas comunidades. (ALMEIDA, 2022, p. 39).

A construção coletiva de territórios de afeto *marron* mobiliza um grande empenho para o fortalecimento das fronteiras do quilombo, que só podem ser mantidas no apagamento por meio do permanente embaralhamento dos aparelhos de captura. Forma coletiva da fuga, a secessão *marron* constitui um processo metamórfico: a dobra florestal que a inaugura é desdobrada por uma variação contínua aplicada tanto ao local de vida quanto ao modo como os fugitivos aparecem (BONA, 2016). O complexo processo de elaboração do quilombo nos convida também a olhar para a complexidade das instituições que o formam e para a evolução dessas sociedades a partir de processos interacionais que configuram sistemas sociais autônomos em relação à sociedade global (oficial). “O quilombo ou seus correlatos são tentativas vitoriosas de reação ideológica, social, político-militar sem nenhum romantismo irresponsável” (NASCIMENTO, 2021, p. 130).

O quilombo está longe de ser o lugar de felicidade, a sociedade ideal, a utopia descrita por parte da intelectualidade branca em espetáculos do tipo *Arena conta Zumbi* [1975]. Considero mesmo reacionária essa concepção, pois mostra apenas um aspecto: o negro frágil, perseguido, sofredor, bonzinho. O quilombo, como qualquer sociedade humana, tinha suas próprias contradições, a escravidão entre elas, embora essa escravidão não fosse idêntica à escravidão colonial, não chegasse aos limites de crueldade verificados na sociedade branca. (NASCIMENTO, 2022, p. 125).

“Sistema social alternativo, baseado na autodefesa e na resistência como forma política” (NASCIMENTO, 2021, p. 116), o quilombo pode ser entendido como uma ação coletiva de sobrevivência coletiva, possibilitando um tipo de “assentamento social e organização que criam uma nova ordem interna e estrutural” (NASCIMENTO, 2021, p. 124). Não pode ser reduzido a uma simples recusa à violência ou a um projeto insurgente voltado para alcançar “uma vida ociosa em contato com a natureza, com base numa liberdade idealizada e na saudade da pátria antiga” (NASCIMENTO, 2021, p. 130). Existem vários relatos que revelam como a sociedade quilombola se articulava nos cruzamentos de temporalidades de guerra e de paz.

Quando descreve a “paz quilombola”, Beatriz Nascimento enfatiza a maneira como o quilombo mantinha uma estrutura social interna autônoma, incentivando sempre uma autonomia relacional através de alianças econômicas e sociais com regiões vizinhas. O quilombo trocava produtos de suas roças com fazendas e moradores vizinhos, criava animais, fabricava ferramentas e utensílios que também

municipiavam os arredores. Assim, “entre um ataque e outro de repressão oficial, o quilombo se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo” (NASCIMENTO, 2021, p. 132). A paz quilombola traduz o caráter produtivo do quilombo, os laços de solidariedade e as relações com brancos, indígenas e diferentes grupos.

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição. (NASCIMENTO, 2022, p. 130).

É importante destacar como o quilombo é erguido como potência no processo de escrita de Beatriz Nascimento. É na experimentação com a linguagem que ela cria um limiar para o exercício do poder emancipatório de transformação do campo da experiência: é como se seus textos (poemas, filmes, ensaios acadêmicos, entrevistas) abrissem espaços de jogo, onde ela se posiciona em uma temporalidade espiralada e aproveita a abertura de pequenas brechas temporais e espaciais para traçar novas rotas e movimentos marcados pelo desvio e pela reflexividade.

A escritura de Beatriz Nascimento, marcada pelo interesse no cinema, na poesia, nas artes e na dança, teve que criar uma superfície porosa e intersticial que pudesse acolher suas inquietações acerca dos quilombos e de sua importância política para a sociedade brasileira. No início dos anos 1990, ela faz uma disciplina na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), ministrada pela antropóloga Janice Caiafa. Um dos trabalhos produzidos para esse curso, intitulado “Por um território (novo) existencial e físico”, integra a coletânea publicada pela editora Ubu em 2022. Nesse texto, é possível perceber como o contato com obras de Deleuze e Guattari (sobretudo *Kafka: por uma literatura menor*), Walter Benjamin e Foucault foi importante para que ela elaborasse uma reflexão acerca da própria escritura. A busca pela melhor maneira de acolher uma polifonia de vozes e elementos, preservando suas singularidades e intervalos, nos leva a pensar em interseções possíveis com as escrituras de Rancière, Mondzain e Touam Bona, pois todos se inclinam a buscar na escrita topografias capazes de alterar as coordenadas da experiência, da legibilidade e inteligibilidade do mundo.

Como veremos nas seções seguintes, eles não partem de um método pronto, mas elaboram sua metodologia a partir do encontro com o cinema, a literatura, a dança, a poesia e o ensaio. No caso de Beatriz Nascimento e de Dénêtem Touam Bona, a escritura é indissociável de um movimento político de afirmação da negritude. A forma do ensaio se tornou refúgio para a expressão dos quatro autores aqui discutidos, fonte de invenção de uma “língua menor”, uma língua que opera dentro da língua oficialmente tida como “dominante” (NASCIMENTO, 2022).

A aproximação dos quatro autores de uma escritura que opera por montagens (conduzidas pelo fio da ficção) nos indica possibilidades de entender o valor que conferem às espacialidades e temporalidades da produção de um saber insurgente, preocupado em produzir transformações estéticas e políticas radicais.

POTÊNCIAS FABULADORAS DA NOITE: A FUGA E A OPERAÇÃO DE CRIAÇÃO DE REFÚGIO

Dénètem Touam Bona (2020) dialoga com Beatriz Nascimento ao escrever sobre as formas de dissidência que desafiam as narrativas dos vencedores e se erguem na noite para produzirem linhas de fuga capazes de alterar as superfícies da exploração capitalista em superfícies heterotópicas que acolhem e alimentam a marronagem³. A noite que acolhe o ritmo dos tambores permite comunicar e criar pelo gesto, pela dança, pelas oralituras (MARTINS, 2021, p. 41) que sussurravam liberdades e mapeavam rotas de fuga. As coreografias insurgentes performam a “grafia dos saberes de várias ordens e de naturezas as mais variadas, incluindo-se aí um saber filosófico, em particular uma concepção alternativa do tempo, de suas reverberações e de suas impressões em nosso modo de ser, de proceder, de atuar, de fabular, de pensar e de desejar” (MARTINS, 2021, p. 41). A fuga é povoada e desenhada pelas “sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e grafites, traços e cores, saberes e sabores, valores, racionalidades afroinspiradas” – todas elas capazes de performar “possibilidades de rasura dos protocolos e sistemas de fixação excludentes e discricionários” (MARTINS, 2021, p. 42).

Ao fugirem das *plantations* em grupos, os negros marrons realizam “um salto fora do espaço da *plantation* que abre a possibilidade não apenas de uma vida desdomesticada, mas também da abertura de uma zona ofensiva posterior” (BONA, 2016, p. 41)⁴. Ao darem esse salto, alteram a paisagem-rostro que tensiona o espaço entre as grandes lavouras e as florestas, desdobrando espaços naturais labirínticos em zonas de indeterminação e refúgio. A marronagem existe para além do contexto escravagista e se apresenta como processo contínuo de emancipação, de elaboração e de *performance* das artes de si, das táticas de criação e transformação dos sujeitos e, com eles, de comunidades inteiras. “Performar, nesse sentido, significa inscrever, repetir transcribando, revisando, e representa uma forma de conhecimento alternativa e contestatória” (MARTINS, 2021, p. 130).

A fuga é uma arte que altera as coordenadas das superfícies do território e da experiência, porque aproveita os meandros, acidentes, desvios para criar veredas protegidas nas quais criam um “fora” e se metamorfoseiam. Não se trata de covardia ou passividade: a fuga é uma elaboração, uma experimentação na qual se entrelaçam uma recusa e uma afirmação.

3 Bona (2020, p. 16) explica que trabalha mais detidamente a “secessão *marron*” que ocorre com a formação de comunidades-refúgio em florestas densas e impenetráveis, superfícies labirínticas que auxiliavam a camuflagem e o desaparecimento. Nas colônias espanholas “voltadas à produção de açúcar, *cimarron* designa o animal domesticado que fugiu para retornar à vida selvagem. Assim os espanhóis qualificavam os escravos fugitivos de negros *cimarrones*. É preciso então ver na marronagem um processo de desdomesticação: um devir selvagem libertador. Ser *marron* é abraçar o movimento de um cipó: deixar-se atravessar pela selva, enquanto se a atravessa” (BONA, 2020, p. 81).

4 A tradução de todos os trechos citados neste texto é de minha responsabilidade.

O refúgio não preexiste à fuga; é ela que o produz, o secreta e o codifica. A arte da fuga, de que a experiência histórica da marronagem representa apenas uma das modalidades, é subversão a partir de dentro, seja esse dentro a colônia ou nossa sociedade de controle – e por mais que ele nos pareça completamente fechado e sem saída. A fuga não é transgressão ilusória em direção a um fora transcendente, mas vazamento da realidade. (BONA, 2020, p. 47)

Não se trata, assim, de covardia, de recusa à ação ou de retorno a um estado selvagem. A fuga exige uma grande energia dos corpos, que se orientam na noite pelo mapa das estrelas, pelo som dos insetos, pelo serpentear das águas de um rio, pelos gestos e passos dos companheiros. Para Touam Bona (2021a, p. 20), “a noção de ‘fuga’ dá mais conta da dimensão criadora das ‘linhas de fuga’ [...]. Fugir [...] não é ser posto para correr, mas, ao contrário, é fazer vazar o real e operar as variações sem fim para frear e contornar qualquer tentativa de captura”. Em diálogo com Deleuze, Foucault e Édouard Glissant, o autor entende o refúgio nas matas como a produção de uma zona de incerteza, o fora, um espaço de jogo⁵, um espaço outro (heterotopia) que subverte a zona escravista. “Por instaurar e delimitar uma heterotopia que curto-circuita a ordem escravagista” (BONA, 2020, p. 42), marca, codifica e camufla a superfície do território da comunidade. A fuga é uma operação, um trabalho ativo de criação de uma zona lacunar, uma borda na qual se forjam alianças polifônicas, subversivas e coreográficas (esquivar-se, esconder-se, camuflar-se, dobrar-se e desdobrar-se em agências que definem a corporeidade⁶ do guerreiro *marron*).

Desde a noite dos tempos, as comunidades furtivas aprenderam a aliar-se aos poderes vegetais que, desordenando a “superfície” – deslocando a visão massiva dos dominantes – em fios inextricáveis, desdobram um labirinto protetor: uma zona de incerteza ofensiva. (BONA, 2021, p. 52).

A construção do refúgio instaura também uma zona de contato “que só distingue para conectar” (BONA, 2020, p. 70), uma borda que desdobra espaços-tempos inéditos e que demanda ao guerreiro *marron* que ele invente uma maneira de torná-la habitável, de torná-la o espaço do salto no espaço não detectável. “O refúgio não está nem fora nem dentro de nós, está na dobradura do mundo e de si, de si e do outro, numa relação suspensa que só se atualiza no próprio movimento de fuga – essa força de fugir que faz de nossos corpos ondas gráficas e utópicas” (BONA, 2020, p.

5 “A condição do escravo apresenta sempre um espaço de jogo, por mais ínfimo que seja. Se não, como explicar a explosão de resistências? Reduzir o escravo (o colonizado) em um estatuto de vítima é negar a ele qualquer capacidade de ação e perpetuar sua desumanização. Para Foucault, a escravidão é uma relação de poder quando o escravizado pode se deslocar e fugir, quando ele tem uma pequena margem de movimento” (BONA, 2016, p. 31).

6 “A marronagem é antes de tudo uma resposta inventiva que envolve posturas, técnicas corporais, todo um saber incorporado. O corpo é o primeiro teatro de operações, a primeira posição a ser liberada e frequentemente permanece imperceptível, desenvolvendo táticas, truques, estratégias que compõem uma arte da esquila e da camuflagem” (BONA, 2016, p. 32).

69). Importante ressaltar que a construção do refúgio recria e mantém memórias e tradições a partir de seus traços e vestígios, nas danças, músicas, ritmos, rituais, sussurros, lutas encenadas e reencenadas na produção de heterotopias marrons: superfícies florestais zebreadas e cenas privilegiadas de desapareição.

Do sussurro pode nascer um mundo, um refúgio, uma utopia. É sempre sussurrando que fomentamos nossos projetos de evasão. Sussurrar é endereçar uma palavra a um companheiro de tal forma que ela não possa ser interceptada: uma palavra furtiva que sela o segredo de uma comunidade por vir. Palavras furtivas, imprevistas, que habitam florestas, que criptografam, disfarçam e rasuram a língua. (BONA, 2016, p. 126).

Certamente as reflexões de Touam Bona acerca da criação de heterotopias e zonas furtivas também se entrelaçam com aquelas de Beatriz Nascimento (2021, p. 129), quando ela argumenta que a fuga, longe de ser movida por uma suposta incapacidade para lutar, “é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida. É o coroamento de uma série de situações e etapas nas quais estão em jogo diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos”. A fuga cria refúgios nos quais a prática da liberdade afirma o cuidado de si e dos outros na tessitura da “paz quilombola” (NASCIMENTO, 2021) e do caráter produtivo do quilombo, com seus laços de solidariedade e suas relações de afeto e autodefinição (ALMEIDA, 2021). A fuga também alterna o modo de percepção dos corpos, que oscilam entre a camuflagem e o aparecimento: o trânsito entre essas posições redefine o visível e o pensável, deslocando os corpos dos lugares (concretos e simbólicos) que lhes foram destinados. Esse movimento pode transformar as redes materiais, discursivas e intersubjetivas que os sustentam e amparam, modificando suas condições de vulnerabilidade e também a maneira como definem suas necessidades.

Quando Bona enfatiza que fugir não é ser posto para correr, mas fazer vazar o real, ele também dialoga com Rancière (2012; 2016) a partir da partilha política do sensível, que prevê um excesso impossível de ser contido e ordenado pela ordem policial. A fuga é um suplemento, uma partilha excessiva que transforma a superfície do território, da legibilidade e da inteligibilidade da forma de vida que os guerreiros marrons desejam criar para si mesmos e seus pares. O excesso promove dissensos a partir do que extrapola os limites impostos pela ordem consensual, que regula e quer conter tudo o que ultrapassa uma função ou designação rígida preestabelecida (RANCIÈRE, 2009a). O excesso e suas formas de extravazamento têm o poder de alterar a distribuição de palavras, tempos, espaços, corpos e códigos, podendo combater lógicas consensuais de imposição de existências e modos de ser e aparecer em público. Um excesso, nesse sentido, redefine os termos e as condições de uma ruptura com uma ordem policial para colocar em jogo novas alianças e as tensões entre os diferentes tipos de subjetivação, as diferentes forças minoritárias que impulsionam as formas de devir.

A CENA COMO BORDA E A REDISPOSIÇÃO DO “FAZER EXPERIÊNCIA” NA SUPERFÍCIE

O método da igualdade utilizado por Jacques Rancière (2016) trabalha uma forma de apresentação por meio da qual várias coisas, situações, discursos, corpos e acontecimentos se fazem perceptíveis e inteligíveis em superfícies que são constantemente redefinidas e reorganizadas. Para compor a obra *A noite dos proletários*, Rancière comenta que os textos dos operários foram articulados com textos literários, poemas, fragmentos de jornais, documentos institucionais etc. “Assim, tive que colocar as palavras em relação a cenários e *performances* textuais que pertencem normalmente a outros registros, a mundos que supostamente não carregam nenhuma relação com a cultura da classe trabalhadora” (RANCIÈRE, 2016, p. 74). Tal bricolagem de textos e registros não produz uma simples ilustração ou exemplo, mas uma relação dissensual que articula uma superfície na qual se desenvolve o trabalho de invenção das operações que produzem uma reconfiguração do mundo comum da experiência.

Os arquivos do sonho proletário são aproximados e articulados em uma superfície, em um mapa que poderia oferecer outras possibilidades de composição e legibilidade (RANCIÈRE, 2019c). Assim, o dissenso não é a revelação de algo que está embaixo de uma superfície, mas a própria redefinição da superfície e do olhar que a percorre compondo uma paisagem inteligível. O método da igualdade permite a elaboração de cenas onde “não há realidade escondida sob as aparências, nem sistema único de apresentação e interpretação do dado impondo a todos a sua evidência” (RANCIÈRE, 2012, p. 48).

É na borda que ocorre um trabalho de produção de veredas, descontinuidades, devaneios e desvios que impossibilitam uma roteirização da experiência dos sujeitos, funcionando a partir da diferença, para criar e abrir brechas ao aparecimento do que nunca foi visto (RANCIÈRE, 2012; 2019a). A ficção entrelaça um conjunto de fios, de elementos, de fluxos, de corpos e objetos heterogêneos: ela os aproxima, os tensiona, altera seu posicionamento no tempo, no espaço, nos processos de aparição. Ela é, sobretudo, uma ruptura com a previsibilidade e a criação de fabulações experimentais e dissidentes. “A cena é uma borda” (RANCIÈRE, 2020, p. 838) que se localiza sobre a linha de partilha entre o que é dado a ver e pensar, e o que poderia ser visto e pensado. Seu papel é subverter essa partilha e constituir, “com as coisas que aparentemente pertencem a registros diferentes, os vínculos de um mundo comum que está sempre a ponto de desaparecer” (RANCIÈRE, 2020, p. 831).

Os relatos do marceneiro Gauny, por exemplo, retrabalhados por Rancière a partir dos arquivos da Biblioteca Nacional de Paris, configuram uma borda quando mostram como os proletários do século XIX não aceitavam calmamente as identidades sociais que lhes eram impostas e buscavam viver de outro modo, “reinventar aqui e agora as condições existenciais, pensamentos, escrituras e comunidades: criar intervalos e excessos no centro das engrenagens da dominação capitalista e das racionalidades burguesas” (FJELD, 2017, p. 36). A borda criada pelos operários é recriada pela poética da escritura de Rancière, que trabalha minuciosamente para redistribuir os elementos encontrados no arquivo fora da linearidade causal da narrativa sociológica. Explorar e redistribuir as coisas em uma superfície significa conferir importância aos fragmentos,

mas também retrazar as rotas que nos permitem produzir sentido acerca de eventos e de sua legibilidade por meio de narrativas.

A superfície sobre a qual Rancière configura uma “topografia intervalar” não se contrapõe a uma profundidade escondida ou a um véu que precisa ser erguido para vermos uma suposta verdade escondida. Para Andrea Calderón (2020, p. 33), a superfície configura um “lugar polêmico que acolhe uma singularidade permitindo que ela comunique assimetrias sem relação prévia”. A topografia intervalar confere à cena uma capacidade de misturar e “articular diferentes níveis de sentido, criando uma linha transversal” (RANCIÈRE, 2016, p. 69) em que deslocamentos modificam o mapa do que é pensável, do que é nomeável e perceptível, e, portanto, do que é possível” (RANCIÈRE, 2009b, p. 577). A superfície abre um intervalo para a construção da cena, o espaço no qual e sobre o qual serão realizadas operações de condensação, comparação e deslocamentos que definem as articulações do seu pensamento com as articulações feitas por outros interlocutores que o auxiliam na construção de um objeto de reflexão, de pesquisa.

Dito de outro modo, a topografia intervalar confere à cena uma capacidade de misturar e “articular diferentes níveis de sentido, criando uma linha transversal que corre entre diferentes níveis de discurso” (RANCIÈRE, 2016, p. 69). Sob esse aspecto, há uma forte presença do espaço, dos intervalos e da montagem como elementos centrais de um método igualitário, topológico, cujo objetivo é criar “operações de reformulação, de reordenação de frases, de condensação, comparação, deslocamentos que entrelacem as articulações de meu discurso com as articulações dos textos operários na constituição de um objeto” (RANCIÈRE, 2019c, p. 31).

Há deslocamentos que modificam o mapa do que é pensável, do que é nomeável e perceptível, e, portanto, do que é possível. Se avanços são alcançados, eles devem ser pensados em termos de cobertura de topografias e não em termos de aplicação de um saber. A política se define como certo mapa do que é dado à inteligência de todos, dos problemas comuns; certo mapa da distribuição de competências e das incompetências com relação a esses problemas. O que tento fazer no domínio do pensamento é contribuir para a possibilidade de outros mapas do que é pensável, perceptível e, em consequência, passível de ser feito⁷. (RANCIÈRE, 2009b, p. 577).

A cena é a borda entre um nada e alguma coisa que vale como se fosse tudo (RANCIÈRE, 2017; 2021). A *noite dos proletários* foi feita de cenas que trazem evidências, ao mesmo tempo, de uma realidade material que gera uma experiência condicionante e do “esforço para transgredi-la, para entrar em outro mundo, reconfigurando um universo sensível” (RANCIÈRE, 2020, p. 839). Sentimos a tensão produzida nessa borda a partir do modo como a poética da escrita nos convoca a percorrê-la. O método da igualdade elaborado por Rancière (2016, p. 81) permite construir um “espaço de jogo nivelado” (“*level playing field*”), no qual ele mesmo e seus leitores podem “deslizar”

7 O próprio gesto filosófico de seu método de trabalho é muitas vezes definido por Rancière (2009b, p. 604) em termos espaciais: “tento redesenhar o mapa do pensável a fim de retirar as impossibilidades e as proibições que se abrigam frequentemente no coração dos pensamentos que almejam ser subversivos”.

entre diferentes palavras, textos, descrições e comentários de modo a construir um “operador de deslocamento” capaz de abrir um campo de pensamento (RANCIÈRE, 2016, p. 84). O autor afirma se dedicar à construção de uma “paisagem conceitual” na qual conceitos são “marcadores de linhas que articulam pontos separados”, permitindo a presença de bordas nas quais se formam territórios responsáveis por tornar “uma experiência inteligível a partir de uma ruptura” (RANCIÈRE, 2016, p. III).

A cena abre, na escritura, o espaço liminar no qual o autor (pesquisador, filósofo, artista) deve tomar uma posição. Ao decidir saltar no espaço desviante de recomposição da topografia das experiências, o autor transpõe a borda aberta pelo momento qualquer e se vê convocado a elaborar fabulações experimentais movidas por uma desorganização e reorganização constantes entre vários elementos. O desmedido momento é o tempo de criação daquilo que se passa no intervalo que se abre pela instauração da cena. Para Rancière, articular as cartas de Gauny a outros documentos deu origem a uma montagem na qual bailam várias vozes:

Isso produziu um tipo de relato e de escritura: em vez de enraizar as palavras dos operários em uma experiência coletiva ou de traduzi-las em um sentido que lhes seria próprio, enfatizei as circunstâncias mesmas de sua enunciação, na maneira como se apropriavam das palavras que não haviam sido feitas para eles, no estilo e na tonalidade de seus discursos. Tentei criar ressonâncias com palavras que vinham de outros lugares – da religião, da poesia, da retórica –, com palavras mais antigas ou mais modernas. Tentei de algum modo registrar, do meu jeito, o tipo de mundo comum que construía. (RANCIÈRE, 2017, p. 101-102).

Rancière (2020) define a cena como a operação que permite compreender o conflito que existe sobre essa borda que separa o que “existe” do que “não existe”, sobretudo quando esse conflito nos é apresentado através da ficção. A ficção, segundo ele, atua como uma das formas da partilha do sensível, ou seja, de uma estruturação do mundo comum “que liga as formas de construção do sentido à maneira pela qual os corpos se encontram articulados a tempos e espaços específicos”, distribuídos em função de suas “capacidades ou incapacidades de perceber, compreender e agir” (RANCIÈRE, 2021, p. 13). A abordagem que o filósofo francês confere à ficção questiona a maneira de organização das histórias a partir de um encadeamento que dispõe os fatos em uma causalidade que vai do problema à solução, da infelicidade à felicidade, naturalizando o entendimento de que tempos, espaços e experiências devem rumar sempre a um futuro promissor.

Para mim a questão da causalidade é uma questão de hierarquia: na lógica causal dominante há uma ordem subterrânea que determina o que será possível perceber ou pensar. Com a forma estética e narrativa da intriga, a questão do que pode ser perceptível e pensável é sempre uma questão de superfície, uma maneira de recortar essa superfície. (RANCIÈRE, 2016, p. 30).

A superfície surge no trabalho de Rancière quando desdobrada em seu processo de criação da cena, pois a cena faz convergir para seu espaço de jogo elementos

heterogêneos e uma polifonia de vozes que são articuladas sem perderem sua especificidade. A superfície preserva todos os intervalos entre essas vozes e elementos, conferindo a eles uma legibilidade inaudita. A cena é o trabalho paciente de construção de uma topografia que altera as coordenadas da experiência daquela ou daquele que se aventura a demorar-se nas bordas das ficções que não desejam organizar a vida como “o trajeto necessário ou verossímil entre um começo e um fim” (RANCIÈRE, 2021, p. 13).

As bordas da ficção não são os territórios que a limitariam do exterior. São os lugares, as formas, as palavras e a organização das palavras que ela inventa para tornar visível a linha, ao mesmo tempo radical e quase imperceptível que reúne e separa simultaneamente duas formas de experiência: a experiência do tempo que passa e a experiência do tempo em que acontece alguma coisa. (RANCIÈRE, 2021, p. 21).

O interesse em encontrar uma outra forma ficcional para realizar a partilha do sensível, evidencia como Rancière e Caicedo (2019b) valorizam a abordagem que Walter Benjamin realiza do processo de interrupção do tempo dos vencedores para valorizar os desvios, explosões e limiares capazes de rasurar o mapa das experiências controladas pela ordem dominante (essa aproximação com Benjamin também se verifica em Touam Bona e Mondzain). A abertura de temporalidades liminares traz de volta a possibilidade de as vidas vulneráveis elaborarem um salto que as conduz das bordas do “quase nada” ao momento em que uma cena de dissenso se abre para transformar a distribuição assimétrica de lugares e funções sociais. De maneira ainda inicial, é possível definir o momento qualquer como a abertura de uma borda, de um limiar que torna possível estabelecer uma relação entre lugares e temporalidades, em que cada lugar e cada tempo podem ser várias coisas de maneira simultânea. Uma coexistência não hierárquica tecida como borda, originada por uma fabulação que é um contratrabalho de ficção: a invenção de uma outra forma de tratar o tempo, revelando a entre-expressividade dos momentos e recusando “o tempo da sucessão e da destruição” (RANCIÈRE, 2017, p. 136). Afinal, o trabalho da cena é conjugar o momento qualquer e o desmedido momento para “criar uma lacuna, uma vereda no presente, para intensificar a experiência de outro modo de ser” (RANCIÈRE, 2017, p. 32).

A relação que podemos estabelecer entre o momento qualquer que articula cenas de dissenso e a reflexão de Walter Benjamin acerca do conceito de história (e de sua organização temporal pela narrativa dos vencedores) aparece delineada por Rancière (2017) e por Rancière e Caicedo (2019b) quando comenta que o momento qualquer é o tempo partilhado dos não vencidos. O momento qualquer resulta da quebra e da fratura do tempo dos vencedores, que passa a ser mesclado com outras temporalidades, perdendo seu poder organizador de controle. A forma de identificar, articular e montar os acontecimentos e as temporalidades permite a abertura de um intervalo (écart), uma borda sobre a qual os sujeitos oscilam entre o nada e o tudo. Essa borda é onde Rancière encontra Benjamin: ambos buscando não os avanços do tempo, mas suas paradas, suas suspensões e desvios. Ambos valorizando o

momento decisivo que antecede o salto para a “criação do espaço desfamiliarizado, desdomesticado” (RANCIÈRE, 2017, p. 182).

É nessa concepção de temporalidades coexistentes que reorganizam a experiência pelo salto que abre um momento desmedido que o pensamento de Rancière de aproxima da reflexão de Beatriz Nascimento. Ao conferir destaque ao tempo da paz quilombola, Nascimento (2021) desfaz o dilema de termos que optar pelo “tempo dos vencedores” ou pelo “tempo dos oprimidos”. Ela mostra, assim como Rancière, que o tempo dos “não vencidos” revela a capacidade de agência e a dignidade dos oprimidos, uma vez que se trata de um tempo da coexistência precária de temporalidades, da articulação de um comum que apresenta e aproxima fatos, coisas, sujeitos, palavras, situações e acontecimentos de modo a alterar a percepção e a inteligibilidade do mundo, considerando o tempo em “suas paradas, superposições, voltas, rodeios e explosões” (RANCIÈRE; CAICEDO, 2019b, p. 85). Assim, podemos também lembrar que a fuga dos escravizados não é associada à incapacidade de lutar, mas aos conhecimentos e táticas colocados em movimento para produzir um salto, para reunir os saberes e arranjos necessários para alterar a superfície da floresta e nela abrir um refúgio de organização complexa:

[...] negro não é sinônimo de vencido. Saber, por exemplo, que houve toda uma preparação militar e ideológica anterior à constituição do quilombo. Que, embora o escravizado também praticasse a fuga pura e simples, houve também a fuga preparada, discutida ainda na senzala; prova disso é o fato de que primeiro fugiam os homens. As mulheres e crianças só eram levadas quando o quilombo atingia um estágio de organização que possibilitasse sua própria defesa. (NASCIMENTO, 2022, p. 126).

Sob esse aspecto, o momento qualquer não é apenas o momento de espiar por “uma janela entreaberta para um mundo de vidas e de emoções ignoradas”, mas ele carrega “a potência de estilhaçamento, de multiplicação que explode o tempo dominante – o tempo dos vencedores – no ponto de sua suposta vitória: na beira do nada a que ele relega os que estão fora da palavra e fora do tempo” (RANCIÈRE, 2017, p. 172). Uma vez explodido esse tempo, deve-se abrir espaço para o que é importante na renovação das formas de vida. A borda aberta pelo momento qualquer chama pelo trabalho do desmedido momento, pelos fluxos, trocas, circulações e solidariedades que alimentam “uma forma de vida comum, livre da hierarquia dos tempos e capacidades” (RANCIÈRE, 2018c, p. 46).

O trabalho nas bordas, assim como fazem escritores (Virgínia Wolf, Proust, Guimarães Rosa etc.) e cineastas (Pedro Costa, Bela Tarr etc.) que Rancière admira, é o modo de “ligar seu trabalho próprio com o trabalho que toda a vida é capaz de exercer para se afastar de seu curso normal” (RANCIÈRE, 2021, p. 49). No espaço de jogo aberto nas bordas da ficção, uma nova topografia do possível emerge dos intervalos e limiares nos quais opera a força coletiva da emancipação política: o investimento feito pelos sujeitos ao retrabalharem os modos de partilha do sensível que definem suas formas de vida gera saberes, conhecimentos e poéticas que precisam ser socializados. É no desmedido momento que se coletivizam as capacidades investidas nessas cenas de dissenso, pois, para Rancière, a emancipação é uma experiência

comunicável, ela é real porque pode ser escrita, tornando-se legível, verificável, deslocando o mapa que reparte o sensível. A emancipação é praticada no processo de sua comunicação, circulação e apropriação coletiva. Ela requer o “salto no espaço do meio” (RANCIÈRE, 2017, p. 161) que instaura a possibilidade de criação de um espaço “infamiliar”, que faz a vida ir além de si mesma, instaurando-se em espaços e tempos ainda não registrados pela ordem controladora.

À ARTE RADICAL DAS ZONAS DE HOSPITALIDADE

Marie-José Mondzain (2022a), ao comentar o trabalho de Touam Bona, afirma que sua reflexão nos mostra como o salto promovido pela fuga seguia uma cartografia imaginária que dirigia os passos dos guerreiros marrons sobre paisagens que conheciam apenas pelas canções e versos que compartilhavam as rotas da liberdade. Para a filósofa argelina, o salto permite a confirmação da borda, do intervalo que abre a possibilidade de agir em prol de uma forma de vida amparada por uma imaginação que “deixa o visível flutuar em sua indeterminação” (MONDZAIN, 2022b, p. 16), em “um regime de temporalidade que escapa à inelutável cronologia dos encadeamentos” (MONDZAIN, 2022a, p. 81).

Mondzain se aproxima também de Rancière ao afirmar que a escrita ficcional é operação-chave para a criação das zonas excessivas que nos descolam da fixidez das experiências impostas e oferecem possibilidades de desidentificação. A fuga redesenha o espaço de jogo de uma superfície que transforma as coordenadas da experiência corporificada por meio da ativação de afrografias em uma cena que dramatiza o salto fabulador da marronagem. Para ela, Bona mostra o caráter socializante da marronagem: a criação de uma “zona de uma nova sociabilidade” (MONDZAIN, 2022a, p. 181), zona inextricável onde as emancipações ocorrem em abrigos seguros. Segundo ela, a fuga entrelaça a borda da floresta heterotópica e o comboio solidário que, através das canções, guia os escravizados marrons no trajeto liminar até as veredas. A cultura da marronagem é cartográfica: “evita que as pessoas se percam ou sejam capturadas. Inventa sinais e brinca com fintas, máscaras, improvisos e metamorfoses. Os marrons formam uma comunidade que contraria todo o controle e inventa a sua própria ordem interna e íntima” (MONDZAIN, 2022a, p. 182). A marronagem produz uma zona, “um espaço cuja indeterminação oferece o campo imaginário de todos os possíveis” (MONDZAIN, 2022a, p. 31). Inventa-se a zona constantemente a partir dos excessos, dos vazamentos, das bordas que conferem a ela seu poder político e a energia que alimenta as operações ficcionais que definem nossa relação com o visível e com o pensável. “A ficção cria a zona onde quem assume o risco de saltar faz a experiência da sua própria potência de agir e de escapar a toda a captura” (MONDZAIN, 2022a, p. 87). Essa autora oferece o exemplo das músicas que compuseram a ficção da *underground railroad*, uma organização secreta cujos pontos de apoio eram encriptados nas canções que traziam as vias de fuga das pessoas escravizadas que saíam dos EUA para o Canadá.

O que se demanda é uma realização da forma, uma construção imaginária que possa oferecer, nessa “partilha do sensível” defendida por Rancière, uma energia ficcional, não no sentido da construção de uma fábula para eufemizar o real, mas como construção da cena onde o visível e o audível se dão em partilha. Trata-se da cena da imaginação política, que endereça a todos os corpos sensíveis as condições de uma partilha dos olhares. (MONDZAIN, 2022b, p. 90).

A ficção do caminho de ferro e seu revezamento solidário contribuem para uma ética hospitaleira que redefine a partilha do sensível a partir do investimento nas zonas que são fonte de operações *imageantes* na cena da imaginação política. A associação entre a marronagem e a elaboração de uma zona *imageante* nos chama a atenção, porque vai além das operações visuais, abrangendo a potência ficcional dos gestos, das músicas, das danças, ritmos e bricolagens. Mondzain utiliza o conceito de “operações *imageantes*” para dizer de uma potência e de uma radicalidade de fluxos de transformação, de compartilhamento e de elaboração do comum. Tais fluxos interferem no imaginário e na forma como alianças, solidariedades e partilhas se realizam. Operações *imageantes* desestabilizam a ordem e trabalham para modificá-la, mobilizando “esquemas originários que são matrizes geradoras de combinações infinitas de formas possíveis” (MONDZAIN, 2022b, p. 173).

As operações *imageantes* são estabelecidas em toda cultura, para onde quer que nos voltemos, a partir de uma relação complexa entre o visível e o invisível. Através de seus mitos fundadores, suas operações materiais e suas produções simbólicas, toda comunidade institui a economia da zona onde se estabelece a circulação entre o visível e o invisível, pois as imagens e as palavras mantêm relações distintas entre a presença e a ausência. Eis o que funda o sujeito que acessa a palavra, cuja economia e plasticidade são reguladas por cada cultura. Assim se organiza, em toda comunidade, a produção dos signos que regulam as relações entre a presença e a ausência, tanto as das coisas, como as dos corpos vivos ou mortos. (MONDZAIN, 2022b, p. 40).

Operações *imageantes* configuram uma zona de indeterminação hospitaleira, na qual se cultiva “a arte de receber, que nada mais é do que a arte de acolher, de aceitar como uma dádiva aquilo que no momento anterior estava ausente” (MONDZAIN, 2022a, p. 206). Essa autora caracteriza a zona como um território da radicalidade, destinada à produção de uma poética política e à profusão de uma energia criativa e revolucionária, capaz de instaurar hospitalidade e acolhimento para os *zonards*, ou seja, aqueles seres liminares, sem identidade designada, que circulam nas bordas do controle e do desvio e se afirmam a partir de sua agência criadora. O encontro imprevisível com os *zonards* é o desafio que temos hoje de fazer alianças com aqueles que inicialmente são percebidos como ameaça. A zona é a borda do avizinhamo que ativa o espaço de jogo “não especializado do salto” e a “radicalidade emancipadora de todos os gestos de hospitalidade e criação” (MONDZAIN, 2022b, p. 80; p. 145).

Ela enfatiza que, “seja no salto da conversão ou no passo lateralizado” que nos afastam de nós mesmos, não sabemos “qual será o rosto de quem não esperamos e

sem o qual não saberíamos viver conosco próprios” (MONDZAIN, 2022a, p. 216)⁸. A força do imprevisto e das invenções moventes e emancipadoras abre uma borda *imageante* na qual nos demoramos para permitir um olhar à escuta, um olhar que desafia a maneira como a retórica da inospitalidade tende a dizer que aquele que chega é excessivo, que ele incomoda, que não há lugar que o comporte, que o acomode. O gesto radical da arte realiza uma *mise-en-scène* que promove a redistribuição e o deslocamento de lugares, nos afastando das fobias do contato e do contágio, nos levando a fazer uma experiência na “hostipitalidade”, à *faire l'épreuve*⁹ trazida por aqueles que nos fazem falta, “para receber deles o que nos falta a nós” (MONDZAIN, 2022a, p. 16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tenta apresentar algumas possibilidades de refletirmos acerca de cenas de dissenso como superfícies a serem trabalhadas por gesto poético de escritura que articula diferentes saberes de modo a configurar as bordas da ficção como as beiradas e as veredas nas quais o mundo da narrativa e do relato descritivo acolhe o aparecer das vidas “que até então não contavam: as vidas obscuras” (RANCIÈRE, 2021, p. 14), as vidas infames e precárias. As bordas entre o nada e o acontecimento aparecem, segundo Rancière (2017; 2021), nas histórias que mostram os sujeitos oscilando à beira do nada, de um momento qualquer que instaura uma zona propícia à fuga, ao salto que põe em marcha uma dinâmica que “faz emergir o ‘algo acontece’ a partir de uma situação na qual nada deveria acontecer” (RANCIÈRE, 2021, p. 33). Assim, quando a superfície da cena é transformada em bordas sustentadas por temporalidades coexistentes e suspensivas, ela permite a emergência de zonas nas quais a potência dos saberes sobreviventes se manifesta e faz vaziar o excesso que as diferentes ordens policiais não podem conter. Como menciona Rancière (2020, p. 834), as poéticas emancipatórias criam um mundo comum que requer saberes a partir dos quais “os indivíduos trabalham para reconstruir o universo sensível ou o tipo de mundo comum em que se encontram”.

A superfície, a zona e o refúgio nos oferecem um imaginário potente para a configuração de uma forma específica de experiência, ou melhor, de uma borda

8 “Se quem chega é também quem estava em falta na construção da minha própria subjetivação, então é preciso admitir que toda hospitalidade torna necessário o princípio da igualdade. Defender a igualdade entre sujeitos desiguais equivale a derrubar o princípio da identidade de si consigo próprio e, portanto, a deixar de acreditar que se é de alguma forma igual a si próprio. A chegada de qualquer outro impõe a provação de nossa íntima desigualdade. Deixarmos de nos considerar iguais a nós próprios é não estarmos já ávidos de semelhança e fraternidade fusional” (MONDZAIN, 2022a, p. 44).

9 Uma *épreuve* envolve mais do que um desafio: ela requer um esforço, um empenho para encontrar possíveis linhas de fuga, possíveis saídas diante de uma provação. Uma *épreuve* cria um espaço liminar, ou seja, um espaço no qual a coexistência de tempos e espaços permite alterar o ritmo da experiência e a maneira como percebemos, sentimos e nos deixamos afetar pelos acontecimentos. Um espaço liminar é um espaço de fluxos, experimentações e remodelagem não apenas das respostas que damos aos desafios, mas dos próprios desafios e de suas condições.

específica para a produção da experiência que tensiona as tecnologias de captura e confiscação, pois desafia a hierarquia que conecta o olhar e a escuta aos dispositivos de controle e de previsibilidade. Tal atividade de invenção das operações que produzem dissenso (e descolonização do olhar) permite uma reconfiguração do mundo comum da experiência e do imaginário político desestabilizador das hierarquias.

É nesse sentido que podemos falar da poética da política, uma linguagem de intervalos, de veredas e de descontinuidades que impossibilitam uma roteirização da experiência dos sujeitos, funcionando a partir da diferença, do dinamismo conflitivo, para criar e abrir brechas ao aparecimento do que nunca foi visto (RANCIÈRE, 2019a). Essa é uma linguagem que nos posiciona na borda de nossa existência ética: que nos confronta a outros dizeres e rostos, que nos convida a considerar quais seriam os mapas e coordenadas da experiência que poderiam configurar uma cena para tornar visível a invisibilidade das desigualdades, para oferecer imagens excessivas ao lado de imagens de controle, para rasurar hierarquias imunizadas contra os espaços outros e as temporalidades espiralares nas quais sujeitos quaisquer aparecem e fazem vaziar as ordens de poder que alimentam ódios, mostrando como a superfície árida do sertão é vasta, mas que elas também abrigam constelações únicas de veredas, refúgios e singularidades em aliança.

SOBRE A AUTORA

ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO MARQUES

é professora associada do Departamento de Comunicação Social da Faculdade de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

angelamarques@ufmg.br

<https://orcid.org/0000-0002-2253-0374>

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mariléa. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. *História Oral*, v. 24, n. 2, 2021, p. 293-309. <https://doi.org/10.51880/ho.v24i2.1209>.
- ALMEIDA, Mariléa. *Devir quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Elefante, 2022.
- BONA, Dénètem Touam. *Fugitif, où cours-tu?*. Paris: PUF, 2016.
- BONA, Dénètem Touam. Cosmo-poétique du refuge. *Terrestres*, v. 15, 2019. Disponível em: <https://www.terrestres.org/2019/01/15/cosmo-poetique-du-refuge>. Acesso em: out. 2023.
- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

- BONA, Dénêtem Touam. Arte da fuga. *Piseagrama*, n. 15, 2021a, p. 18-27. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/arte-da-fuga>. Acesso em: out. 2023.
- BONA, Dénêtem Touam. *Sagesse des lianes*. Paris: Post-éditions, 2021b.
- BONA, Dénêtem Touam. Endosser l'ombre striée des feuillages. *Terrestres*, v. 13, 2021c. Disponível em: <https://www.terrestres.org/2021/01/13/endosser-lombre-strie-des-feuillages>. Acesso em: out. 2023.
- BUTLER, Judith. *Que mundo é esse?: uma fenomenologia pandêmica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- CALDERÓN, Andrea Soto. La performatividad de las imágenes. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2020.
- CUNHA BLANCO, Daniela. Para além das utopias: Rancière e as imagens heterotópicas. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. 14, n. 27, 2020, p. 92-127. <https://doi.org/10.22409/1981-4062/v27i/362>.
- FJELD, Anders. Después de la última promesa. Entre el cine de Béla Tarr y la filosofía de Jacques Rancière. In: FJELD, A.; TASSIN, E. (Ed.). *Jacques Rancière*. Madrid: Katz, 2017, p. 33-56.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Sobre a noção de Spielraum em Walter Benjamin: resistência e inventividade. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al. (Org). *Walter Benjamin: barbárie e memória ética*. Porto Alegre: Ed. Zouk, 2020, p. 63-73.
- MACÉ, Marielle. *Nos cabanes*. Paris: Verdier, 2019.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MONDZAIN, Marie-José. *K como Kolónia: Kafka e a descolonização do imaginário*. Lisboa: Orfeu Negro, 2022a.
- MONDZAIN, Marie-José. *Confiscação: das palavras, das imagens e do tempo*. Belo Horizonte: Relicário, 2022b.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos Proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. The method of equality: an answer to some questions. In: ROCKHILL, Gabriel; WATTS, Philip (Ed.). *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*. Durham: Duke University Press, 2009a, p. 273-288.
- RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatiguées*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009b.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *The method of equality*. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan. Cambridge: Polity Press, 2016.
- RANCIÈRE, J. *Les bords de la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2017.
- RANCIÈRE, J. O desmedido momento. *Serrote*, n. 28, 2018a, p. 77-97.
- RANCIÈRE, J. *La méthode de la scène*. Paris: Éditions Lignes, 2018b.
- RANCIÈRE, J. *Les temps modernes: art, temps, politique*. Paris: La Fabrique, 2018c.
- RANCIÈRE, J. *Le travail des images: conversations avec Andrea Soto Calderón*. Dijon: Les Presses du Réel, 2019a.
- RANCIÈRE, Jacques; CAICEDO, Andrés. El tiempo de los no-vencidos. *Revista de Estudios Sociales*, n. 70, 2019b, p. 79-86. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.07>.
- RANCIÈRE, Jacques. *El litigio de las palabras: diálogo sobre la política del lenguaje*. Entrevista a Javier Bassas. Madrid: Ned Ediciones, 2019c.
- RANCIÈRE, Jacques. La pensée des bords (entretien avec Fabienne Brugère). *Critique*, n. 881, 2020, p. 828-840. <https://doi.org/10.3917/criti.881.0828>.
- RANCIÈRE, Jacques. *João Guimarães Rosa: a ficção à beira do nada*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- RANCIÈRE, J. *Pedro Costa: les chambres du cinéaste*. Paris, Montreuil: Les éditions de l'œil, 2022.

O futuro passado da antropofagia: tempo e história nos ensaios filosóficos de Oswald de Andrade

[*The future past of anthropophagy: time and history in the philosophical essays of Oswald de Andrade*]

Wendel Antunes Cintra¹

RESUMO • O trabalho examina a produção ensaística de Oswald de Andrade e explora as articulações entre os usos da história e a formulação de uma utopia ético-política da emancipação. Argumenta-se que o pensamento de Oswald se vale de um regime de temporalidade dual, que combina formas cíclicas e lineares do tempo histórico, em que as imagens de um remoto matriarcado se mesclam e se fundem à esperança progressista de um futuro hipertecnológico.

• **PALAVRAS-CHAVE** • Oswald de Andrade; teoria da história; pensamento brasileiro. •

ABSTRACT • This paper examines Oswald de Andrade's essayistic production and explores the intersections between the uses of history and the formulation of an ethical-political utopia of emancipation. The argument centers on the proposition that Oswald's thought employs a dual temporality regime, combining cyclical and linear forms of historical time, where images of a remote matriarchy intertwine and merge with the progressive hope for a hyper-technological future • **KEYWORDS** • Oswald de Andrade; theory of history; Brazilian thought.

Recebido em 10 de julho de 2023

Aprovado em 1º de novembro de 2023

CINTRA, Wendel Antunes. O futuro passado da antropofagia: tempo e história nos ensaios filosóficos de Oswald de Andrade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 85-101, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i186p85-101>

¹ Universidade Federal da Bahia (UFBA, Salvador, BA, Brasil).

Entre 1930 e 1954, Oswald de Andrade escreveu um conjunto de textos na forma de ensaios, teses para concursos universitários, artigos para a imprensa, palestras, conferências e depoimentos nos quais retoma e reelabora *insights* de sua poética antropofágica dos anos 1920. Destacam-se entre esses trabalhos “A antropofagia como visão de mundo” (1930), “A arcádia e a Inconfidência” (1945), “A crise da filosofia messiânica” (1950), “O antropófago: sua marcha para a técnica, revolução e progresso” (1952-1953), “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial” (1950) e uma série de artigos escritos para o jornal *O Estado de S. Paulo* (1950), posteriormente reunidos sob o título “A marcha das utopias”, publicado postumamente em 1966.

O presente artigo pretende examinar essa produção ensaística de Oswald e contribuir para os debates sobre seu pensamento partindo de questões que interessam mais especificamente ao campo da teoria da história e da teoria política. Trata-se de lançar luz sobre o lugar do discurso historiográfico na elaboração da crítica oswaldiana à *civilização* e de seu projeto ético-político de emancipação. Assim, a leitura aqui empreendida enfatizará a construção de um discurso historiográfico, com o objetivo de explicitar a dimensão temporal dos conceitos e as articulações entre as categorias de passado, presente e futuro.

A hipótese de leitura sugere que os ensaios de Oswald de Andrade expressam um regime de temporalidade dual, que combina formas cíclicas e lineares do tempo histórico. A dimensão cíclica do tempo se manifesta na imagem de um futuro configurado em torno de valores resgatados de uma remota época matriarcal e antropofágica, uma idade de ouro primitiva fundada no elogio ético-político do ócio, do lúdico e do comunal. Já a dimensão linear ou progressista do tempo se evidencia na crença de que a difusão global da automação industrial realizará, no futuro, a utopia prometeica de uma sociedade emancipada do fardo do trabalho alienado. Nesse regime de historicidade híbrido, as imagens do passado neomatriarcal se mesclam e se fundem à esperança progressista de um inédito futuro hipertecnológico.

A recepção da obra de Oswald de Andrade na segunda metade no século XX priorizou a dimensão estético-literária da poética antropofágica, concedendo espaço menor aos seus textos ensaísticos (CAMPOS, 1971a, 1971b; 1974; 2015a; 2015b; GEORGE, 1985; NAVES, 1998; VELOSO, 1997; HERKENSHOFF, 1998; FUNDAÇÃO BIENAL, 1998; CASTRO, 2002; 2008; 2015). Exceções notáveis, ainda na década de 1970, são os

trabalhos do filósofo belenense Benedito Nunes, “Antropofagia ao alcance de todos” (1972) e *Oswald canibal* (1979), que tratam sistematicamente de alguns desses ensaios. E, mais recentemente, trabalhos acadêmicos têm explorado, especialmente a partir do campo da crítica literária e da sociologia da cultura, a proposta antropofágica de Oswald em suas dimensões filosóficas, sociais e políticas (NODARI, 2007; TORRE, 2012; VALLE, 2017; SALLES 2018; SALLES, 2019; RICUPERO, 2018).

A leitura aqui empreendida pretende contribuir com essas novas linhas interpretativas da produção ensaística de Oswald – para além, portanto, de sua dimensão estético-literária- -explorando especificamente questões do campo da teoria da história e do pensamento político. De Reinhart Koselleck (2006; 2010) mobilizo as categorias meta-históricas de *espaço de experiência* e *horizonte de expectativas* e a postulação de que todo discurso historiográfico se vale de algum tipo de relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, isto é, inscreve-se na tensão entre *o que foi* e *o que pode vir a ser*, entre o experimentado e o esperado. A noção de “regimes de historicidade” formulada por François Hartog (2019), em diálogo com semântica histórica de Koselleck, também nos auxilia aqui para lançar luz sobre o caráter contingente e mutável das formas de representação do tempo. A tese de Hartog é que a contemporaneidade se caracteriza pelo declínio do regime de historicidade futurocêntrico que caracterizou o iluminismo e a modernidade ocidental, e que tal declínio seria paralelo à difusão de formas presentistas de figuração do tempo, como indicam os protagonismos dos temas da memória e da conservação do patrimônio, de um lado, e da reversão das utopias, de outro (HARTOG, 2019). Um “regime de historicidade” designa uma dada forma de articulação do passado, presente e futuro, isto é, um modo pensar e experimentar o tempo. Meu argumento é que o pensamento de Oswald configura um regime de historicidade híbrido ou ambivalente, que se vale das formas cíclicas e progressistas. Valho-me ainda, para empreender essa leitura dos ensaios de Oswald de Andrade, da profícua categoria de “tradições eletivas”, formulada por Javier Sebastián (2014), para pensar os modos de produção deliberada “de passados” como recurso para estabelecer filiações intelectuais e legitimar a ação política.

Na primeira seção do artigo, retomo alguns conceitos e linhas argumentativas de Oswald sobre a história, com ênfase nos pares conceituais matriarcado/patriarcado, antropofagia/messianismo, colônia/metrópole, reforma/contrarreforma. Na segunda parte, exploro o diagnóstico do tempo presente como crise terminal da civilização e as expectativas de futuro contidas na utopia de um neomatriarcado.

DEGLUTINDO PASSADOS: AS TRADIÇÕES ELETIVAS DA ANTROPOFAGIA

A filosofia da história elaborada nos ensaios de Oswald se organiza em torno de dois pares conceituais – matriarcado/patriarcado e antropofagia/messianismo – que abrangem uma estrutura temporal de longa duração temporal e larga abrangência espacial, incorporando, no limite, a história universal. Em ensaio escrito para o concurso da cadeira de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) em 1950, intitulado “A crise da filosofia messiânica”, Oswald sustenta que tanto as civilizações pré-colombianas na América quanto a Grécia pré-homérica compartilham um passado caracterizado pela

antropofagia, por relações de parentesco matrilineares, pela propriedade comum da terra e pela ausência de classes sociais (ANDRADE, 1970c, p. 80)².

Nesse passado primitivo universal, a prática ritual da antropofagia se define como um “modo de pensar” e uma “visão de mundo totalizante” que transforma “tabu em totem” e “o valor desfavorável em valor favorável” (ANDRADE, 1970c, p. 77). Desse modo, a antropofagia configura uma forma social baseada na abertura e incorporação do outro e na inversão cotidiana dos valores.

Apesar da hipótese da incidência universal das formas de sociedades matriarcal-antropofágicas em um passado remoto da humanidade, Oswald argumenta que elas foram há muito derrotadas e praticamente banidas. A vitoriosa “revolução patriarcal” e “messiânica”, identificada com o surgimento da civilização, teria dado lugar a uma nova forma de sociedade, baseada no direito do filho de direito paterno, na propriedade privada do solo e no estado de classes (ANDRADE, 1970c, p. 80-81).

O documento que melhor registra essa revolução é encontrado na história da dramaturgia, mais especificamente na obra *Oréstia*, de Ésquilo. Na referida tragédia, o protagonista matricida é absolvido de seu crime pelo voto de Minerva, expressão, segundo Oswald, do novo sistema de valores e do “novo direito” do patriarcado. O tema do filho matricida, argumenta, torna-se um cânone da literatura e da dramaturgia ocidentais, cujo êxito se explica pela convergência temática com as fobias próprias da civilização vencedora:

Nos caminhos do patriarcado, o destino trágico do Príncipe Hamlet, que é o mesmo de Orestes, repete-se por milênios. De *Electra*, de Sófocles, a *Electra*, de O’Neill, passando por Eurípedes, Racine, Goethe e Ibsen, é sempre o drama da inconformação dos filhos ante a constante liberdade dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada. (ANDRADE, 1970c, p. 90).

O messianismo, por sua vez, designa propriamente o regime simbólico ou religioso coetâneo ao patriarcado e que teria surgido no seio das religiões abraâmicas. Em contraste com o ritual antropofágico e sua abertura mundana para o outro, o messianismo promoveria uma visão de mundo configurada por hierarquias duais, uma ontologia binária e maniqueísta do Ser cindido entre imanência e transcendência, bem e mal, certo e errado, arte e vida, razão e intuição, verdadeiro e falso, deus e homem, natureza e cultura. Embora seu surgimento tenha uma localização histórica precisa – as religiões monoteístas – o messianismo transcende o plano propriamente religioso e teria se desenvolvido também em versões secularizadas, tornando-se o paradigma dominante da filosofia ocidental, especialmente em sua linhagem metafísica e idealista

2 Deve-se registrar que a hipótese do matriarcado universal, contudo, já era desacreditada pela antropologia no momento em que Oswald escrevia seus ensaios (PINTO, 2022, p. 16; NUNES, 1972, p. XLII). Sztutman (2007, p. II), afirma que os ensaios de Oswald faziam uso de “conceitos antropológicos obsoletos e equivocados – por exemplo, o de ‘matriarcado’, como figura em Morgan e Bachofen –, importados de um conjunto de teorias evolucionistas, presas a projeções incessantes de noções ocidentais-modernas sobre o universo indígena”. Contudo, nos interessa aqui menos discutir menos a validação empírica de tal conceito do que lançar luz sobre sua função retórica na crítica da civilização patriarcal e na elaboração de uma utopia emancipatória.

e, mais recentemente, explorada de maneiras distintas pelas ideologias políticas do comunismo e do fascismo³.

Como se nota, a história universal se divide esquematicamente entre um momento *primitivo* ou *natural* e um momento *civilizado*. Importa notar a esse respeito que, no vocabulário oswaldiano, os conceitos de matriarcado e antropofagia, além de uma dimensão histórico-etnográfica, adquirem um inequívoco sentido normativo-político. Como nota Nunes (1972, p. XXVI), matriarcado e antropofagia se associam negativamente a uma rebeldia nativa primordial dirigida contra os interditos e tabus dos colonizadores e sua cultura patriarcal e messiânica. Positivamente, esses conceitos exprimem valores, práticas e instituições configuradas em torno do ócio, do lúdico e do comunal. Nesse sentido, parece pertinente ler a construção da narrativa dessa história universal como uma tentativa de promover a constelação ético-política do matriarcado/antropofagia, instrumentalizando-a para a crítica da civilização patriarcal messiânica.

Cabe destacar também que o gênero de historiografia necessário para levar a cabo esse resgate do passado matriarcal-antropofágico não poderia ser o da história empírica, uma vez que os documentos disponíveis ao historiador desapareceram com o próprio advento da civilização. Com efeito, o discurso historiográfico assume a forma de uma “ciência do vestígio errático”, uma “paleontologia social” equipada para assimilar um passado hipotético que escapa ao registro da história documental-empírica (ANDRADE, 1970c, p. 88-89). O programa oswaldiano, nesse aspecto, aproxima-se à história hipotética de Rousseau, cuja investigação da natureza humana implica um afastamento dos *factos*, isto é, do domínio da experiência histórica propriamente dita (ROUSSEAU, 1987; JASMIN, 1998). Em ambos os autores, há uma desconfiança da história e da antropologia empíricas que, aprisionadas nos documentos da civilização, ecoariam acriticamente os valores e vieses da cultura vencedora do patriarcado e do messianismo.

O interesse de Oswald pelas utopias humanistas dos séculos XVI e XVII está relacionado a essa crítica da civilização e à busca do que ele chamava uma “ciência do vestígio errático”. Em vários momentos de sua produção ensaística, o autor se debruça sobre a experiência e as consequências da colonização europeia nas Américas. Um dos argumentos recorrentemente trabalhados pelo autor é que o encontro entre europeus e ameríndios, embora violento e traumático, teria resultado em uma contestação inédita das crenças do patriarcado e do messianismo no coração do próprio Ocidente. As obras

3 De acordo com Valle, Oswald se baseia na distinção entre as formas de conhecimento da filosofia ocidental, caracterizada pelo silogismo e abstração, e a visão de mundo animista antropofágica, fundamentada na analogia e na metáfora: “a passagem do pensamento analógico para o silogista corresponde à separação essencial das duas visões de mundo: uma metafórica, livremente criativa, no sentido de que está pronta a oferecer sempre um novo ordenamento das coisas, entre elas e seus significados, e a outra analítica, cuja representação do mundo e das coisas está orientada para a subsunção do particular ao geral, sob um rígido controle que visa ao enquadramento do maior número de objetos particulares num mesmo conceito geral e almeja, assim, uma rede de semelhanças que despoje as coisas de seu potencial sempre renovável de significação, de suas diferenças intrínsecas e de suas semelhanças menos extensivas que permitiriam outras conexões que não aquelas do silogismo” (VALLE, 2017, p. 331).

de pensadores como Thomas Morus, Tomaso Campanella, François Rabelais, Erasmo de Roterdã e, especialmente, Michel Montaigne, testemunhariam a recepção dos valores das culturas ameríndias pelo pensamento humanista europeu do fim do medievo⁴.

Assim, Montaigne teria sido o primeiro a reconhecer o valor das “reivindicações do homem instintivo, abrindo brecha no patrimônio cultural do homem fáustico, até aí atordoado de escolástica, de moral romana e de pré-cristianismo grego” (ANDRADE, 2022, p. 526-527). Inspirado pelos relatos sobre as formas de vida ameríndias, o pensamento humanista teria conferido uma nova dignidade ao riso e ao lúdico, colocando fim à “sinistra seriedade medieval” (ANDRADE, 1970e, p. 169). São os indígenas americanos, afinal identificados com o patriarcado e a antropofagia, que fazem do século XVI um momento “libertino e revolucionário” (OSWALD, 1970e, p. 170).

Note-se aqui que Oswald atribui protagonismo aos povos ameríndios na construção da narrativa da história da civilização europeia. A força disruptiva do humanismo e das novas filosofias do contrato social e da igualdade política possui um impagável débito com as culturas ameríndias colonizadas. Assim, dois movimentos contrastantes caracterizam a chamada “conquista” europeia das Américas: de um lado, a força e a violência da imposição da cultura dos colonizadores contra os povos autóctones; de outro, a introdução da cosmologia ameríndia no próprio imaginário dos europeus colonizadores, produzindo fissuras de longo prazo naquela cultura, criando as condições para sua superação. O patriarcado messiânico sofreria sua primeira desestabilização com o sopro renovador e bárbaro vindo das matas tropicais quando “um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos utópicos [...] mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa” (ANDRADE, 1970e, p. 165)⁵.

Com efeito, o ciclo das utopias humanistas interessa a Oswald porque ele localiza ali o *prelúdio* de uma revolta contra a civilização, em geral, e a civilização europeia, em particular. As utopias contestam a cosmovisão teocêntrica do medievo e denunciam de forma precoce das desigualdades da nascente sociedade burguesa. Além disso, os humanistas e os antropófagos dos anos 1920 possuíam fortes afinidades na medida em que ambos os movimentos se nutriam da “descoberta do primitivo”, formando uma tradição vinculada pela disposição em promover o “destróçamento das boas maneiras do ‘branco, adulto e civilizado’” e resgatar as figuras estigmatizadas da “criança, do doido e do primitivo” (ANDRADE, 1970c, p. 192).

Em outro texto, a “A arcádia e a Inconfidência”, tese escrita em 1945 para o concurso da Cadeira de Literatura da USP, Oswald explora outro tópico da questão colonial e suas consequências. O texto empreende um relato histórico-literário dos eventos que conduziram à Inconfidência e sua posterior repressão pela Coroa portuguesa. Portugal é descrito sob o signo do parasitismo e da decadência, uma

4 A tese tem vários pontos de contato com aquela defendida por Afonso Arinos de Melo Franco (1973), em *O índio e a Revolução Francesa*, publicado originalmente em 1937. Porém não encontrei referências diretas que permitam verificar se essa fonte foi utilizada para a composição do argumento de Oswald de Andrade.

5 Para uma crítica contemporânea dos limites desse projeto de descolonização mental empreendida por Oswald, ver os comentários de Diniz (2020) sobre a arte indígena de Jaider Esbell e Denilson Baniwa.

nação provinciana, refratária às luzes da *Aufklärung* e reduzida à cultura cortesã de “prelados, cônegos, acólitos e mestres de cerimônia” (ANDRADE, 1970b, p. 39). Mesmo na condição de metrópole e potência marítima, a nação ibérica estaria aquém de seu próprio tempo, marcado pela emergente “era da máquina” e a “primeira cultura burguesa”, das “manufaturas da Saxônia e do Lancashire” (ANDRADE, 1970b, p. 39).

O absolutismo português e a fragilidade econômica e cultural da metrópole são contrastados com o dinamismo e a liberdade presentes nas colônias. Oswald endossa a tese de Sombart ao afirmar que Vila Rica, no século XVIII, desempenhou um papel de destaque na configuração do capitalismo mundial moderna: “sem as jazidas brasileiras, ‘não teríamos o homem econômico moderno’”, argumenta. Da mesma forma que a cultura indígena tinha reconfigurado o pensamento europeu, dando origem a um ciclo de utopias humanistas, a atividade econômica das Minas teria criado as condições materiais para o surgimento do novo modo de produção capitalista global.

No entanto, é na esfera intelectual e literária que o contraste entre colônia e metrópole se torna mais evidente. O cenário literário lusitano é descrito por Oswald como monótono e conformista. O arcadismo português teria se limitado a uma incorporação passiva do programa “francelho” de Nicolas Boileau em sua devoção formal e temática aos modelos clássicos greco-romanos. Oswald não poupa comentários sardônicos a respeito da figura de Antônio Diniz da Cruz e Silva, autor de *Hissope* e futuro juiz responsável pela condenação dos inconfidentes. Cruz e Silva aparece como o emblema maior da condição subserviente do intelectual português submetido ao absolutismo monárquico.

Enquanto em Portugal a situação no século XVIII era de “atonia intelectual” e “terror absolutista”, na colônia havia uma efervescência cultural contestadora e revolucionária. Embora os principais escritores brasileiros do arcadismo, como Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga, Inácio José de Alvarenga Peixoto e Silva Alvarenga, tivessem se formado em Coimbra e incorporado ali os padrões “decadentes” do gosto português, Oswald argumenta que, ao retornarem às Minas, esses escritores teriam abandonado os padrões estéticos decadentes da metrópole e desenvolvido um original “sentimento de nacionalidade” (ANDRADE, 1970b, p. 51). Sátiras como *Cartas chilenas* e *Reino da estupidez* e poemas como *Marília de Dirceu* ou *Ode à Vila Rica* indicam essa nova sensibilidade e uma atitude política mais contestadora.

A história da Inconfidência, como lida por Oswald, é o momento de floração de um sentimento de nacionalidade e do advento de uma literatura emancipada das formas poéticas arcadistas obsoletas e da opressão política do absolutismo metropolitano. Ainda que tenham sido abortadas pela ação tirânica da Coroa portuguesa, tais experiências intelectuais passadas configuraram o substrato de uma cultura autônoma e moderna brasileira.

Cabe ressaltar aqui de que modo essas qualidades estético-políticas atribuídas aos inconfidentes prefiguram aquelas que Oswald identificava no próprio movimento modernista, especialmente em sua vertente antropofágica. Inconfidentes e antropófagos compartilhariam o mesmo espírito de contestação estética e política contra o *status quo* lusitano e bacharelesco; ambos os movimentos levariam a cabo um tipo de literatura revolucionária, engajada na desconstrução da mentalidade

colonial e decadente. Tudo se passa como se, nessa autointerpretação, Oswald buscasse na experiência da Inconfidência os *antecedentes* de um tipo de artista estético modernista revolucionário e iconoclasta.

Embora a crítica da civilização ocidental constitua um dos motes mais frequentes e reiterados no discurso historiográfico de Oswald, há nuances e ambivalências nas avaliações concretas feitas pelo autor sobre o legado da *civilização*. Assim, a postura anti-iberista, presente desde os manifestos dos anos 1920 até suas teses sobre a Inconfidência em meados dos anos 1940, é relativizada em análises específicas sobre a Reforma e a Contrarreforma e suas implicações no processo colonial global, de modo que vale a pena explorar com mais vagar esse tópico.

O protestantismo, segundo Oswald, configura uma doutrina religiosa que promove um “conceito árido e desumano” de homem e uma concepção de vida orientada por um “utilitarismo mercenário e mecânico” (ANDRADE, 1970e, p. 153). Em contraste, a Contrarreforma, especialmente a teologia jesuítica, exprimiria uma abordagem “mais plástica e compreensiva” das culturas e uma “concepção humana e igualitária da vida” (ANDRADE, 1970e, p. 152; p. 180). Os jesuítas seriam os “maometanos de Cristo” (ANDRADE, 1970e, p. 152; p. 157), epíteto que reforça o elemento árabe – isto é, não europeu – e o ímpeto exógeno e miscigenador da Ordem fundada por Inácio de Loyola.

Em consonância com essas apreciações, Oswald analisa o conflito entre lusitanos e holandeses no Brasil do século XVII e destaca a superioridade da cultura ibérica e católica diante de seus inimigos protestantes. A “poderosa Holanda” teria sido derrotada por uma aliança de índios, negros, luso-brasileiros, uma coalizão multiétnica comprometida com “uma compreensão lúdica e amável da vida, em face dum conceito utilitário e comerciante” promovido pelos protestantes (ANDRADE, 1970e, p. 184).

Segundo Oswald, os ritos católicos populares desempenharam importante papel naquele conflito, atuando como instrumento de coesão social. Em contraste com a ascese individualista do protestantismo, os ritos católicos comporiam o tecido da comunicação com as populações autóctones, constituindo uma evidente vantagem para o colonizador lusitano em face das pretensões batavas. Nesse sentido, conclui o autor, “em Pernambuco, foram as ladainhas que derrotaram a iluminação interior e a ascese” (ANDRADE, 1970e, p. 188).

Ora, a contundente crítica de Oswald à *civilização* patriarcal e messiânica e à colonização europeia nas Américas convive com o elogio de aspectos específicos da colonização ibérica. Pode-se sustentar que se trata de uma postura axiológica ambivalente em relação ao legado ibérico, que ora denuncia seus aspectos conformistas e autoritários (como vimos acima, na ação da Coroa sobre os inconfidentes mineiros), ora faz o elogio das formas culturais abertas à comunicação (como na expansão dos holandeses no século XVII), associando o iberismo a um programa mais comunitarista.

Mais uma vez, a análise oswaldiana do processo colonizador europeu nas Américas pode ser como uma construção ativa de tradições eletivas, no sentido proposto por Javier Sebastián (2014). O discurso historiográfico e político procura identificar no passado “predecessores”, “signos” e “valores” que são resgatados e traduzidos para o tempo presente. Matriarcado, antropofagia, colônia, ibéria e

jesuitismo opõem-se no vocabulário oswaldiano aos conceitos de patriarcado, messianismo, metrópole, Europa do Norte e protestantismo. A estes últimos são atribuídos valores negativos, como servidão, subserviência, egoísmo, culpa, materialismo vulgar, em suma, uma expressão degradada do humano. Em contraste, aos primeiros são atribuídas virtudes como liberdade, ócio, ludicidade, igualdade, criatividade e felicidade. O discurso oswaldiano sobre o passado se configura como lugar de embate entre duas constelações ético-políticas antagônicas.

A “tradição eletiva” funciona precisamente para produzir identificação entre o passado e o presente, articulando certa leitura das experiências com as expectativas de futuro. No caso de Oswald, as sociedades primitivas, o humanismo e as utopias do século XVI e XVII, a Contrarreforma e o movimento dos inconfindentes configuram os passados *escolhidos* por um historiador engajado e funcionam para tecer fios de continuidade e de legitimação de um dado programa ético-político a ser realizado no futuro. Na próxima seção, veremos como se dá essa articulação entre o diagnóstico do presente e as expectativas futuras.

O FUTURO PASSADO DA ANTROPOFAGIA

A contemporaneidade é descrita nos ensaios de Oswald como momento de uma vasta crise epocal da civilização e dissolução progressiva das crenças e das práticas do messianismo patriarcal que, como vimos na seção anterior, a organizaram há milênios. Expressões como um “verdadeiro limiar da história”, um mundo em “próspera decomposição” (ANDRADE, 1992a, p. 200), uma “tremenda quebra dos velhos padrões de fé e de filosofia” (ANDRADE, 1992f, p. 199), aparecem com frequência na prosa do autor para indicar essa percepção de um tempo transicional e intervalar.

Semelhante percepção de ruptura epocal e de crise terminal da civilização se desenvolve no diagnóstico de um descompasso entre, de um lado, as formas e potencialidades contidas na técnica moderna da indústria e da automação e, de outro, a constelação de valores, práticas e instituições herdadas da milenar cosmovisão de mundo do messianismo patriarcal. Diante desse descompasso, Oswald aposta num futuro habitado por um novo paradigma civilizacional, capaz de combinar o *ethos* e as instituições do matriarcado antropofágico com as potencialidades emancipatórias da “era máquina”.

O resgate do primitivo, nesse quadro, exprime uma das principais linhas de continuidade entre os manifestos modernistas dos anos 1920 e os ensaios dos anos 1940 e 1950 (NUNES, 1970; 1979). As metáforas do “homem nu” e do “antropófago”, as teses sobre o “matriarcado” primordial são mobilizadas para contestar a razão e os valores da civilização, entendidos como repressivos e castradores das potências criativas humanas. Com efeito, como sugere Viveiros de Castro, a antropofagia oswaldiana fornece uma “arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos” (CASTRO, 2008, p. 129). Esse *retorno* ao primitivo contém, portanto, um marcado conteúdo político de denúncia da função ideológica das instituições e produtos culturais que endossam e justificam a opressão histórica do *civilizado, branco, adulto, macho, cristão*.

Tal movimento de valorização cultural do universo de valores e práticas associados ao primitivo não implica, contudo, como uma leitura apressada pode sugerir, a recusa do que entendemos por civilização em sua totalidade, isto é, na negação das conquistas da modernidade ocidental em favor de uma utopia nostálgica da pureza ou de uma essência da identidade primitiva ou ameríndia. Ao contrário, as técnicas industriais, da robótica à energia atômica, do petróleo à indústria cinematográfica, são reiteradamente louvadas por Oswald e indicam o otimismo do modernista em relação às potencialidades emancipadoras da técnica. Com efeito, essa atitude do nosso modernista contrasta em boa medida com o clima intelectual do pós-guerra, marcado por uma atmosfera de “desorientação e mal-estar existencial”, na qual o desenvolvimento tecnológico era visto como prenúncio da catástrofe civilizacional e de formas cada vez mais intensas de domínio e opressão (GUMBRECHET, 2014, p. 61)⁶.

Na perspectiva adotada por Oswald, a efetiva liberação do potencial emancipador da técnica dependeria da exorcização das instituições patriarcais e dos valores messiânicos que configuram a história da civilização. A figura do “homem natural tecnizado” (ANDRADE, 1970c, p. 79), emblema da utopia antropofágica, exprime esse duplo movimento, de um lado, retorno ao código ético-político das sociedades primitivas e tradições comunitaristas ibero-americanas e, de outro, intensificação do progresso técnico das sociedades industriais. Em outras palavras, trabalha com um regime de historicidade dual, em que a filosofia do progresso técnico e a noção de futuro aberto se combinam com uma história cíclica definida como retorno à constelação cultural do matriarcado antropofágico primitivo.

Como vimos na seção anterior, o paradigma ético-político vitorioso na modernidade ocidental se baseia na sacralização do negócio, do trabalho, do individualismo e da acumulação. Embora reconheça, em consonância com as teses weberianas, ter havido um vínculo histórico entre a ética protestante e o capitalismo ocidental, tal constelação cultural estaria hoje em contradição com as formas contemporâneas de desenvolvimento tecnológico e das expectativas sociais. O mundo contemporâneo, argumenta, viveria uma transição entre a ética do trabalho e da acumulação, para uma nova ética do ócio, a substituição da “economia do haver” pela “economia do ser” (ANDRADE, 1970c, p. 118).

Indícios desse processo podem ser notados no novo lugar ocupado pelo entretenimento e pelo turismo nas sociedades contemporâneas. Os “estádios gigantescos”, a televisão, o rádio ou “turismo a prestações”, seriam os espaços e meios nos quais os assalariados usufruiriam do ócio historicamente privilégio de uma pequena casta de sacerdotes e nobres. O ócio começa a ser regulamentado por leis sociais e trabalhistas que ampliam o tempo livre das classes trabalhadoras. Pela primeira vez na história, o ócio deixa de ser monopólio de nobres e sacerdotes e

6 Uma sugestiva análise dessa atmosfera intelectual do imediato pós-guerra pode ser encontrada em Gumbrecht (2014). Na Europa, esse pessimismo tecnológico é formulado sob as mais variadas tradições intelectuais, e remonta à experiência da Primeira Guerra Mundial, sendo intensificada após os horrores da Segunda. Essa percepção difusa pode ser encontrada nas mais diversas tradições intelectuais. Ver: Freud (2009); Benjamin (1987); Adorno (1985); Marcuse (1982); Arendt (2005a; 2005b); Gunther Anders (2007); Hans Jonas (2006).

converte-se, graças à técnica, em um bem democratizável e virtualmente extensível às massas (ANDRADE, 1970e, p. 209).

A apreciação oswaldiana das transformações do tempo presente e sua relação com o passado ameríndio também se manifestam na análise da reestruturação das relações familiares e de gênero. O reconhecimento do direito ao divórcio e a configuração de um regime de proteção social da infância por meio das creches e da escola pública seriam, segundo Oswald, os primeiros indícios de uma nova era das relações familiares, marcada pela emancipação feminina e fim dos grilhões morais da monogamia e da família nuclear burguesa. O casamento monogâmico e a ordem jurídica baseada no direito paterno e na propriedade privada estariam em declínio na contemporaneidade, que experimentava novos códigos legais e morais abertos à poligamia e à liberação das mulheres da submissão doméstica. Oswald identifica nessas tendências o *ressurgimento* na contemporaneidade de práticas próprias dos povos primitivos matriarcais, como aquelas que responsabilizavam a coletividade – e não a mãe/mulher individualmente – pelo cuidado e formação de crianças. Como nas tribos, o novo sistema de seguridade do estado de bem-estar compreenderia “a infância mais no corpo social do que ao grupo familiar”, de modo que a criança passava a ser “considerada como filho da sociedade” (ANDRADE, 1970e, p. 205; p. 204).

A América do pós-New Deal e o experimento socialista da União Soviética indicam o sentido das novas tendências socializantes do tempo presente. A despeito da polarização ideológica da Guerra Fria, Oswald identifica em ambos os regimes um movimento comum, um “imperativo da socialização” em que o proletariado deixa progressivamente de ser uma massa formada por despossuídos e miseráveis e se converte em uma respeitável “classe de engenheiros e de técnicos” (ANDRADE, 1992c, p. 211). Estaríamos, nas palavras do autor, diante do advento de um novo “período” histórico “cujo caráter é eminentemente social” (ANDRADE, 1970a, p. 25).

Outro aspecto lembrado pelo autor é o planejamento urbano do pós-guerra. A construção massiva de habitações e espaços de socialização e lazer para a classe operária estava a criar uma nova “cidade planificada e moderna”, promotora do “benefício social do habitante, aos seus cuidados higiênicos, ao seu transporte, à sua vida lúcida como seu rendimento produtivo”. Em contraste com as imagens da distopia manchesteriana da cidade operária do século XIX, Oswald enaltece simultaneamente a “magnífica planificação das cidades socialistas” e as recentes conquistas do operariado americano que hoje pode “gozar os veraneios da Pensilvânia com lagos, teatros e hotéis” (ANDRADE, 1992c, p. 211-212).

Embora caracterize essas tendências da integração dos trabalhadores e a configuração de uma sociedade do ócio como um movimento global, como o demonstram as experiências soviéticas e estadunidenses, Oswald se esforça por mostrar como o imperativo da socialização possui afinidades com as tradições culturais dos povos da chamada “faixa equatorial”, especialmente o Brasil. Em um texto intitulado “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”, apresentado em 1950 no Congresso Brasileiro de Filosofia, Oswald afirma que o homem cordial congrega os traços atávicos das culturas ameríndias e matriarcais, dotado de um *ethos* orientado pelos sentimentos de alteridade e comunalidade. A cordialidade evoca o conceito rousseauiano de *pitié*, uma empatia natural pelo

outro, que seria um dos componentes nucleares tanto do código ético dos povos ameríndios, quanto da cultura brasileira do presente histórico⁷. Assim, o homem cordial se caracteriza por uma disposição cultural de “ver-se o outro em si”, pela inclinação para “constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro” (ANDRADE, 1970d, p. 141). Trata-se de um personagem dotado de potente inclinação comunitarista, produto da combinação do legado ameríndio com o ritualismo do catolicismo popular e orientado pela solidariedade e coesão social⁸. Em contraste com a ascese individualista puritana e com o egoísmo das éticas do homem possessivo, o homem cordial habita um mundo de fortes vínculos sociais e promove uma forma cultural aberta para o lúdico e a festa.

Cabe ainda retomar outro aspecto das mudanças contemporâneas, especificamente aquelas que operam no âmbito da religião e do simbólico. Ávido leitor de obras ligadas à tradição existencialista, especialmente autores como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Scheller, Sartre, Simone de Beauvoir, Camus, Lefebvre, Karl Jaspers e Chestov (NUNES, 1979, p. 39), Oswald procura nessa corrente filosófica instrumentos conceituais para tratar da crise das religiões da salvação no Ocidente contemporâneo. A despeito da incisiva crítica ao messianismo patriarcal, que, em consonância com a fórmula nietzschiana, seria promotor de uma moralidade servil e repressiva, nosso autor endossa a tese de que a condição humana se configura por um “sentimento órfico”, a rigor, universal e atemporal (ANDRADE, 1992i, p. 287-288). Em contraste com perspectivas marxistas, psicanalíticas ou nietzschianas, que identificam a autonomia e a emancipação com o triunfo de uma razão laica, Oswald argumenta que a busca por sentidos que escapam ao domínio do racional ou à explicação lógica é da ordem da própria condição humana. Em outras palavras, haveria uma disposição humana “natural” para a crença e para a religião como forma de enfrentamento da solidão cósmica e da carência de sentido (VALLE, 2017, p. 327).

Embora o sentimento órfico se caracterize pela universalidade, há, segundo Oswald, diferentes maneiras de lidar com a carência de sentido primordial que apavora o homem. A história da *civilização*, identificada por Oswald com o predomínio do messianismo nas religiões da salvação, seria o exemplo mais emblemático de como a religião pode ser manipulada por sacerdotes e mobilizada para promover a servidão e o egoísmo (ANDRADE, 1991b, p. 234 et seq.). A própria tradição da filosofia idealista ocidental, de origem socrático-platônica, se configurara como negação da existência e dos aspectos comunitários da vida, incentivando uma volta da consciência sobre

7 Evocação que, por outro lado, deve ser relativizada, pois, ao contrário de Rousseau, o instinto de compaixão não elimina seu oposto, isto é, a inclinação à agressividade e à inimizade. Nas circunstâncias tribais, porém essas inclinações se manifestariam apenas dirigidas ao exterior, isto é, aos que não fazem parte da tribo. Assim, a “cultura primitiva” é um “duplo sistema moral” em que existe “boa vontade, amor, auxílio, mas tudo aplicável aos membros do próprio clã, da tribo ou da comunidade; mas, de outro lado há aversão, inimizade, roubo e assassinio a se aplicar contra o resto do mundo” (BRINTON apud ANDRADE, 1970d, p. 143).

8 Paralelos a essa leitura oswaldiana acerca das possibilidades de modernidades alternativas ao paradigma anglo-americano podem ser encontrados em Morse (1988), Sebastián (2021) e Barboza Filho (2000), que exploram, a partir de diferentes perspectivas, a especificidade do moderno no contexto do mundo ibero-atlântico.

si própria na forma do silogismo e do diálogo interior⁹. Já “a concepção messiânica da vida” em sua versão puritana faz do “indivíduo objeto de graça, de eleição, de imortalidade e de sobrevivência, se desolidarizam [sic], produzindo o egotismo do mundo contemporâneo” (ANDRADE, 1970d, p. 143).

Com efeito, o fenômeno contemporâneo da “descristianização” do Ocidente não implica, para Oswald, o desaparecimento do que ele denomina “sentimento órfico”, mas apenas sua canalização para expressões mundanas, como o culto a lideranças políticas, “estrelas” de cinema, ídolos do esporte ou da música popular. O fascismo e o Estado soviético, por exemplo, explorariam uma versão secularizada desse elemento irracional por meio da propaganda e do culto aos seus líderes e partidos oficiais.

Diante da diversidade desses encaminhamentos do “sentimento órfico”, Oswald sugere uma afinidade entre a reflexão filosófica moderna, especialmente sua vertente existencialista e as sociedades matriarcal-antropofágicas. Segundo ele, os existencialistas, ao enfrentar o tema da carência de sentido e do “medo ancestral”, reivindicam uma “concepção matriarcal do mundo sem Deus” (ANDRADE, 1970d, p. 143), uma disposição cultural aberta para modalidades livres de expressão do sentimento órfico, como a criação artística ou a festa ritual como momento de integração coletiva. A configuração de um novo regime simbólico anunciado pela filosofia existencialista e pelo declínio da civilização patriarcal-messiânica e seu código moral sacerdotal maniqueísta e opressor possibilitariam um “elo efetivo e afetivo do indivíduo com os outros e com o mundo” (NUNES, 1979, p. 48). Mais uma vez, a resposta para os impasses contemporâneos e a esperança de um mundo pós-metafísico envolvem um retorno ao primitivo matriarcal e antropofágico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os ensaios filosóficos de Oswald de Andrade são profícuos em eventos, exemplos, experiências que compõem a história da civilização e que são resgatados e manipulados para superar os impasses de um tempo presente experimentado como tempo transicional. Esse trabalho de ressignificação de experiências passadas, como vimos, é indissociável da confecção dos futuros esperados e das projeções de um futuro neomatriarcal.

Ao reescrever a história a partir do ponto de vista “do homem do equador”, Oswald coloca em xeque as pretensões de universalidade e, por consequência, de domínio dos povos do Atlântico Norte. Mais do que isso, sugere que a tradição cultural dos povos ameríndios, identificados com a antropofagia e o matriarcado, inspira respostas originais para os impasses da sociedade tecnológica contemporânea, oferecendo um paradigma cultural inspirado no cultivo do comunal, do ócio e do lúdico. Assim, a consciência do presente como tempo transicional e intervalar se manifesta como um

9 Argumento, aliás, similar ao de Hannah Arendt (2005), para quem a filosofia política ocidental surge da derrota da pólis e do espaço público para a vivência da liberdade, enfim, do declínio da comunidade política (ARENDR, 2005a, p. 191 et seq.).

regime de historicidade híbrido, que combina a crença em um novo início, pensado como progresso da era da máquina e como retorno ao primitivo.

O horizonte de expectativas da antropofagia oswaldiana nasce, assim, do encontro, de um fervor dirigido ao passado matriarcal-antropofágico e uma esperança em relação a um futuro que incorpora as conquistas civilização industrial, instrumentalizando-as no sentido da emancipação humana. E desse insólito encontro de passado e futuro configura-se a utopia do novo homem reconciliado consigo mesmo.

SOBRE O AUTOR

WENDEL ANTUNES CINTRA é professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA), vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP/UFBA) e pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades (CRH/UFBA).

cintra.wendel@ufba.br

<https://orcid.org/0000-0001-6075-8938>

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. [1944]. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ANDERS, Günther. [1960]. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne, 2007.
- ANDRADE, Oswald de. [1944]. Meu testamento. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970a, p. 21-31.
- ANDRADE, Oswald de. [1945]. A arcádia e a Inconfidência. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970b, p. 31-74.
- ANDRADE, Oswald de. [1950]. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970c, p. 75-139.
- ANDRADE, Oswald de. [1950]. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970d, p. 141-144.
- ANDRADE, Oswald de. [1953]. A Marcha das Utopias. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970e, p. 147-228.
- ANDRADE, Oswald de. [1948]. "O sentido do interior". Conferência proferida em Bauru em 31 de julho de 1948. . In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992a.
- ANDRADE, Oswald de. [1952-1953]. O antropófago. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa,

- organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992b.
- ANDRADE, Oswald de. [1949]. Novas dimensões da poesia. Conferência realizada no Museu de Arte Moderna de São Paulo, 19 de maio de 1949. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992c.
- ANDRADE, Oswald de. [1954]. O modernismo. Texto publicado na revista *Anhembi*, São Paulo, n. 49, 1954. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992d.
- ANDRADE, Oswald de. [1944]. Fazedores de América. Conferência pronunciada na Faculdade de Direito e publicada no *Diário de São Paulo* em 31 de outubro de 1944. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992e.
- ANDRADE, Oswald de. [1945]. A lição da Inconfidência. Conferência realizada em Piracicaba em 1945. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992f.
- ANDRADE, Oswald de. [1949]. Civilização e dinheiro. Conferência realizada no Centro de Debates Casper Líbero, em 19 de maio de 1949. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992g.
- ANDRADE, Oswald de. [1950]. Velhos e novos livros. Conferência realizada em 1950, na Câmara Brasileira do Livro. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992h.
- ANDRADE, Oswald de. [1954]. A reabilitação do primitivo. Comunicação escrita para o Encontro dos Intelectuais, realizado no Rio de Janeiro em 1954, e enviada a Di Cavalcanti para ser lida. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992i.
- ANDRADE, Oswald de. [1946]. Mensagem ao antropófago desconhecido. Texto publicado na *Revista Acadêmica*, n. 67, novembro de 1946, Rio de Janeiro. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992j.
- ANDRADE, Oswald de. [1954]. Do órfico e mais cogitações. Escrito para ser publicado em *O Estado de S. Paulo*, em 1954. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992k.
- ANDRADE, Oswald de. [1930]. A antropofagia como visão de mundo. In: ANDRADE, Oswald de. *Diários confessionais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. ?-?.
- ARENDT, Hannah. [1954]. Que é liberdade?. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.
- ARENDT, Hannah. [1958]. *A condição humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2005b.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2000.
- BENJAMIN, Walter. [1940]. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. V. I. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. Do órfico e mais cogitações. In: ANDRADE, Oswald. *Estética e política*.

- Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura (Org.). São Paulo: Globo, 1992.
- CAMPOS, Haroldo. Miramar na mira. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas* – 2. Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande. São Paulo: Civilização Brasileira, 1971a, p. xi-xxlv.
- CAMPOS, Haroldo. Serafim: um grande não-livro. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas* – 2. Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande. São Paulo: Civilização Brasileira, 1971b, p. 99-128.
- CAMPOS, Haroldo. Uma poética da radicalidade. In: Andrade, Oswald. *Obras completas* – 4. Poesias reunidas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- CAMPOS, Augusto de. [1992]. Oswald, livro livre. In: CAMPOS, Augusto de. *Poesia antipoesia antropofagia & cia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.
- CAMPOS, Haroldo. [2011]. Pós-Walds. In: CAMPOS, Augusto de. *Poesia antipoesia antropofagia & cia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos”, por Luísa Elvira Belaunde. Publicada originalmente na revista *Amazonia Peruana*, em 2007. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2008, p. 114-129. (Coleção Encontros).
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- DINIZ, Clarissa. *Street fight*, vingança e guerra: artistas indígenas para além do “produzir ou morrer”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, jan.-jul. 2020, p. 68-88.
- FRANCO, Affonso Arinos de Mello. (1937). *O índio e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1976.
- FREUD, Sigmund [1915]. Considerações actuais sobre a guerra e a morte. Trad. Artur Morão. In: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a guerra e a morte*. Covilhã: LusoFia Press, 2009, p. 4-31 Disponível em <https://tinyurl.com/yc8v555>. Acesso em: 16 mar. 2023.
- FUNDAÇÃO BIAL DE SÃO PAULO. XXIV BIAL DE SÃO PAULO: antropofagia e histórias de canibalismos. Curadores Paulo Herkenhoff e Adriano Pedrosa. São Paulo: A Fundação, 1998.
- GEORGE, David. S. *Teatro e antropofagia*. São Paulo: Global, 1985.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Depois de 1945: latência como origem do presente*. Trad. Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- HERKENHOFF, Paulo. Ensaio de diálogo. In: XXIV Bial de São Paulo, volume 3. Representações Nacionais. São Paulo: Fundação Bial de São Paulo, 1998, p. 28 (catálogo de exposição).
- JASMIN, Gantus Marcelo. *Racionalidade e história na teoria política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- JONAS, Hans. [1979]. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. [1979]. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. [1975]. *história/História*. Trad. Antonio Gómes Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- MARCUSE, Herbert. [1964]. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

- MORSE, Richard. *O espelho de próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NAVES, Santuza Cambraia. *O violão azul: modernismo e música popular*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- NODARI, Alexandre. 'a posse contra a propriedade': pedra de toque do Direito Antropofágico. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. V. VI. Do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- PINTO, Manuel da Costa. Apresentação. In: ANDRADE, Oswald de. *Diário confessional* Organização Manuel da Costa Pinto. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- RICUPERO, Bernardo Ricupero. O "original" e a "cópia" na antropofagia. In: *Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, v.08.03, set.-dez., 2018, p. 875-912. <https://doi.org/10.1590/2238-38752018v836>.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1755]. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 19-123. (Os Pensadores - Rousseau II).
- SALLES, Christian Bruno Alves. A utopia antropofágica: rastros e horizontes. *Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, v. 08.01, jan.-abr. 2018, p. 273-295.
- SALLES, Christian Bruno Alves. *O caos preclaro: identidade nacional e resistência simbólica na antropofagia oswaldiana*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2019.
- SEBASTIÁN, Javier Fernández. Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual. *Almanack*. Guarulhos, n. 7, 1º sem/2014, p. 5-26. <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320140701>.
- SEBASTIÁN, Javier Fernández. *Historia conceptual en el Atlántico ibérico: lenguajes, tiempos, revoluciones*. Madrid: FCE, 2021.
- SZTUTMAN, Renato. Apresentação. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2008, p. 6-19. (Coleção Encontros).
- TORRE, Bruna Della. *Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
- TORRE, Bruna Della. Modelos críticos: Antonio Candido e Roberto Schwarz leem Oswald de Andrade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 74, dez. 2019, p. 178-196.
- VALLE, Ulisses do. A filosofia da história de Oswald de Andrade. *Remate de Males*. Campinas-SP, (37-1), jan.-jun. 2017, p. 232-344.
- VELOSO, Caetano. Verdade tropical. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Antiga Amazônia Presente: uma experiência imagética sobre arqueologia amazônica

[*Antiga Amazônia Presente: an imagery experience on Amazonian archaeology*

Silvio Luiz Cordeiro¹

Wagner Souza e Silva²

A produção do documentário *Antiga Amazônia Presente* teve apoio institucional do Museu de Arqueologia e Etnologia e da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da Universidade de São Paulo e apoio cultural e realização da produtora Museu Imaginário – Arte, Cultura e Ciência.

RESUMO • O presente texto tem por objetivo relatar os desdobramentos imagéticos resultantes da produção do documentário *Antiga Amazônia Presente*, projeto audiovisual de difusão do passado cultural da Amazônia, que teve como ponto de partida o acervo de arqueologia amazônica conservado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Uma vez que o documentário também foi amparado pelo registro fotográfico das viagens de campo durante a sua produção, o material imagético resultante, em vídeo e fotografia, foi articulado em duas exposições com o objetivo de ampliar as estratégias de difusão do conhecimento sobre as culturas ancestrais da Amazônia. • **PALAVRAS-CHAVE** • Imagem; Amazônia; arqueologia. •

ABSTRACT • The purpose of this text is to report the visual developments from the production of the documentary *Antiga Amazônia Presente*, an audiovisual project to disseminate the cultural past of the Amazonia, which had as its starting point the collection of Amazonian archaeology preserved by the Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Since the documentary was also supported by the photographic record of field activities during audiovisual production, the resulting imagery material, in video and photography, was articulated in two exhibitions in order to expand the strategies for disseminating knowledge about the ancient cultures of the Amazon. • **KEYWORDS** • Image; Amazonia; archaeology.

Recebido em 31 de outubro de 2023

Aprovado em 9 de novembro de 2023

CORDEIRO, Silvio Luiz; SILVA, Wagner Souza e. *Antiga Amazônia Presente: uma experiência imagética sobre arqueologia amazônica*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 102-125, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p102-125>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Para a maioria dos habitantes deste planeta, a Amazônia é acessível somente por imagens. E à medida que sua relevância cresce para fomentar o debate em torno da preservação ambiental, a pluralidade imagética que emerge desse vasto território reflete cada vez mais as inúmeras frentes de diversidade que possui.

Nesse sentido, o documentário *Antiga Amazônia Presente* (CORDEIRO, 2015c) pode ser entendido como resultado de uma mobilização para não só incrementar essa imagética amazônica e o reconhecimento de sua centralidade, mas também contribuir para lançar luz sobre uma importante frente de sua diversidade: seu passado cultural. Tendo como ponto de partida os artefatos arqueológicos coletados na Amazônia, sobretudo aqueles das culturas Marajoara e Tapajônica que habitavam o Baixo Amazonas – respectivamente, no leste da Ilha do Marajó e na região de Santarém do Pará – e conservados no importante acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), o documentário buscou revisitar os lugares de origem dessas peças, para assim ouvir relatos de pessoas cujo cotidiano está envolvido pelas histórias e paisagens relacionadas a esses impressionantes vestígios materiais.

Em 2023, as viagens realizadas para a produção desse audiovisual e sua documentação fotográfica completam uma década, razão pela qual decidimos elaborar este texto como forma de registro e reflexão sobre alguns aspectos que nortearam a realização e difusão desse documentário.

Inicialmente, refletimos sobre as motivações envolvidas no projeto, considerando alguns aspectos sobre a constituição de uma imagética em torno da presença humana na Amazônia. Em seguida, caracterizando os processos de produção audiovisual e documentação fotográfica envolvidos, relatamos os desdobramentos que o documentário permitiu construir para além da tela, em duas exposições realizadas, mantendo os designs da imagem como estratégia de difusão e engajamento nas importantes discussões que o tema é capaz de provocar.

AMAZÔNIA EM IMAGENS

Desde os primeiros relatos redigidos por colonizadores europeus que se aventuraram pela Amazônia no século XVI, como o manuscrito quinhentista *Relación del descubrimiento del famoso Río Grande etc.*, do frei dominicano Gaspar de Carvajal – que acompanhou Francisco de Orellana na expedição (1541–1542) que, descendo pelas vertentes orientais dos Andes, ingressou na selva e navegou pelo Solimões-Amazonas (antes chamado por Marañon e rio de Orellana) dos Andes até a foz (Mar Dulce) (RABELO, 2020) e relatou a existência de grandes aldeias na Amazônia (CORDEIRO, 2015a) –, aos viajantes e naturalistas nos séculos seguintes, vemos como vários imaginários sobre esse vasto território florestado, permeado por águas e habitado por diversas etnias indígenas, elaboraram-se no tempo em que a expansão colonial (SCHAAN, 2008; GONDIM, 2019), com expressiva violência, resultou na ruína, depopulação e extinção de muitas daquelas sociedades, quando antigas paisagens culturais foram transformadas pela progressiva exploração predatória, que persiste até hoje (Figura 1).



Figura 1 – Quatro imagens produzidas pelo fotojornalista Lalo de Almeida que compõem a sua premiada série *Distopia Amazônica*³. A partir do alto, da esquerda para a direita, em sentido horário: indígena Yawalapiti caminha no terreiro de sua aldeia no Parque Indígena do Xingu totalmente encoberta pela fumaça de incêndios florestais no entorno; resultado do desmatamento e queima da mata para pastagem de gado; canteiro de obras da construção da hidrelétrica Belo Monte no rio Xingu, região de Altamira no Pará; garimpeiros exploram mina de ouro a céu aberto em Peixoto de Azevedo, norte de Mato Grosso. Fotografias: Lalo de Almeida

3 Premiada pelo W. Eugene Smith Fund Grant Recipient em 2021 e pelo World Press Photo em 2022, disponíveis respectivamente em: Lalo de Almeida (2021) e *Amazonian Dystopia* (2022).

Esse brutal declínio demográfico propiciou o mito de uma “terra sem gente”, apropriado pela ditadura militar do Brasil (1964-1985), para assim promover a integração da Amazônia às demandas da economia capitalista a partir de estratégias desenvolvimentistas sob políticas nacionalistas que impulsionaram a migração de “gente sem terra” para “civilizar” um “inferno verde”: entre elas, a construção da Transamazônica, a estrada idealizada para interligar de leste a oeste as regiões Nordeste e Norte, mas também ao Centro-Sul, para assim propiciar fluxos migratórios de potenciais trabalhadores a serem envolvidos nas atividades de exploração econômica, previstas ao *desenvolvimento* em marcha nos territórios ainda à margem da imagem do progresso almejado (Figura 2).



Figura 2 – Imaginários da Amazônia no período da ditadura militar no Brasil, da esquerda para direita: fotografia da estrada Transamazônica na edição especial da revista Manchete (fevereiro de 1973); propaganda da Sudam/Ministério do Interior e Banco da Amazônia com fotomontagem ocupando a área da Amazônia Legal no mapa, indicando – pecuária (boi); energia (hidrelétrica) – alguns setores da economia na exploração regional promovida; matéria da revista O Cruzeiro (1975, n. 19, página 41) laudatória do regime militar evoca imaginários dos colonizadores em “Novo Descobrimto”, o mito de Eldorado, o lema positivista Ordem e Progresso e a sugestão da Cruz; por fim uma propaganda sobre a construção da estrada BR-319 (Manaus–Porto Velho). Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro

A imagem propagada, isto é, de um “grande vazio amazônico” na geografia ilusiva do Programa de Integração Nacional (PIN), disparou violentos conflitos entre as novas frentes colonizadoras exploratórias e as muitas comunidades indígenas e não indígenas que lá habitavam e habitam. Nas décadas de 1970 e 1980, enquanto se propagava a ilusão de uma Amazônia despovoada e das potencialidades ao se

4 Na Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) em Manaus (8/10/1970), o general Médici disse, em pronunciamento transcrito pela *Folha de S. Paulo* e publicado no dia seguinte, que “impõe-se oferecer um novo horizonte [a Amazônia] ao nordestino carente de terra e de capital e mostrar-lhe os caminhos de se formador da riqueza, valorizador da terra [...] de acelerador do crescimento econômico nacional”; pois o PIN era um “programa integrado de colonização e desenvolvimento [...] capaz de gerar rapidamente a riqueza, para complementar, sem inflação, o esforço necessário à solução dos dois problemas: *o do homem sem terras no Nordeste e o da terra sem homens na Amazônia*” (PRESIDENTE..., 1970 – grifos nossos).

explorar os recursos naturais desse vasto território, outras imagens revelavam os impactos da marcha predatória sobre os povos originários e o maior bioma do Brasil, por exemplo, as fotografias do povo Yanomami, produzidas nessas mesmas décadas por Claudia Andujar⁵; e o filme *Iracema – uma transa amazônica* (1974), de Jorge Bodanzky e Orlando Senna, potente narrativa a representar a ideologia do progresso, personificada em um caminhoneiro do sul, principal personagem da narrativa híbrida, entre ficção e realidade; e a resultante degradação ambiental e humana, personificada em *Iracema* (anagrama de América), uma jovem da Amazônia, que se prostitui... Um filme que não envelheceu quando observamos as cenas do tempo presente na região, que mostram a progressiva marcha predatória, cujo ritmo em breve alcançará até as etnias em relativo isolamento. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, em texto publicado em 2019:

A presente década marca o que parece ser o fechamento do cerco aos povos indígenas da maior floresta tropical do mundo, agora transformada na “última fronteira” da acumulação primitiva do capital e em *hot spot* da devastação ambiental. Tanto mais que, após um relativamente longo período em que as políticas indigenistas de diversos países amazônicos – em contradição com outras políticas públicas desses mesmos países – orientaram-se pelo respeito aos grupos em isolamento voluntário, as ameaças a todos os povos indígenas (isolados ou não) criadas pelo “desenvolvimento” estão agora sendo consolidadas em iniciativas estatais abertamente etnocidas. (CASTRO, 2019, p. 10).

Porém, muito antes do mito propagado, isto é, de uma terra desabitada, disponível para fins civilizatórios e liberada ao desenvolvimento econômico pela integração nacional almejada pela ditadura militar, outras imagens já revelavam ao público (e com ampla difusão) cenas das várias etnias indígenas encontradas no caminho das linhas telegráficas instaladas no interior do Brasil, por exemplo, da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas⁶, chefiada pelo então tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon no início do século XX, que foi o primeiro dirigente do Serviço de Proteção aos Índios e Localização

5 Andujar envolveu-se ativamente na luta pelo território Yanomami: em 1978, fundou a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) junto com o missionário Carlo Zacquini e apoio do antropólogo Bruce Albert. Em 1992, ano da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO-92) no Rio de Janeiro, a Terra Indígena Yanomami é homologada, após a desintrusão de aproximadamente 40 mil garimpeiros, em ação coordenada pelo sertanista Sydney Possuelo, presidente da então Fundação Nacional do Índio (Funai) – hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas –, responsável pela demarcação do território em 1991.

6 As distintas (orto)grafias são, a nosso ver, documentos históricos – e também abrigam a memória sonora de pronúncias já desaparecidas – por isso, como documentaristas, transcrevemos as referências de outra temporalidade na forma original redigida na respectiva época.

de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)⁷, a partir da sua criação em 1910 (STAUFFER, 1955). É nesse contexto de atuação que filmes e registros fotográficos são produzidos pelo tenente Luiz Thomaz Reis (Figura 3), um dos primeiros cineastas brasileiros, principal fotógrafo e cinegrafista da Seção de Cinematographia e Photographia criada em 1912 dentro daquele Serviço.



Figura 3 – Na fotografia de 1913, em aldeia da etnia Paresí no Mato Grosso, Rondon (visto no centro da imagem) presenteia uma indígena. A cena reaviva o imaginário de uma antiga estratégia de contato, dos tempos em que os colonizadores europeus, cinco séculos atrás, atraíam as etnias encontradas, que seriam em breve subjugadas pelo domínio que se instaura sobre territórios ancestrais. Fotografia: Luiz Thomaz Reis/Acervo Museu do Índio

Com as referências disponíveis no amplo material imagético gerado, exibido e publicado no contexto de tais expedições à época de Rondon, sabia-se, portanto, o quanto eram habitados os recessos interiores do Brasil por diversas etnias indígenas, além de comunidades tradicionais, como quilombolas e ribeirinhas. Todavia, outras

7 A partir de 1918 apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), extinto em 1967 com a criação da Funai pela ditadura após as graves denúncias explicitadas pelo procurador da república Jader de Figueiredo Correia no documento redescoberto em 2012 (Relatório Figueiredo) pela pesquisa de Marcelo Zelic no Museu do Índio (BELTRÃO, 2022). Vale lembrar que o SPILTN foi criado após a repercussão internacional dos crimes contra indígenas no Brasil, em denúncia do etnógrafo tcheco Alberto Vojtěch Frič no XVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Viena no ano de 1908 (FRIČ, 1908).

referências, ainda mais antigas, habitariam imaginários do passado humano na Amazônia, sobretudo nas artes, a partir de estudos etnográficos e arqueológicos produzidos em fins do século XIX e início do século XX. Sob influência da Semana de Arte Moderna de 1922 e desdobramentos posteriores, como o *Manifesto antropófago* (1928), de Oswald de Andrade, veremos na literatura, por exemplo, *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicado no mesmo ano desse manifesto; e *Cobra Norato* (1931), de Raul Bopp. Nas artes visuais, um caso interessante (Figura 4), por um pintor que depois se distancia dos modernistas: algumas ilustrações de Vicente do Rego Monteiro em *Légendes, croyances et talismans des Indiens de l'Amazone* (1923) foram baseadas em referências da arqueologia amazônica (CORDEIRO, 2015a) extraídas de estudos por ele consultados e no próprio acervo que viu exposto no Museu Nacional, destruído após o incêndio de 2018.

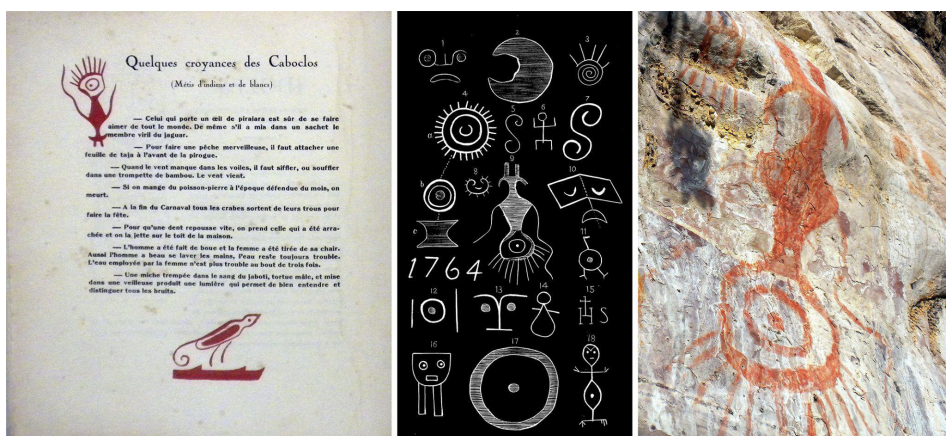


Figura 4 – Em estudo que cita referências sobre imaginários da Amazônia, ao tratar de uma figura desenhada por Vicente do Rego Monteiro em sua obra *Légendes, croyances et talismans des Indiens de l'Amazone* – em exemplar da tiragem original (número 497), que pertenceu a Mário de Andrade (acervo do IEB/USP) – Cordeiro (2015a) identificou a origem da referência utilizada pelo artista na página reproduzida acima, à esquerda: a figura vermelha inserida no início da página é cópia rotacionada de uma reprodução de pintura rupestre publicada em *Brazilian rock inscriptions*, do geólogo Charles Frederick Hartt (1871a), como se observa no centro da imagem com fundo preto. Hartt visitou o mesmo sítio arqueológico que Alfred Russel Wallace quando o naturalista britânico esteve no lugar em 1849 e descreveu, pela primeira vez, as pinturas rupestres existentes na chamada Serra da Lua, nome local da extremidade oeste da Serra do Ererê em Monte Alegre, Pará (WALLACE, 1853); elas foram documentadas em vídeo e fotografia durante as duas viagens de produção realizadas em 2013: na imagem fotográfica à direita, a figura original, in situ. As cenas desse lugar compõem a abertura de *Antiga Amazônia Presente*. Fotografia: Silvio Luiz Cordeiro

ANTIGA AMAZÔNIA PRESENTE

Dos primeiros estudos publicados que indagam e informam sobre os achados arqueológicos na região amazônica⁸, culturas pretéritas foram reconhecidas em remanescentes físicos encontrados, por exemplo, em sítios no Pará, na região do Baixo Amazonas, como as pinturas rupestres na Serra do Ererê em Monte Alegre (Figura 4) e a cerâmica encontrada em certos *tesos*⁹ identificados na planície leste da Ilha do Marajó (Figura 5), entre outros vestígios evidenciados em muitas áreas na Amazônia.



Figura 5 – Imagens aéreas em sobrevoio de helicóptero na Ilha do Marajó em 2013, produzidas durante as gravações de *Antiga Amazônia Presente*. À esquerda, Cordeiro na câmera de vídeo durante a travessia aérea entre Belém e a Ilha do Marajó. À direita, o chamado Teso dos Bichos. Fotografias: Wagner Souza e Silva

Novos estudos iluminam o passado humano na Amazônia, superando teorias antes construídas, como aquelas elaboradas desde meados do século XX, em posturas deterministas e neoevolucionistas¹⁰. Assim, os estudos contemporâneos

8 Entre os relatos e estudos publicados no século XIX, relevamos autores como Alfred Russel Wallace (1853); Charles Frederick Hartt (1871b); João Barbosa Rodrigues (1876); Ladislau de Souza Mello Netto (1885); Domingos Soares Ferreira Penna (1894); Emílio Goeldi (1900).

9 Teso, no sentido atribuído na Amazônia, conforme o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, nesta acepção do termo: “área mais alta de um campo, que não alaga na cheia”.

10 *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise* (1971), da arqueóloga estadunidense Betty Meggers, é um dos estudos exemplares de tais posturas. A arqueologia amazônica de Meggers referencia-se no evolucionismo em modo interpretativo sob perspectiva de situar a Amazônia na periferia de civilizações andinas “mais evoluídas”, pois as condições ecológicas não propiciaram o desenvolvimento de sociedades humanas complexas na floresta tropical. Para uma síntese sobre estas posturas, ver: Schaan (2006).

na arqueologia amazônica¹¹, em conjunto com outras iniciativas científicas, por exemplo, da ecologia (LEVIS, 2018), e a maior divulgação desse saber ao público¹² abrem perspectivas importantes para reconhecer que a própria floresta foi manejada por culturas humanas no passado.

Habitada há milênios, complexas sociedades transformaram áreas significativas da Amazônia em habitats próprios, constituindo assim, no tempo, diversas paisagens culturais hoje compreendidas como sítios arqueológicos surpreendentes. Os vestígios dessa presença humana pretérita na Amazônia constituem, portanto, um relevante patrimônio, testemunho memorial de antigas e distintas culturas que lá viveram. Tais estudos, em anos recentes, alcançam maior atenção do público em variados canais de difusão do conhecimento e são essenciais às diversas lutas contra a contínua exploração e degradação desse bioma, por exemplo, as que exigem o direito à demarcação e titulação dos territórios indígenas.

Muitos artefatos coletados durante as escavações, sejam aquelas em atividades próprias da arqueologia, mas sejam também aquelas ilegais e destrutivas dos contextos arqueológicos, motivadas pela demanda em mercados clandestinos de “arte antiga”, passaram a compor importantes acervos institucionais e também coleções privadas, situação distinta de coleções familiares, isto é, daquelas formadas por famílias e moradores tradicionais que, ao encontrarem esses artefatos nos lugares que habitam, contribuem para que estejam, de algum modo, protegidos.

Se parte significativa dos fragmentos do passado humano da Amazônia, abrigados em museus pelo mundo, estão propriamente conservados e são estudados, vários sítios importantes e extensas zonas promissoras aos estudos arqueológicos estão ameaçados perante a exploração econômica em marcha (seja ela *oficial*, como as hidrelétricas projetadas, seja ela *marginal* e ilícita, como na ação predatória de madeireiros, garimpeiros, entre outras atividades).

Nesse sentido, motivados a difundir a existência do passado cultural da Amazônia e, sobretudo, ouvir relatos de pessoas que hoje convivem com a presença vestigial desse passado e se relacionam, cada qual à sua maneira, com os artefatos e a própria paisagem, elaboramos, em 2012, um projeto de produção audiovisual e fotográfica relacionado com o acervo de arqueologia amazônica conservado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, um dos mais significativos não apenas no Brasil, mas no mundo, formado a partir de várias coleções adquiridas, além dos artefatos advindos da contínua atividade arqueológica e de estudo no MAE/USP (Figura 6). O projeto foi elaborado por Silvio Luiz Cordeiro, arqueólogo e documentarista (produtora Museu Imaginário), Carla Gibertoni Carneiro e Cristina Demartini (ambas arqueólogas do MAE/USP), que também compuseram a equipe de viagem a campo, contando com a participação do fotógrafo Wagner Souza e Silva (docente da Escola de Comunicações e Artes – ECA/USP) e do documentarista Luiz Bargmann (Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – FAU/USP).

11 Entre as primeiras obras contrapostas às posturas anteriores, citamos *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo Island, Brazil*, de Anna Roosevelt (1991), outra arqueóloga estadunidense.

12 Por exemplo, a obra *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*, do arqueólogo Eduardo Góes Neves (2022).

Em 2013, após a aprovação do projeto em edital da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP, ainda que com recursos parcialmente disponibilizados, iniciamos as gravações de *Antiga Amazônia Presente*. Com uma verba limitada, decidimos por selecionar, entre as antigas culturas arqueológicas identificadas na Amazônia, duas delas, ambas no Baixo Amazonas, Pará: a chamada cultura tapajônica, que viveu na região de Santarém; e a chamada cultura marajoara, que habitou certas áreas dos campos situados no leste da Ilha do Marajó.



Figura 6 – Detalhes de artefatos do acervo de arqueologia amazônica conservado no MAE/USP, da esquerda para a direita: urna funerária da fase marajoara (Ilha do Marajó); vaso de cariátides da cultura arqueológica tapajônica (Santarém do Pará). Fotografias: Wagner Souza e Silva

A ideia central proposta nesse projeto foi a de revisitar o lugar de origem dos objetos produzidos por essas duas culturas e que estão representadas no acervo do MAE sobre a Amazônia. Porém, desde o início, o projeto não visava elaborar uma narrativa (comum em conteúdos televisivos do gênero) para apresentar ao público explicações sobre esses povos do passado, principalmente porque qualquer síntese da complexidade do passado cultural da Amazônia exigiria outro formato e maior volume de recursos.

Exploramos assim os sentidos e valores atribuídos no tempo presente aos remanescentes físicos dessas culturas por pessoas que, de alguma forma, relacionam-se com a arqueologia amazônica, seja porque habitam os mesmos lugares em que viveram aquelas sociedades pregressas, e por isso convivem com a presença desse passado humano, seja porque estudam ou atuam em museus, como o Museu Paraense Emílio Goeldi e o Museu do Marajó, por exemplo, seja porque vivem do artesanato que produzem a partir do referencial arqueológico disponível, como vimos em várias oficinas de artesãos em Icoaraci, cidade situada na região metropolitana de Belém do Pará.

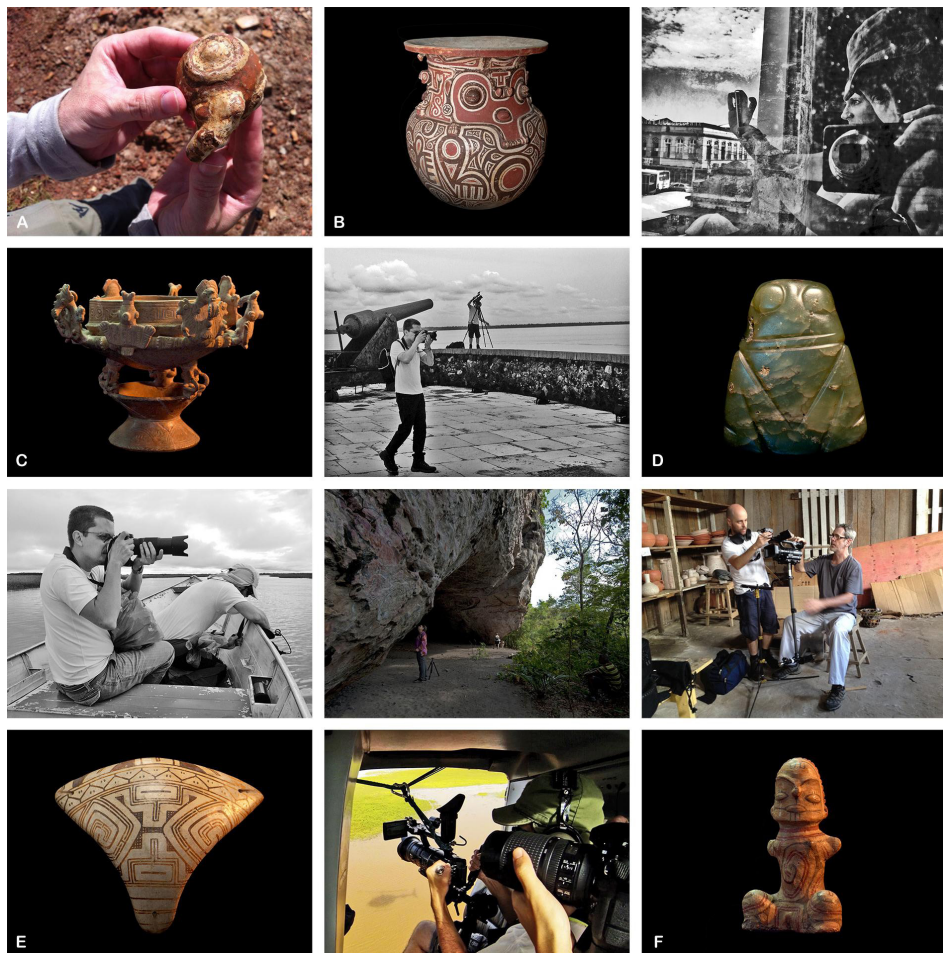


Figura 7 – Imagens com a equipe durante as gravações de *Antiga Amazônia Presente*. Os artefatos arqueológicos no mosaico são, respectivamente, da esquerda para direita, a partir do alto: A) cabeça de urubu-rei, apêndice zoomórfico cerâmico encontrado no Teso dos Bichos (artefato em cena que conclui o documentário), cultura marajoara; B) urna funerária policroma, cultura marajoara, encontrada por Betty Meggers em 1949 no Teso Guajará, alto rio Anajás, conservada no acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi, assim como os demais artefatos a seguir; C) vaso de cariátides com figuras antrope e zoomórficas, cultura tapajônica, provável recipiente para bebida em uso cerimonial ou ritualístico (GOMES, 2010); D) muiiraquitã; E) tanga cerâmica, cultura marajoara; F) estatueta antropomórfica com grafismos espiralados que representam serpentes, à maneira de pintura corporal (corpo em forma fálica, mas com atributos do sexo feminino, como seios e vulva), assim como na face, no desenho de linhas envolventes da boca e olhos, grafismo a representar a forma de escorpião (SCHANN, 1996; BARRETO, 2014; OLIVEIRA, 2020), cultura marajoara. Na área central do mosaico, a entrada da Caverna da Pedra Pintada, um dos mais antigos sítios arqueológicos na Amazônia, inspirou a mostra no porão da Casa Mário de Andrade. Imagens: Acervo Antiga Amazônia Presente

A produção do documentário (Figura 7) envolveu duas viagens (de aproximadamente 30 dias cada) a diversos locais na região do Baixo Amazonas, de modo a representarmos a dinâmica das paisagens revisitadas, respectivamente, no inverno (período de chuvas) e no verão (período de estio).

Parte essencial do projeto, ao lado do próprio registro videográfico, foi a produção de fotografias pela equipe. A decisão de incorporar a documentação fotográfica retomou uma experiência anterior de parceria dos autores deste artigo, mas em outro contexto cultural e geográfico, quando viajaram com uma equipe de produção especialmente formada por Cordeiro no Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga do MAE/USP, e registraram as ruínas presentes nas paisagens urbana de Siracusa, Naxos e Taormina, antigas fundações dos helenos no sudeste da Sicília, Itália¹³.

Essa abordagem contemporânea sobre a presença desse passado humano possibilitou a montagem da narrativa de *Antiga Amazônia Presente*, documentário acessível ao público pela Internet, no sítio bilíngue (português/inglês) www.amazoniantiga.tv.br, desde o seu lançamento em 2015.

A sinergia entre os registros videográfico e fotográfico rendeu dois desdobramentos expográficos, ambos produzidos em São Paulo: o primeiro, no lançamento do documentário, em 2015, no Museu da Imagem e do Som (MIS); o segundo, em 2016 e 2017, como parte da programação cultural da Casa Mário de Andrade. Tais eventos foram fortemente ancorados na produção fotográfica da equipe e, tal como será relatado a seguir, suas concepções foram estruturadas a partir da observação de determinados aspectos que circundam a produção imagética contemporânea.

O COLETIVO IMAGÉTICO DO PROJETO E SEUS DESDOBRAMENTOS EXPOGRÁFICOS

Apesar de contar com um fotógrafo escalado para a documentação dos trabalhos em torno do documentário, que incluíam os registros das vivências, espaços e atividades corriqueiras e diversas da equipe, todos os outros membros envolvidos na produção audiovisual também realizaram suas próprias fotografias. Decisivo, para isso, foi o fato de que todos (inclusive o fotógrafo principal) estavam munidos de seus *smartphones*.

É certo que o advento desses *gadgets* vem proporcionando um incremento significativo de produção de fotografias. Redes sociais, como o Instagram, por exemplo, colocam, a cada segundo, milhões de fotografias em circulação. A facilidade de uso aliada à qualidade técnica, que são facilmente obtidas por esses dispositivos e seus *apps* de intervenção, favorecem enormemente àquilo que Stuart Franklin (2016) teria denominado recentemente de impulso documental, que, apesar de sempre ter perpassado nossa história – sempre fomos humanos em busca da transmissão e perpetuação de nossas experiências por meio de narrativas –, atualmente ganha

13 Sobre essa produção audiovisual na Sicília, ver a entrevista com Lvpo (2012). Os vídeos *Siracusa cidade antiga* (2009) e *Naxos: paisagens de uma cidade antiga* (2012), que inclui imagens de Taormina, fazem parte dessa produção.

outros contornos com os imediatismos de produção e compartilhamento da fotografia em rede.

A portabilidade dessas novas câmeras, as quais praticamente se resumem a uma pequena tela, incita a um acionamento do dispositivo dentro de uma perspectiva muito mais despojada de uso, que confronta todas a tecnicidade dos equipamentos fotográficos profissionais, que normalmente são mais pesados, complexos e exigentes de conhecimento técnico, habilidades e cuidados específicos.

Ao mesmo tempo, também é importante notar que as imagens produzidas por esses dispositivos possuem resolução suficiente e adequada para usos posteriores em diversos tamanhos e suportes, impressos ou eletrônicos, equiparando-se, nesse quesito, ao equipamento fotográfico dito “profissional”. E ainda que seja sustentável a ideia de que tais equipamentos profissionais sejam capazes de produzir imagens que não seriam possíveis a partir de um *smartphone*, uma vez que permitem o manejo de objetivas e disparos mais rápidos, a recíproca também vale nessa comparação: há de se considerar também um repertório imagético próprio dos *smartphones*, visto seu manuseio fácil, que permite uma agilidade muitas vezes inacessível e desmotivada pela complexidade e porte dos equipamentos profissionais. Essa realidade da presença oportuna dos *smartphones* se revelou frequentemente ao longo das viagens, incrementando consideravelmente o potencial de documentação do projeto, viabilizando inúmeros registros outros: desde flagrantes de cenas cotidianas em momentos de descontração entre a equipe e os diversos personagens que deram importante apoio local a situações de impedimento do uso de câmeras e acessórios operacionalmente mais suscetíveis a danos em condições climáticas adversas (Figura 8).



Figura 8 – A imagem acima representa um instante da gravação de *Antiga Amazônia Presente* em frente ao Teso dos Bichos (ao fundo) na Ilha do Marajó, e foi obtida a partir de um smartphone, visto que, em função da forte chuva que se iniciava, o equipamento fotográfico profissional não poderia ser acionado. Segundos depois desse registro, a própria câmera de vídeo também foi imediatamente recolhida¹⁴. Fotografia: Wagner Souza e Silva

Não caberia, avaliamos após o retorno a São Paulo com todo o material coletado, diferenciar tais imagens como profissionais (produzidas pelo fotógrafo e documentarista) ou amadoras (produzidas pelos membros da equipe que não tinham como responsabilidade o registro imagético), pois somente o conjunto total de imagens é que refletia, de maneira mais honesta, o imaginário que foi agenciado em torno dessa produção audiovisual, que inevitavelmente teria sido construído de forma coletiva.

Concluimos, portanto, que o produto imagético final, muito mais do que a expressão de um autor, revelava-se como a expressão de um grupo, como resultado

¹⁴ Esse instante pode ser visto no curta *Imagens* (CORDEIRO, 2015d).

de um trabalho desenvolvido, em certa medida, como nos coletivos fotográficos¹⁵. Havia uma mútua influência entre as formas com que cada um operava seus dispositivos e suas capturas, promovendo um repertório imagético balizado por fotografias produzidas sob um rigor técnico mais preciso – atentas a funções muito mais alinhadas a objetivos científicos – e fotografias despojadas e afetivas, mas nem por isso menos valiosas para evidenciar os resultados do projeto. De certa maneira, os *smartphones* trouxeram uma ambientação de trabalho bastante similar àquele que é estruturado pelas redes sociais, que, com seus mecanismos de compartilhamento e engajamento (curtidas, comentários etc.), podem ser entendidas como espaços que também fomentam diálogos imagéticos. Em suma, ainda que essa orquestração imagética não tenha sido planejada com a devida antecedência, seu produto final, um universo de cerca de 3 mil imagens, é o que mais se aproximaria da transposição visual do que foi a experiência de realização do documentário *Antiga Amazônia Presente*.

Foi essa perspectiva coletiva de uma pequena rede que direcionou a curadoria das fotografias para duas mostras que tiveram por objetivo divulgar e ambientar o documentário. A primeira, realizada no Museu da Imagem e do Som de São Paulo, na ocasião do lançamento do documentário, 120 imagens produzidas pela equipe foram então selecionadas pelo fotógrafo Wagner Souza e Silva e impressas em preto e branco sob diversos tamanhos, entre 18 x 24 cm e 50 x 75 cm. A variação das dimensões das imagens impressas, bem como a opção por torná-las monocromáticas, surgiu como uma forma de dar impulso à “confusão” de autores que estaria implícita na ideia de um coletivo, ou seja, não seria possível evidenciar abordagens que pudessem ser consideradas protagonistas, uma vez que todos os autores teriam imagens, de temáticas similares, aleatoriamente ampliadas em todos os tamanhos. Essa aleatoriedade, por sua vez, seria uma resposta à própria dinâmica de parte da produção das imagens, que, como já dito, não foi em sua totalidade planejada e sistematizada de antemão.

Essa *mixagem* visual foi amplificada pelo projeto expográfico de Silvio Luiz Cordeiro, que idealizou a disposição das fotografias de maneira que ficassem suspensas por fios transparentes¹⁶. Dessa forma, para o espectador, tornava-se mais difícil isolar apenas uma imagem com o olhar, já que, ao fundo de cada imagem, sempre teríamos outras imagens, forçando a um exercício constante de associações e construção de narrativas (Figura 9).

15 O movimento dos coletivos fotográficos ganhou força com o advento da fotografia digital, sobretudo a partir de meados dos anos 2000, quando a tecnologia da fotografia reconfigurava-se de forma híbrida com o vídeo, e também por uma presença mais intensa dos processos de pós-produção e tratamento de imagem. Fotógrafos, artistas e profissionais da imagem, em geral, compunham esses grupos, que buscavam uma identidade coletiva e abriam mão da assinatura individual nos trabalhos produzidos. Conferir: Queiroga (2015).

16 A montagem da exposição para o lançamento do documentário no MIS em 2015, coordenada por Carla Gibertoni Carneiro, Cristina Demartini, Silvio Luiz Cordeiro e Wagner Souza e Silva, contou com a colaboração técnica de Renato Coelho Gomes e Viviane Wermelinger Guimarães (ambos do MAE/USP).

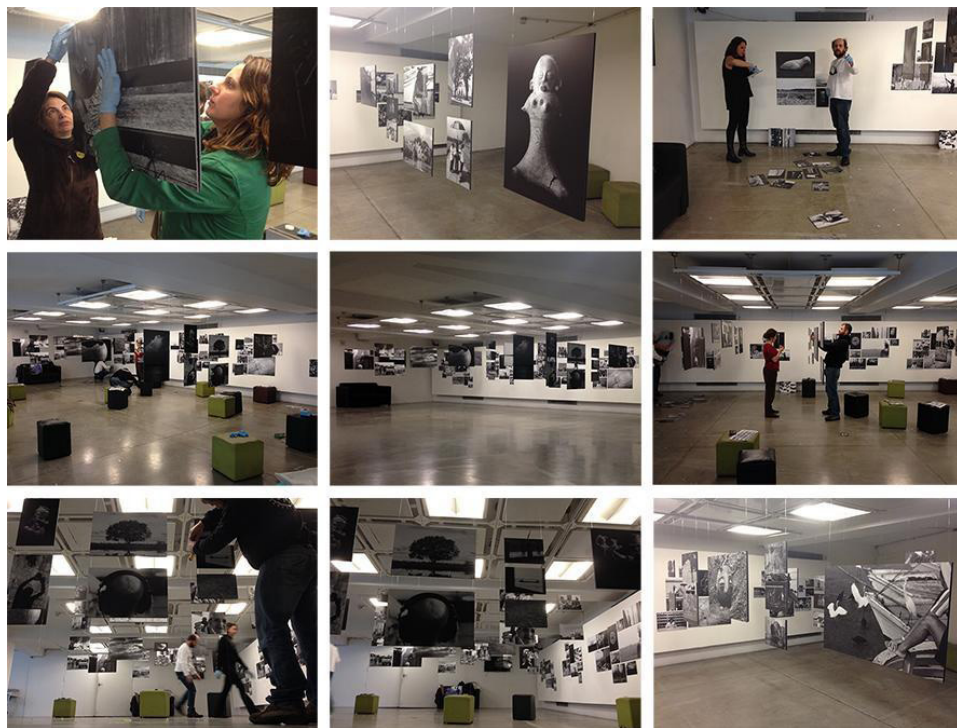


Figura 9 – Exposição fotográfica no MIS para o lançamento de *Antiga Amazônia Presente* em 2015, especialmente montada pela equipe de produção do documentário: Carla Gibertoni Carneiro, Cristina Demartini, Silvio Luiz Cordeiro e Wagner Souza e Silva. A montagem contou com apoio de Renato Coelho Gomes e Viviane Wermelinger Guimarães, ambos do MAE/USP. Fotografias: Wagner Souza e Silva

Há, nessa montagem, um confronto com uma certa exorbitância de imagens. Ainda que 120 fotografias não possam ser comparadas aos milhões de outras que são compartilhadas nas redes diariamente, a sobreposição dos quadros em fundo vazado, aliada à aleatoriedade temática, dialoga com a própria dinâmica de circulação das imagens na contemporaneidade, aproximando-se de uma cultura visual que vem sendo edificada pelo excesso, em que imagens, nas brilhantes telas dos dispositivos eletrônicos, se conectam fortuitamente, seja de forma mais linear nas *timelines*, seja de forma mais confusa nos mosaicos que se estruturam nas redes imagéticas, uma dimensão de visibilidade que ainda seria explorada no próximo desdobramento expográfico do projeto.

Foi em 2016, antecipando-se aos 90 anos da grande viagem do poeta modernista à Amazônia em 1927 – viagem que inspirou *O turista aprendiz* (ANDRADE, 1976) – a produtora Museu Imaginário apresentou à Casa Mário de Andrade o projeto para realizar duas ações complementares: programar um ciclo de conferências sobre a

Amazônia¹⁷ e produzir uma nova expografia com parte das imagens exibidas no lançamento de *Antiga Amazônia Presente* no MIS, e outras fotografias que ainda não haviam sido expostas.

A nova expografia elaborada por Silvio Luiz Cordeiro – com a produção da arqueóloga Patrícia Pontin, ambos sócios-diretores da produtora Museu Imaginário, e com a colaboração técnica da equipe da Casa Mário de Andrade/Poiésis e da equipe de produção do documentário *Antiga Amazônia Presente* – foi um projeto distinto da proposta inicial executada no MIS em 2015, sobretudo pelo espaço selecionado para a montagem na casa em que viveu Mário de Andrade: o porão. Ali, o poeta abrigou parte de seu acervo bibliográfico, principalmente a hemeroteca, entre outros itens possíveis, tais como objetos etnográficos etc.

Com o objetivo de expor a nova curadoria das imagens produzidas durante as gravações do documentário, a montagem no porão também sugeriu uma *escavação da memória* desse recinto da casa, lugar em que o poeta penetraria as fontes do universo cultural amazônico, em leituras que antecederam sua viagem de 1927, por exemplo, da obra de *Vom Roroima zum Orinoco*, do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, especialmente do segundo volume, onde se encontra o mito de *Makunaima*. O recinto também serviu a ele como um refúgio: ao que parece, somente Mário tinha acesso ao porão do sobrado da rua Lopes Chaves – a “morada do coração perdido”¹⁸ – e ali passava certo tempo, entre consultas e momentos introspectivos, próprios a todo processo criativo.

Esse novo projeto expográfico envolveu não apenas a exposição de fotografias, mas também projeções videográficas, configuradas em duas videoinstalações. Uma delas aproveitou uma pia ali existente, instalando-se na cuba uma tela LCD e pequenas caixas acústicas: o vídeo (exibido em *loop*) mostrava cenas gravadas durante as viagens da equipe no período de chuvas. A outra, e principal, foi elaborada especialmente para uma câmara no porão: cinco pessoas por vez entravam por uma pequena abertura sob arco e ali, acomodadas em cinco bancos, puderam assistir à projeção videográfica (também em *loop*) de diversas cenas gravadas durante as viagens da equipe e ouvir os sons dos próprios lugares.

Todo o porão recebeu nova pintura, na cor preta: a expografia inspirou-se pela metáfora desse espaço da casa como uma “caverna”. Na poética do projeto expográfico, foi uma referência especial à Caverna da Pedra Pintada, situada na Serra do Ererê, em Monte Alegre, Pará, lugar em que a equipe de arqueologia coordenada por Anna Roosevelt, que redescobriu o lugar a partir das referências publicadas por Wallace e Hartt, revelou vestígios da presença humana que estão entre os mais antigos da

17 Além dos integrantes da equipe de produção do documentário *Antiga Amazônia Presente*, Silvio Luiz Cordeiro convidou o cineasta e fotógrafo Jorge Bodanzky, a professora Telê Ancona Lopes (Instituto de Estudos Brasileiros – IEB/USP) e a arqueóloga Fabíola Andréa Silva (MAE/USP). Ver o programa completo do ciclo de conferências em: Amazônia (2016).

18 Assim Mário de Andrade chamou sua querida casa na crônica intitulada “O terno itinerário ou trecho de antologia”, publicada primeiramente na coluna do autor no *Diário Nacional*, em 15 de fevereiro de 1931, depois incluída por ele na edição *princeps* de *Os filhos da Candinha* em 1942 (obra publicada no ano seguinte).

Amazônia, que ultrapassam 12 mil anos, como atestam novos estudos nesse mesmo sítio arqueológico (ROOSEVELT, 1996; PEREIRA; MORAES, 2019).



Figura 10 – Cenas da montagem da expo-instalação *Antiga Amazônia Presente – memórias de um documentário*, realizada no porão da Casa Mário de Andrade em 2016 e 2017. Imagens: Acervo Museu Imaginário

A montagem dessa expo-instalação que *habitou* a Casa Mário de Andrade (de 20 de setembro 2016 a 1º de abril de 2017) foi registrada em vídeo (CORDEIRO, 2016b) e fotografia (Figura 10). São hoje documentos visuais desse porão como tal, isto é, como lugar componente da casa, pois, na atual reforma do imóvel, esse espaço foi transformado em auditório, portanto, não existe mais na forma original da arquitetura típica do casario da época na cidade, projetado e construído com porões até as primeiras décadas do século XX, como ainda existem/resistem na Barra Funda e em outros bairros de São Paulo, enquanto muitas dessas casas, demolidas, deram lugar aos acentos verticais da paisagem urbana contemporânea dessa metrópole. Tais imagens, portanto, testemunham imageticamente a arquitetura da casa e a sua transformação no tempo, quando comparadas ao que se vê no presente.

Porém, tal metáfora também encontra ressonância no mito da caverna de Platão, consagrado texto que é comumente associado a uma retórica crítica à imagem, sobretudo no contexto atual de sua intensa circulação. Tornou-se lugar comum afirmar que o inebriante excesso de imagens, tecnicamente impecáveis, embotaria ainda mais os nossos sentidos, fazendo com que nos tornássemos cada vez mais aqueles acorrentados da caverna platônica, fadados ao distanciamento da verdadeira realidade do mundo.

Ao transportar parte das 120 imagens selecionadas para o porão, o projeto expográfico recolocou a questão do excesso de imagens, anteriormente sustentada na primeira montagem, no MIS de São Paulo. Aqui, as fotografias estão nas paredes, dispostas de maneira clássica, sem recorrer à “flutuação” das fotos por intermédio dos fios transparentes. No entanto, o espaço não recebeu qualquer iluminação. Cada visitante, logo ao descer pela estreita escada de madeira que levava ao porão, recebia dos monitores uma lanterna, e assim iluminava o percurso de seu próprio olhar, entre imagens representativas da experiência audiovisual e fotográfica da equipe no Baixo Amazonas: um exercício constante de descobertas, não somente de novas paisagens, acervos arqueológicos, gente e culturas, mas também a experiência vivenciada no próprio exercício do olhar, este que comumente se denuncia como ausente em nossa cultura visual baseada no excesso. Um confronto com uma escuridão, propício a uma viagem aos recessos do imaginário, simbolizado pelo próprio porão da casa habitada por Mário de Andrade.

A expo-instalação, que inaugurou o porão da Casa Mário de Andrade como novo espaço cultural na Cidade de São Paulo, permaneceu aberta à visita do público de setembro de 2016 a abril de 2017, e pode ser vista em um vídeo especialmente produzido para documentar essa iniciativa original (CORDEIRO, 2016b), além da difusão em canais de mídia (BRAVO, 2016; ANTENA..., 2016).

Por fim, como memória dessa experiência expográfica na Casa Mário de Andrade, reproduzimos o texto redigido por Cordeiro, apresentado ao público visitante da expo-instalação:

Entre as pessoas que habitam ou apenas visitam hoje a *Pauliceia*, a maior metrópole da América do Sul, poucas conhecem os típicos porões que compunham estruturalmente as velhas casas de alvenaria de tijolos, presentes na paisagem urbana paulistana a partir das últimas décadas do século XIX. Diz-se, entre os arquitetos, que São Paulo,

a grande cidade sul-americana, é *autofágica*: sua expansão continua a suprimir o antigo casario, transformando dia a dia a paisagem, interditando horizontes pelos acentos verticais de concreto, aço e vidro que surgem, assim como naquele tempo o próprio tijolo devorou as taipas, que imprimiram no passado a fisionomia de pequena cidade colonial, substituindo-as no intenso processo das mudanças em marcha, impulsionadas pela dinâmica econômica com a exportação do café e a industrialização que se iniciava naquela época. O sobrado em que viveu o autor de *Macunaíma* resistiu. E de um modo especial, a expo-instalação que você vai ver e ouvir ressignifica este porão, ocupando-o com referências ao universo amazônico que um dia habitou o imaginário do poeta. Espaço estrutural do sobrado, abrigo de imaginários e refúgio inusitado de Mário de Andrade, o porão recebeu uma instalação videográfica e exposição de fotografias realizadas durante as viagens da equipe que produziu o documentário *Antiga Amazônia Presente*, resultado de um projeto cultural apoiado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, realizado pela produtora Museu Imaginário, com relatos de pessoas que elaboraram seus próprios imaginários sobre o passado humano na Amazônia, atribuindo no presente sentidos e valores aos artefatos arqueológicos, aos sítios e lugares nas paisagens revisitadas durante as gravações em 2013. Vídeos foram especialmente editados para projetarmos imagens dos lugares documentados na produção de *Antiga Amazônia Presente*, em instalações específicas no porão. As fotografias expostas foram selecionadas entre milhares que a equipe do documentário reuniu. Instantes representativos das gravações, mas também afetivos, na medida em que conformam a memória daquelas viagens. O porão um dia foi preenchido com parte da grande biblioteca formada pelo modernista que, viajando rio adentro, conheceu a Amazônia, como um turista aprendiz. Entre revistas, jornais e outros tantos objetos organizados por ele, havia ali espaço de reflexão, preenchido por um outro tempo, de ritmo muito distinto, pessoal, interior. Reocupar o porão foi como escavar a memória deste recinto especial. Aqui você ilumina o percurso de seu próprio olhar, entre imagens significativas de uma experiência audiovisual por antigas paisagens do Baixo Amazonas. Assim, a metáfora proposta também é uma viagem aos recessos do imaginário, simbolizado pelo porão da Casa de Mário de Andrade. (CORDEIRO, 2016b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A princípio norteado por uma obra audiovisual – o documentário *Antiga Amazônia Presente* – esse projeto de difusão reconfigurou suas estratégias imagéticas para evidenciar essa reverberação do passado cultural da Amazônia. Isso se deu em função de seu processo de captação de imagens baseado na hibridação entre a fotografia e o vídeo, técnicas de registro que, a despeito de suas proximidades tecnológicas, operam com temporalidades distintas, portanto, formas distintas de percepção e apreensão.

As soluções expográficas estruturadas no MIS e na Casa Mário de Andrade buscaram a sinergia entre tais temporalidades, desdobrando o documentário para além da tela, mas ainda assim fortemente ancoradas na imagem como suporte.

Nesse sentido, ambos os projetos relatados assumiram a complexidade (ou quase impossibilidade) de sintetizar um ponto de vista em relação com o passado cultural da Amazônia. No entanto, tal como objetivado, buscaram evitar a sedimentação de explicações, explorando muito mais os sentidos passíveis de serem construídos em nosso presente, de forma a despertar ainda mais a sensibilidade para essa região essencial da Terra.

SOBRE OS AUTORES

SILVIO LUIZ CORDEIRO é arquiteto, doutor em arqueologia pela Universidade de São Paulo (USP), membro do Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Patrimônio (CEAACP) da Universidade de Coimbra e do Centro de Estudos Globais (CEG) da Universidade Aberta de Portugal, coordenador da série internacional Antropocênica e criador da Mostra Audiovisual Internacional em Arqueologia.
slucord@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4487-0820>

WAGNER SOUZA E SILVA é fotógrafo e professor doutor do Departamento de Jornalismo e Editoração do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP).
wasosi@usp.br
<https://orcid.org/0000-0003-3839-2305>

REFERÊNCIAS

- AMAZÔNIA. Ciclo de conferências. Museu Imaginário. Nov./2016. Disponível em: www.museuimaginario.com.br/ciclo-amazonia. Acesso em: 25 out. 2023.
- AMAZONIAN Dystopia. 2022 Photo Contest, South America, Long-Term Projects. Photographer Lalo de Almeida for Folha de São Paulo/Panos Pictures. Disponível em: <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2022/Lalo-de-Almeida/1>. Acesso em: 25 out. 2023.
- ANDRADE, Mário. *Os filhos da Candinha*. São Paulo: Livraria Martins, 1943.
- ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas cidades, 1976.
- ANTENA Paulista. Exposição no porão da Casa de Mário de Andrade é feita com lanternas na mão. TV Globo. 23/ out. 2016. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/5395310>. Acesso em: 25 out. 2023.
- BARRETO, Cristiana Nunes Galvão de Barros. *Corpo e identidade na Amazônia Antiga*: um estudo compa-

- rativo de estatuetas cerâmicas. Relatório final de projeto de pesquisa de pós-doutorado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2014.
- BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). *Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.
- BRAVO. AmazoniaPresente. 23 nov. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t-dkmrVShD5g>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Nenhum povo é uma ilha. In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí Fávero. *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 9-14, 2019.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Expo-Instalação *Antiga Amazônia Presente*. São Paulo: Museu Imaginário. 2016a. Disponível em: <https://vimeo.com/182509192>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Apresentação *Antiga Amazônia Presente – Memórias de um documentário*. São Paulo: Museu Imaginário. 2016b. Disponível em: <http://www.museuimaginario.com.br/expo-amazonia>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Paisagem mestiça. São Paulo: Transver, 2015a. Disponível em: <http://transver.tv.br/paisagem-mestica>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Expo-instalação Antiga Amazônia Presente. Vídeo (*making of*). São Paulo: Museu Imaginário, 2015b. Disponível em: <http://www.museuimaginario.com.br/expo>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Antiga Amazônia Presente. Documentário. MAE USP/PRCEU USP/ Museu Imaginário, 2015c. Disponível em: <http://amazoniantiga.tv.br>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CORDEIRO, Sílvio Luiz. Imagens. Vídeo (*making of Antiga Amazônia Presente*). São Paulo: Museu Imaginário, 2015d. Disponível em: <http://amazoniantiga.tv.br/imagens>. Acesso em: 25 out. 2023.
- DICIONÁRIO HOUAISS da língua portuguesa. s/d. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=fen%F4meno>. Acesso em: 25 out. 2023.
- EXPO-INSTALAÇÃO Antiga Amazônia Presente. Memórias de um documentário. Exposição de fotografias e instalação videográfica no porão da Casa Mário de Andrade. Vídeo e música: Sílvio Luiz Cordeiro. Produção: Casa Mário de Andrade / Museu Imaginário – Arte, Cultura e Ciência. Disponível em: <https://vimeo.com/182509192>. Acesso em: 25 out. 2023.
- FRANKLIN, Stuart. *The documentary impulse*. London: Phaidon, 2016.
- FRIČ, Alberto Vojtěch. *Völkerwanderungen, Ethnographie und Geschichte der Konquista in Südbrasilien*. XVI Internationalen Amerikanisten-Kongresses. Viena, 1908. p. 63-67.
- FRIČ, Alberto Vojtěch. *Völkerwanderungen, Ethnographie und Geschichte der Konquista in Südbrasilien / Migrações, Etnografia e História da Invasão no Sul do Brasil*. Tradução de Jefferson Virgílio. 2023 [1908]. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacriptica/article/view/5890/5192>. Acesso em: 25 out. 2023.
- GOELDI, Emílio. *Excavações archeologicas em 1895 – Executadas pelo Museu Paraense no Littoral da Guyana Brasileira entre Oyapock e Amazonas*. Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, 1900. 43 p. il. (Memórias do Museu Goeldi, I).
- GOMES, Denise Maria Cavalcante. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó. In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. (Org.). *Arqueologia amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/Iphan/Secult, v. I, p. 213-234, 2010.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2019.
- HARTT, Charles Frederick. Brazilian rock inscriptions. *The American Naturalist*. 5:3, p. 139-147. American Society of Naturalists, 1871a. <https://doi.org/10.1086/270727>.

- HARTT, Charles Frederick. The ancient Indian pottery of Marajó, Brazil. *The American Naturalist*. 5:5, p. 259-271. American Society of Naturalists, 1871b.
- IRACEMA – uma transa amazônica. Direção de Jorge Bodanzky e Orlando Senna. Brasil, 1974. (96 min).
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Vom Roroima zum Orinoco*. Volume 2. Berlim: Dietrich Reimer (Ernest Vohsen), 1917.
- LALO de Almeida, 2021, W. Eugene Smith Fund grant recipient. W. Eugene Smith Fund. Disponível em: <https://www.smithfund.org/2021-lalo-de-almeida>. Acesso em: 25 out. 2023.
- LEVIS, Carolina. *Domestication of Amazonian forests*. 2018. Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the joint degree of doctor between Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia and Wageningen University. Disponível em: https://ppbio.inpa.gov.br/sites/default/files/Carolina_Levis_Tese_2018.pdf. Acesso em: 25 out. 2023.
- LVPO, Vrbano. Entrevista com Silvio Cordeiro. Transver, 2012. Disponível em: <http://transver.tv.br/entrevista>. Acesso em: 25 out. 2023.
- MEGGERS, Betty. *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Atherton, 1971.
- MELLO NETTO, Ladislau de Souza e. Investigações sobre a arqueologia brasileira. *Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, 6, 1885, p. 261-554.
- MONTEIRO, Vicente do Rego; DUCHARTRE, Pierre Louis. *Légendes, croyances et talismans des Indiens de l'Amazone*. Paris: Tomer, 1923.
- NAXOS: paisagens de uma cidade antiga. Direção de Silvio Luiz Cordeiro. Brasil, 2012. (8min30). Disponível em: <https://vimeo.com/slucord/naxos>. Acesso em: 25 out. 2023.
- NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: Edusp/Ubu Editora, 2022.
- OLIVEIRA, Erêndira. Corpo de barro, corpo de gente: metáforas na iconografia das urnas funerárias policromas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 15(3), 2020. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0108>.
- PENNA, D. S. F. Arqueologia e Etnografia do Brasil. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia*, v. 1, p. 28-31, 1894.
- PEREIRA, Edithe da Silva; MORAES, Claide de Paula. A cronologia das pinturas rupestres da Caverna da Pedra Pintada, Monte Alegre, Pará: revisão histórica e novos dados. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 2, p. 327-341, maio-ago. 2019. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200005>.
- QUEIROGA, Eduardo. *Coletivos fotográficos contemporâneos*. Curitiba: Appris, 2015.
- PRESIDENTE Médici na Sudam: Amazônia solidária com Nordeste. *Folha de S. Paulo*, 8 out. 1970, p. 4.
- RABELO, Lucas Montalvão. A invenção do Rio Amazonas na Cartografia (1540-1560). *Terra Brasilis*, 14, 2020. <https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.7443>.
- RODRIGUES, João Barbosa. Antiguidades do Amazonas. In: *Ensaio de sciencia por diversos amadores*. Rio de Janeiro: Brow & Evaristo, 1876.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius et al. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science*, Washington, v. 272, n. 5260, p. 373-384, Apr. 1996. [10.1126/science.272.5260.373](https://doi.org/10.1126/science.272.5260.373).
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo Island, Brazil*. San Diego: Academic Press, 1991.
- SCHAAN, Denise Pahl. Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. *Revista Arqueologia Pública*. Campinas: Unicamp, v. 1, n. 1, p. 19-30, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635819>. Acesso em: 25 out. 2023.
- SCHAAN, Denise Pahl. A Amazônia em 1491. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. Ilhéus: UESC, v.

- II, n. 20 e 21, 2009, p. 55-82. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/692> . Acesso em: 25 out. 2023.
- SCHAAN, Denise Pahl. *A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara*. Dissertação (Mestrado). Porto Alegre, Universidade Católica do Rio Grande, 1996.
- SIRACUSA cidade antiga. Direção de Silvio Luiz Cordeiro. Videodocumentário. Brasil, 2009. (25min53). Disponível em: <https://vimeo.com/37848909>. Acesso em: 25 out. 2023.
- STAUFFER, David Hall. *The origin and establishment of Brazil's Indian Service: 1889-1910*. Austin: The University of Texas, 1955.
- TACCA, Fernando de. A imagem do índio integrado/civilizado na filmografia de Luiz Thomas Reis. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, v. 8 n. 1, 1999. <https://doi.org/10.20396/resgate.v8i9.8645557>.
- WALLACE, Alfred Russel. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro, with an account of the native tribes, and observations on the climate, geology, and natural history of the Amazon valley*. Londres: Reeve and Co., 1853.

Manuel Correia de Andrade: a mata, o agreste e o sertão

[*Manuel Correia de Andrade: the forest, the wild and the hinterland*]

André Heráclio do Rêgo¹

O presente artigo constitui a etapa inicial de uma pesquisa mais abrangente, que pretende utilizar o rico acervo de Manuel Correia de Oliveira Andrade abrigado no IEB/USP, sobretudo os artigos em periódicos e os manuscritos.

RESUMO • O objetivo deste artigo é descrever o processo de elaboração de conceitos pelo geógrafo Manuel Correia de Andrade. Ao tratar da concepção de Nordeste, foi apresentando a divisão em três regiões: a zona da mata quente e úmida, o sertão quente e seco, sujeito a secas periódicas, e uma zona de transição, o agreste. Este é o fundamento da dualidade tradicional, antagônica mas complementar: o Nordeste da cana-de-açúcar e o do gado, divididos pelo Nordeste da pequena propriedade e da policultura. Tais são as três regiões cujo nome foi consagrado pela tradição e reiterado pela ciência: o “extremo Nordeste” de Gilberto Freyre e o “reino sagrado” de Ariano Suassuna. • **PALAVRAS-CHAVE** • Geografia; Manuel Correia; sertão. • **ABSTRACT** • The objective

of this article is to describe the process of developing concepts by geographer Manuel Correia de Andrade. When dealing with the conception of the Northeast, he presented the division into three regions: the hot and humid forest zone, the hot and dry hinterland, subject to periodic droughts, and a transition zone, the wilderness. This is the foundation of the traditional duality, antagonistic but complementary: the Northeast of sugar cane and cattle, divided by the Northeast of small property and polyculture. These are the three regions whose name was consecrated by tradition and reiterated by science: the “extreme Northeast” of Gilberto Freyre and the “sacred kingdom” of Ariano Suassuna. • **KEYWORDS** • Geography; Manuel Correia; backcountry.

Recebido em 6 de outubro de 2023

Aprovado em 9 de novembro de 2023

RÊGO, André Heráclio do. Manuel Correia de Andrade: a mata, o agreste e o sertão. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 126-141, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p126-141>

1 Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB, Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

Manuel Correia de Oliveira Andrade procedia de família distinta da zona da mata norte de Pernambuco. Era parente do notável conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, chefe do gabinete conservador que foi o responsável pela assinatura e promulgação da Lei Áurea, em 1888, e de vários outros políticos pernambucanos do século XX.

Seu pai, Joaquim, era proprietário de engenho no vale do Siriji, quase na fronteira com o agreste setentrional, no qual produzia e vendia açúcar e aguardente aos tropeiros, aos *matutos* que vinham do agreste e do sertão. Como o revela o próprio Manuel Correia (ANDRADE, 2006, p. 10).

Sobre esse vale ele fez sua tese de concurso para lecionar no Ginásio Pernambucano, intitulada *O vale do Siriji: um estudo de geografia regional*. Para tanto, utilizando-se dos seus contatos familiares, percorreu de jipe todo o vale, tendo como base o engenho de seu pai, conforme depoimento dado a Araújo (2002, p. 107).

Seu conhecimento do sertão seria como o que aquele outro menino da zona da mata norte, de região inclusive vizinha à sua, Carpina, atribuía ao rio Capibaribe:

Por trás do que lembro,
ouvi de uma terra desertada,
vaziada, não vazia,
mais que seca, calcinada.
De onde tudo fugia,
onde só pedra é que ficava,
pedras e poucos homens
com raízes de pedra, ou de cabra.
Lá o céu perdia as nuvens,
derradeiras de suas aves;
as árvores, a sombra,
que nelas já não pousava.
Tudo o que não fugia,
gaviões, urubus, plantas bravas,
a terra devastada
ainda mais fundo devastava
(MELO NETO, 1994, p. 120).

No entanto, Manuel Correia, homem da zona da mata, preocupava-se com o Nordeste e com o Brasil como um todo. Trabalhava com o conceito de mosaico regional, evidenciando as inúmeras diferenciações internas tanto da zona da mata quanto do agreste e do sertão (IUMATTI, 2008, p. 134).

Com efeito, para ele, a origem das paisagens geográficas era muito complexa, e ninguém podia admitir a exclusividade de um elemento na elaboração dos quadros paisagísticos. Mas em cada região se notava um elemento a sobressair, que servia como identificação regional para o homem prático. Foi nesse sentido que Manuel Correia valorizou os saberes vindos da prática, do cotidiano e do modo de vida da população trabalhadora, que estão no cerne da sua pesquisa e interpretação. A ponto de, conforme revelação sua em outra entrevista, um vaqueiro de uma fazenda de São Bento do Una ter exercido tanta influência na sua formação quanto Caio Prado Júnior (IUMATTI, 2008, p. 134-135).

Diz o próprio Manuel Correia:

Sendo muito complexa a origem das paisagens geográficas, ninguém ousaria admitir exclusividade da ação de um elemento na elaboração dos quadros paisagísticos, até mesmo a dominância dificilmente poderia ser comprovada de forma científica. Entretanto, em cada região se nota que um elemento se sobressai, levando o homem prático que moureja a terra a citá-lo, sempre que quer distinguir as várias áreas que compõem o mosaico regional. Assim, na Amazônia, há uma referência constante ao rio e ao seu regime. Na realidade, é “o rio que comanda a vida”, como já salientou em feliz expressão Leandro Tocantins, o homem está sempre a distinguir as várzeas, anualmente inundadas, da “terra firme” que fica a salvo das inundações, mesmo quando o Amazonas transborda em suas grandes cheias. Em São Paulo, onde a cultura cafeeira era a principal riqueza agrícola, o homem do campo, o técnico e até mesmo o cientista estão sempre preocupados com o tipo de solo e em suas explanações distinguem logo as áreas onde dominam as terras roxas daquelas onde predominam os solos derivados de arenito ou das rochas cristalinas. Há, desse modo, constante preocupação do homem em distinguir as áreas capazes de produzir bem o café daquelas que se destinarão às outras atividades agrícolas que, dentro de nossa organização econômico-social, tornam-se mais rendosas. (ANDRADE, 1998, p. 24-25).

O importante a frisar aqui é que, para Manuel Correia, “o homem está sempre presente, transformando a paisagem”; desafiando as condições naturais e também degradando a natureza, ao tentar capacitá-la para atender às suas necessidades (ANDRADE, 1970, p. 106).

Nesse contexto, se o Brasil nunca possuiu áreas anecumênicas que não pudessem ser aproveitadas, sempre teve que enfrentar outros problemas, como os das imensas áreas de solos pobres cobertos pela floresta equatorial, as enormes áreas de solos silicosos cobertos pelo cerrado e a imensa região semiárida do Nordeste, coberta pela caatinga. Para cada região fazia-se necessária uma metodologia própria de ação, e a adoção de soluções criadas especificamente para o terreno, e não importadas acriticamente da Europa e dos Estados Unidos (ANDRADE, 1970, p. 106). É aqui que entra a valorização do conhecimento prático da população acostumada àquele clima e àquela vegetação.

A extensão e variação de paisagens acarretando diversificação de problemas e de níveis de desenvolvimento faz com que o país esteja a necessitar de soluções flexíveis, que tomem características regionais e atendam aos problemas regionais, desde que essas soluções regionais não venham quebrar a harmonia do todo que é, a um só tempo, uno e heterogêneo (ANDRADE, 1970, p. 4).

O NORDESTE E SEUS QUADROS NATURAIS

Manuel Correia de Andrade questionou o próprio conceito de Nordeste, pouco estudado e pouco pesquisado por especialistas em ciências naturais e sociais que o tivessem realmente perlustado. Com efeito, ele considerava o Nordeste uma das regiões geográficas mais discutidas e menos conhecidas do Brasil, a ponto de nem os seus limites naturais e nem a sua extensão serem razoavelmente estabelecidos, e isso porque os seus estudiosos não faziam o trabalho de campo, não trocavam ideias com os seus habitantes, não aplicavam inquéritos, não procuravam analisar e conhecer as características e os problemas regionais (ANDRADE, 1998, p. 23).

Na realidade, conforme o aspecto abordado e o ponto de vista em que se coloca o autor, o Nordeste é apontado ora como a área das secas, que desde a época colonial faz convergir para a região, no momento da crise, as atenções e as verbas dos governos; ora como área dos grandes canaviais que enriquecem meia dúzia em detrimento da maioria da população; ora como área essencialmente subdesenvolvida devido à baixa renda *per capita* dos seus habitantes ou, então, como a região das revoluções libertárias de que fala o poeta Manuel Bandeira em seu poema *Evocação do Recife* (ANDRADE, 1998, p. 23).

Para o geógrafo pernambucano, é fundamental caracterizar o Nordeste pelos seus contrastes: o de possuir a leste uma estreita faixa úmida, e a oeste uma grande área de clima semiárido e, entre as duas, uma faixa de transição (ANDRADE, 1970, p. 26).

Nessa região, o elemento que deixou historicamente marcas indelévels na paisagem e que mais preocupa o homem é o clima, distinguindo-se a zona da mata com o seu clima quente e úmido e duas estações bem definidas, uma chuvosa e outra seca, do sertão, também quente, mas seco e sujeito a secas periódicas, com uma zona de transição no meio, com trechos quase tão úmidos quanto a mata, e outros tão secos quanto o sertão, alternando-se constantemente e a pequena distância: o agreste. Esse é o fundamento da dualidade tradicional do Nordeste, antagônica mas também complementar: o Nordeste da cana-de-açúcar e o Nordeste do gado, divididos pelo Nordeste da pequena propriedade e da policultura. A oeste, um pouco destacado dos demais, vem o Meio-Norte, ainda extrativista e pecuarista. Tais são as quatro regiões, a um tempo naturais e geográficas, cujo nome foi consagrado pela tradição e reiterado pela ciência. Dedicar-nos-emos às três primeiras regiões, que formam o núcleo da nordestinidade: são as que compõem o que Gilberto Freyre (1967) denominava o “extremo Nordeste” e que Ariano Suassuna (1971) chamava de seu “reino sagrado”: a mata, o agreste e o sertão.

A MATA

A primeira dessas regiões, a mata, franja litorânea que se estende com algumas interrupções do Rio Grande do Norte até a Bahia, com uma largura quase sempre inferior a 100 quilômetros, tem esse nome por conta do clima úmido e da floresta que a cobria originalmente. É a área mais dinâmica do Nordeste, na qual se situa a maior parte da sua população. Ela é menor no Rio Grande do Norte e na Paraíba, quase restrita às várzeas dos rios que deságuam no Atlântico (ANDRADE, 1970, p. 105; 1998, p. 26).

Imitando a natureza e seguindo as imposições das suas forças, o homem, ao colonizar a região, derrubou a mata, drenou as várzeas encharcadas e construiu casas, engenhos e canaviais. As cidades surgiram nas encostas, pois o colonizador, se procurava a proximidade dos rios, temia também a invasão das águas durante as enchentes; enchentes sempre violentas pela rapidez com que se apresentavam e pela excessiva oscilação do débito dos rios, de vez que estes, tendo a maior extensão dos seus cursos nas áreas semiáridas do agreste e do sertão, possuem a irregularidade típica dos rios de caatinga. Irregularidade expressa pela ausência d'água no leito durante o estio e pelo transbordamento para a várzea, alagando e encharcando os canaviais, na estação das chuvas (ANDRADE, 1998, p. 26).

O AGRESTE

Manuel Correia era originário da zona da mata, mas foi ao agreste que dedicou uma obra exclusiva. Trata-se de *A pecuária no Agreste pernambucano*, tese com a qual participou do concurso para provimento da cátedra de Geografia Econômica da Faculdade de Ciências Econômicas de Pernambuco da Universidade do Recife, publicada em 1961. Na introdução, ele explica que havia escolhido o agreste e a sua pecuária por conta da necessidade de que as paisagens do Nordeste, subdesenvolvidas e pouco estudadas, fossem analisadas a fim de que os economistas e administradores dispusessem do conhecimento básico da região, “necessário à elaboração e aplicação de planos de desenvolvimento” (ANDRADE, 1961, p. 7). E justificava: “isto porque não adianta a esquematização de programas econômicos e de organização administrativa se por acaso se desconhece a realidade a que se aplicarão uns e outros” (ANDRADE, 1961, p. 7).

E o agreste era à época a área do território pernambucano que mais contribuía para o abastecimento do Estado, graças à sua agricultura, mais diversificada que a da mata, e à sua pecuária, mais desenvolvida que a do sertão.

E pôs-se em campo, na companhia de colegas e alunos, fazendo diversas excursões, observando a paisagem, colhendo fotografias, aplicando inquéritos e entrevistando pessoas dos mais diversos níveis econômicos e culturais (ANDRADE, 1961, p. 8). Entre eles, aquele vaqueiro de São Bento do Una cuja influência seria tão importante quanto a de Caio Prado Júnior na sua formação.

Manuel Correia revelaria anos depois:

Agora, a escolha de *A pecuária no agreste de Pernambuco* foi porque eu sempre gostei muito de boi, de vaca. Meu pai era criador de gado, um introdutor do gado zebu em Pernambuco, e achava a pecuária uma coisa interessante. Então, tinha duas opções: um estudo sobre o Cariri, no Ceará, ou a pecuária no agreste de Pernambuco. Raciocinei: a pecuária vai ser mais fácil, porque me instalo em Caruaru. Era mais fácil, naquela época, em 1960, com a dificuldade transporte, ir para Caruaru que ir para o Crato. O Crato era muito longe. Hoje, já não é tanto. Então, fui para Caruaru. E mesmo os meus alunos podiam sair comigo nos fins de semana, sem problemas com o trabalho. No Crato, seria mais difícil. Não me arrependo inclusive porque essa tese contribuiu muito para o convite do Caio Prado, para eu escrever *A terra e o homem no Nordeste*. (apud ARAÚJO, 2002, p. 108).

Já nessa tese Manuel Correia demonstrou uma das preocupações que o conduziram durante sua vida intelectual: a de analisar o quadro natural e sobretudo as modificações nele feitas pelo homem (ANDRADE, 1961, p. 10). Começou ele assim por distinguir no quadro natural do agreste três vales fluviais paralelos, o do Capibaribe, o do Ipojuca e o do Una (ANDRADE, 1961, p. 10). Nesse sentido,

[...] região de transição entre a mata e o sertão, possuidor de um relevo bastante movimentado, possui o agreste as paisagens mais diversas: umas tão úmidas quanto a mata, pois possuem água durante todo o ano, ora são ilhadas, ora são verdadeiros prolongamentos desta; outras tão secas quanto o sertão – a caatinga; e outras ainda tipicamente de transição – o agreste propriamente dito ou “encosto de brejo”. (ANDRADE, 1961, p. 35).

As maiores extensões do agreste estavam assim recobertas por caatingas e padeciam de falta de água, mas existiam também os brejos, áreas mais úmidas situadas em maiores altitudes e nos vales dos pequenos rios (ANDRADE, 1961, p. 40 e 42).

Sua conquista e ocupação foi concomitante e posterior às guerras holandesas, já que, antes disso, se havia tentado penetrar o interior pernambucano apenas acompanhando o rio São Francisco, ou seja, arrodando de certa maneira o que seria o agreste. Tal se devia ao obstáculo natural representado pela escarpa da Borborema, que separa da zona da mata as áreas de caatinga do planalto. Esse isolamento começou a ser rompido por conta da crescente internação dos luso-brasileiros durante o período holandês, ou para escapar aos confiscos batavos, ou no caso das tropas encarregadas de emboscadas que vinham da Bahia para destruir os engenhos e que deviam procurar na volta os caminhos mais difíceis, mais inacessíveis ao inimigo, que se situavam justamente no que seria o agreste (ANDRADE, 1961, p. 52). O devassamento continuou por conta das guerras contra o Quilombo dos Palmares, cujas fronteiras a oeste se estendiam também pelo agreste, e que foram palco das refregas entre os quilombolas, os bandeirantes paulistas e os soldados pernambucanos (ANDRADE, 1961, p. 52-53).

Já o futuro agreste setentrional foi percorrido, ainda no século XVII, pelos combatentes pernambucanos na Guerra dos Bárbaros, travada entre criadores de gado e indígenas dos vales do Açu, Apodi e Jaguaribe, os quais subiram o vale

do Capibaribe ou do Ipojuca a fim de atingir o alto curso dos afluentes do São Francisco, Moxotó e Pajeú, ou do Paraíba do Norte, até atingir o Piranhas e o rio Açu (ANDRADE, 1961, p. 53).

A exploração do agreste e o quase desaparecimento do elemento indígena que, pacificado, foi reduzido em algumas aldeias, como aconteceu aos xucurus de Ororobá, permitiram que essa área passasse a ser dividida em sesmarias e distribuída a “pessoas de posses” que as requeressem (ANDRADE, 1961, p. 53).

O regime da grande propriedade deu margem à exploração da pecuária extensiva produtora de carne, de couro e animais de tração. Aqui, e a exemplo de Capistrano de Abreu, Manuel Correia dá a sua descrição da vida do vaqueiro e da civilização do couro:

Os vaqueiros mantinham ativa vigilância para evitar que o gado fosse atacado por animais selvagens, bem como para curar as *bicheiras*. Em certas épocas do ano, vaqueiros de várias fazendas se reuniam para fazer a *vaquejada*, reunindo o gado nos currais para a ferra e a separação dos que deviam ir para o litoral, a fim de serem abatidos, ou para os engenhos a fim de serem amansados para o carro. Não havia preocupação de melhor alimentação para o gado, nem de seleção de animais com o objetivo de aumentar seu valor econômico. (ANDRADE, 1961, p. 55).

E mais adiante:

Nos pedidos de doação de terras preocupavam-se os futuros sesmeiros com que suas sesmarias se estendessem até às serras, nos brejos, pois as pessoas que ficassem a tratar do gado necessitavam de gêneros alimentícios para o próprio abastecimento. As serras teriam as suas matas em parte destruídas para que pudessem ser cultivados o milho, o feijão, a fava, a mandioca, a macaxeira e até a cana de açúcar. Garantiam nos interflúvios, distantes dos leitos dos grandes rios, a água na estação seca e algumas delas, as mais setentrionais e menos úmidas, seriam usadas para refrigério do gado durante o verão, quando as colheitas já estivessem concluídas e o pasto e a água estivessem desaparecidos da caatinga. (ANDRADE, 1961, p. 55).

Os vaqueiros, os tratadores do gado, os moradores e os tangerinos cuidavam do próprio abastecimento, pois a distância das áreas predominantemente agrícolas era grande, não permitindo o transporte de gêneros. Só os animais, mercadorias que se autotransportavam, eram facilmente levados do agreste para a mata, ou da mata para o agreste (ANDRADE, 1961, p. 58).

Subsidiariamente havia aqueles que se dedicavam ao beneficiamento dos produtos da pecuária, curtindo couros e solas e tangendo gado para as capitais de Pernambuco e da Bahia. Além desses, os que se dedicavam a pequenas lavouras nos brejos (ANDRADE, 1961, p. 59). A população acabaria por se concentrar aí, deixando a caatinga para a pecuária extensiva (ANDRADE, 1961, p. 62), movimento que de certa forma foi reforçado na segunda metade do século XIX com a cultura do café nas encostas das serras, o grande responsável pelo quase desaparecimento do que ele denominava “mata serrana” (ANDRADE, 1961, p. 39).

Manuel Correia também tratou do agreste em sua obra maior, *A terra e o homem*

no Nordeste. Nela ele aprofundou algumas das questões tratadas na tese sobre a pecuária no agreste, e acrescentou alguns comentários novos, feitos talvez a partir de uma maior reflexão sobre o tema, como aquele relativo à instabilidade do equilíbrio que mantém a faixa de separação entre a mata e o agreste, que recuava sobretudo em direção a este último em função do desmatamento das florestas existentes (ANDRADE, 1998, p. 32).

Deu uma ênfase maior também ao desenvolvimento da cultura do algodoeiro a partir do início do século XIX, quando, graças aos estudos de Arruda Câmara, foi possível retirar óleo da semente do algodão, e de 1841 a 1850, quando foram introduzidas as primeiras mudas de algodão herbáceo. O algodoeiro invadiu a partir daí não somente as terras da caatinga, mas até mesmo as da cana-de-açúcar (ANDRADE, 1998, p. 145).

Desse modo, o agreste essencialmente pecuário do século XVIII tornou-se predominantemente agrícola nos séculos XIX e XX; a agricultura, com a melhoria das condições básicas, o aumento da densidade demográfica e a construção de boas estradas que ligam a região às capitais de estado, assim como a maior divisão de propriedade, vai cada vez se diversificando, tornando a região policultora e contribuindo, de forma superior à mata e ao sertão, para o abastecimento das grandes cidades nordestinas. A pecuária vai perdendo cada vez mais maiores áreas, entretanto, vai-se tornando uma atividade econômica altamente compensadora, pois vai passando dos padrões culturais mais extensivos para os intensivos, vai-se especializando na produção de leite e de carne, intensificando a engorda dos animais (ANDRADE, 1998, p. 151).

Tratou também com maior destaque da questão da luta contra os indígenas, responsável em boa medida pelo desbravamento do agreste pela aniquilação do poderio dos povos indígenas, cujos remanescentes foram obrigados a se recolher às serras, aos brejos altos menos acessíveis e menos cobiçados (ANDRADE, 1998, p. 139). Após o fim das guerras contra os quilombolas e contra os indígenas, começaram a se constituir grandes fazendas, uma vez que as sesmarias atingiam às vezes extensão superior a 10 mil hectares. Nessas propriedades, nas extensões aplainadas, predominava a criação extensiva, o gado alimentando-se da milhã, do capim-de-cheiro e do mimoso; já nas áreas úmidas de brejo havia as culturas de subsistência; e a água provinha do leito dos rios durante a estação chuvosa, e de cacimbas escavadas durante a estação seca. “Formavam, assim, estabelecimentos com economia própria que se autoabasteciam, pois era uma área onde, devido à movimentação do relevo, se tornava difícil abastecer-se com produtos de outra região”. Só o gado se autotransportava (ANDRADE, 1998, p. 139).

A pecuária, desse modo, foi a responsável pela conquista da maior porção do território do que seria o Nordeste, complementando a área úmida agrícola com uma atividade econômica indispensável ao desenvolvimento da zona açucareira e ao abastecimento das cidades (ANDRADE, 1998, p. 173).

Carreou para o sertão os excedentes de população nos períodos de estagnação da indústria açucareira e aproveitou a energia e a capacidade de trabalho daqueles que, por suas condições econômicas e psicológicas, não puderam integrar-se na famosa civilização da *casa grande* e da *senzala*. Permitiu assim a formação daquilo que Djacir

Meneses chamou de *O Outro Nordeste*, do Nordeste das caatingas e do gado que, a um só tempo, se opõe e complementa o Nordeste do massapê e da cana-de-açúcar (ANDRADE, 1998, p. 174).

O SERTÃO

No que se refere ao sertão propriamente dito, Manuel Correia (1984) dele tratou em monografia temática e especializada, preparada para a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), relativa ao Sertão Sul. Nessa obra, antes de passar para a parte técnica propriamente dita, o geógrafo pernambucano comentou que a impressão generalizada, mesmo entre as elites culturais, era a de que o sertão era uma grande área relativamente hostil à presença do homem, onde dominava um clima seco e uma vegetação de caatinga. Trata-se, porém, de uma ideia inteiramente falsa, e o grande escritor Euclides da Cunha tinha sido muito feliz ao intitular o seu livro *Os sertões*. Isso porque não existe identidade entre a palavra sertão e o clima semiárido. Uma vez que essa palavra foi usada, no início do período colonial, para designar áreas despovoadas, ainda não ocupadas pelo colonizador, o termo sertão era uma corruptela da palavra deserto, desertão, não no sentido climático, mas no sentido demográfico, e tanto eram consideradas como sertanejas as áreas secas como as úmidas, distantes do litoral (ANDRADE, 1984, p. 39).

Manuel Correia tratou do sertão também na sua obra máxima, *A terra e o homem no Nordeste* (1998). Primeiro, sob o ponto de vista geográfico e climatológico, considerando que o sertão era a área mais extensa do Nordeste, indo, na costa norte, quase até a praia, encontrando-se em algumas áreas o facheiro, cactácea típica do sertão, a apenas 50 metros de distância do mar (ANDRADE, 1998, p. 38).

Outro fator geográfico distintivo dos sertões eram as regiões serranas, que formavam blocos esparsos dentro do conjunto sertanejo e que, se ocupavam parcela modesta da extensão regional, tinham importância grande por funcionarem como concentradoras de população e como centros de produção agrícola (ANDRADE, 1998, p. 42).

Também era bem característica a ribeira do São Francisco. Na sua margem direita estava o Raso da Catarina, uma das áreas mais secas e despovoadas dos sertões. O rio tinha um regime muito irregular, porquanto fosse o único permanente na área por ele atravessada, já que seu volume de água oscilava consideravelmente entre o inverno – ali a estação seca, no seu médio e alto curso, e o verão, estação das chuvas, quando a cheia inundava as áreas ribeirinhas, alargando consideravelmente o seu leito e ocupando antigos roçados, fazendas e até ruas e praças das cidades marginais (ANDRADE, 1998, p. 44).

Manuel Correia contemplou nessa obra também o sertão nos seus aspectos histórico e sociológico. Assim, observou que o sertão nordestino foi integrado à colonização portuguesa graças a movimentos populacionais oriundos de dois focos, Salvador e Olinda, que “comandaram a arremetida para os sertões à cata de terra onde se fizesse a criação de gado, indispensável ao fornecimento de animais de trabalho – bois e cavalos – aos engenhos e ao abastecimento dos centros urbanos em desenvolvimento” (ANDRADE, 1998, p. 44).

A ocupação do sertão foi feita portanto a partir das regiões açucareiras pernambucana e baiana, “mas não se limitou a atender às necessidades dessas regiões, mas também ao mercado externo, com a exportação de couros e, em seguida, de algodão” (ANDRADE, 1997, p. 89).

Desses dois centros se originaram a conquista e a ocupação dos sertões, a corrente pernambucana e a corrente baiana se encontrando em diversas frentes, e enfrentando em diversos momentos a reação de grupos indígenas.

Observe-se que esses grupos indígenas habitavam o sertão desde antes do Descobrimento, expulsos que haviam sido do litoral pelos tupis. Eram os tapuias, os de “língua travada”, diferente da língua geral da costa (ANDRADE, 1997, p. 76). Nesse sentido,

Os vários grupos indígenas que dominavam as caatingas sertanejas não podiam ver com bons olhos a penetração do homem branco que chegava com gado, escravos e agregados e se instalava nas ribeiras mais férteis. Construía casas, levantava currais de pau a pique e soltava o gado no pasto, afugentando os índios para as serras ou para as caatingas dos interflúvios, onde havia falta d’água durante quase todo o ano. (ANDRADE, 1997, p. 169).

E Manuel Correia não deixava de lado o aspecto sociológico:

Nesses sertões desenvolveu-se uma civilização *sui generis*. Aí os grandes sesmeiros mantinham alguns currais nos melhores pontos de suas propriedades, dirigidos quase sempre por um vaqueiro que, ou era escravo de confiança, ou um agregado que tinha como remuneração a *quarta* dos bezerros e potros que nasciam. Outras áreas eram dadas em enfiteuse, os *sítios*, que correspondiam a uma légua em quadro e eram arrendados a dez mil-réis por ano aos posseiros. As grandes distâncias e as dificuldades de comunicação fizeram com que aí se desenvolvesse uma civilização que procurava retirar do próprio meio o máximo, a fim de atender às suas necessidades. Assim, na alimentação usava-se principalmente a carne e o leite [...] frutos silvestres e alguns produtos de uma incipiente lavoura de subsistência [...]. Os mais variados utensílios domésticos e móveis eram feitos de couro. [...] Este sistema dominou por séculos o sertão e, quando Spix e Martius percorreram o Nordeste, ao chegarem ao Piauí ainda encontraram, até nas fazendas de propriedade do governo imperial, o sistema de criação extensivo enunciado por Antonil. [...] Sistema idêntico, apenas sem a existência de escravos, encontramos em 1960 na chapada do Apodi, no Rio Grande do Norte, e ainda é dominante nos altos sertões de Pernambuco, Piauí e Bahia. (ANDRADE, 1997, p. 170 e 171).

Ao analisar a evolução econômica do sertão, Manuel Correia observa certa semelhança com a do agreste. Mas adverte: “dizemos semelhança e não identidade porque as dificuldades de comunicação do sertão com a região da mata eram bem maiores que as do agreste”. O sertão era mais “ilhado”, mais afastado dos progressos que se faziam na região mais desenvolvida (ANDRADE, 1998, p. 180).

Manuel Correia tratou também do sertão no seu livro *Paisagens e problemas do Brasil*, livro que teve sete edições e que ele queria ter refeito, mas não conseguiu (ANDRADE, 2006, p. 19). Começou por uma afirmação bombástica:

O sertão é a mais famosa região do Nordeste pela sua originalidade e pela propagação de notícias sensacionalistas de suas secas periódicas nos jornais brasileiros e estrangeiros. O sertão e as secas têm sido objeto de uma vasta literatura compreendendo reportagens, artigos de jornal, ensaios científicos e romances [...]. A literatura oral e de cordel tem tomado seus aspectos e os seus problemas com preferência. Estendendo-se desde o litoral norte até a porção setentrional de Minas Gerais, o sertão [...] se apresenta em sua maior extensão como uma superfície aplainada, ora em função do nível do mar [...] ora em função de níveis de base regionais como o trecho drenado pelo rio São Francisco. (ANDRADE, 1970, p. 112-113).

Tratando das caatingas, comenta que elas cobriam extensas porções do território nordestino, no chamado sertão. Tratava-se de uma associação vegetal típica do clima semiárido, “adaptada às suas difíceis condições naturais” e compreendendo árvores como o juazeiro e o umbuzeiro, acumuladoras de água na estação chuvosa para consumo no estio, bem como árvores e arbustos que perdiam as folhas na estação seca a fim de evitar a evaporação, cactáceas como o mandacaru, o facheiro, a coroa de frade e o quipá e bromeliáceas como a macambira e o caroá (ANDRADE, 1970, p. 15).

Na estação das chuvas, como um milagre, tudo reverdece e o capim brota rapidamente do solo, modificando-se completamente a paisagem. Mas quando o estio se prolonga e os rios e lagoas secam, a vegetação perde as folhas e os animais caminham quilômetros à procura de água e de alimentos, a caatinga torna-se uma paisagem verdadeiramente desoladora e repulsiva ao homem. (ANDRADE, 1970, p. 15).

Afirma ainda que a perda das folhas é uma adaptação das plantas às condições climáticas. “Mal começa a estação chuvosa toda a vegetação seca se recobre de folhas em poucos dias” e a “caatinga fica um oceano de verdura”. Passado o inverno, as árvores e os arbustos perdem as folhas, para armazenar água, e verdes ficam apenas os cactos e certas árvores como o juazeiro, o umbuzeiro e a quixabeira (ANDRADE, 1970, p. 113).

Os primeiros povoadores do sertão, pouco numerosos e preocupados com a pecuária, só procuravam as serras nas épocas de seca ou para fazer pequenos roçados de lavoura de subsistência. Também nelas se refugiavam, em princípio, os indígenas. Mas as serras foram ocupadas com o adensamento da população, sobretudo com o advento da lavoura de café, tornando-se os pontos de maior concentração da população sertaneja (ANDRADE, 1970, p. 115).

O grande problema que aflige o sertanejo e que celebrizou o sertão, porém, é constituído [...] pelas secas, que desde a época colonial flagelam periodicamente a região. Nos primeiros tempos, sendo diminuta a população e pequeno o rebanho, ela não constituía a calamidade que a caracteriza em nossos dias. Esta população migrava com os animais e os pertences para as serras ou as margens do rio São Francisco e esperava estoica por um ano chuvoso. Os recursos eram suficientes para mantê-la, as notícias se propagavam vagarosamente, e não havia uma opinião pública capaz de sensibilizar-se pelo acontecido. (ANDRADE, 1970, p. 116).

UM OUTRO SERTÃO

Manuel Correia nessa obra dedica sua atenção também a um outro sertão, que não o nordestino, aquele coberto pelos cerrados, “típicos dos climas subúmidos e dos solos silicosos”, que ocupavam enormes extensões, expandindo-se pelo Brasil central e por áreas do Meio-Norte, do Nordeste e do Sudeste (ANDRADE, 1970, p. 7). Trata-se do sertão central brasileiro, palco da *marcha para o oeste*. Esse sertão foi conquistado por Portugal e integrado ao Brasil somente no século XVIII, por conta das incursões dos sertanistas para prear índios e procurar ouro. A preação de índios contribuiu em princípio para o despovoamento da região, cuja população indígena foi logo a seguir substituída pelos arrivistas que vinham se dedicar à exploração de ouro e de outros metais e pedras preciosas. Após a crise nessa exploração, a pecuária, o extrativismo vegetal, a pesca e a agricultura de subsistência funcionaram como retentores da população cabocla e de origem lusitana, mas não em nível suficiente para garantir a defesa do território contra invasões estrangeiras, o que foi constatado, da forma mais cruel, durante a Guerra do Paraguai. A essa escassez populacional se somava a dificuldade de comunicação com o centro do poder, feita sobretudo pelos rios Paraguai e Paraná e pelo oceano, passando por terras estrangeiras (ANDRADE, 1970, p. 176).

Durante os primeiros 40 anos do século XX, entretanto, houve um grande crescimento da população do sertão central, começando-se a se falar insistentemente de uma *marcha para o oeste*, objeto da preocupação da intelectualidade brasileira e de diretrizes governamentais de Getúlio Vargas, com o objetivo de disciplinar e incentivar o povoamento do oeste, conquistando verdadeiramente áreas que já se achavam politicamente integradas ao país, embora não participassem satisfatoriamente da economia nacional. (ANDRADE, 1970, p. 177).

Paralelamente ocorreu a intensificação dos trabalhos do Serviço de Proteção aos Índios, iniciados pelo marechal Rondon, que propiciava contatos com tribos que viviam completamente afastadas da civilização e também contribuía para o desenvolvimento regional, buscando evitar lutas entre eles e os migrantes que avançavam rumo a oeste (ANDRADE, 1970, p. 177).

A importância crescente da região centro-oeste e o interesse despertado fizeram com que renascesse revigorada a velha ideia de se transferir do Rio de Janeiro para o centro do país a capital do Brasil. De fato, esta ideia de uma capital central procurando integrar na civilização litorânea as regiões pouco desbravadas do sertão era bastante antiga e havia sido defendida pelos Inconfidentes Mineiros [...] por Hipólito da Costa no seu *Correio Brasiliense* [...] pelo chanceler Veloso da Silveira em memorial ao príncipe regente dom João em 1810; pelas instruções do governo aos deputados brasileiros às Cortes de Lisboa e, após a Independência, em 1823, pelo próprio José Bonifácio de Andrada e Silva [...] Durante o Império a ideia foi defendida, entre outros, pelo visconde de Porto Seguro – o grande historiador Francisco Adolfo Varnhagen –, pelo conselheiro Tomás Coelho, quando ministro da Agricultura, e pelo senador pernambucano Holanda Cavalcanti. (ANDRADE, 1970, p. 178).

O assunto foi objeto de artigo específico na Constituição republicana de 1891, o 3º, que estipulou a demarcação de uma área no Planalto Central para a construção da futura capital, o que foi cumprido já no ano seguinte, pela famosa comissão Cruls². A Constituição de 1934 determinava a realização dos estudos necessários para a mudança, mas a de 1937 não falava diretamente na transferência. Já a Constituição de 1946 foi explícita ao determinar a realização de trabalhos preliminares para a mudança, no seu artigo, 4º, dando inclusive prazo para o presidente da República designar as comissões respectivas (ANDRADE, 1970, p. 178-179).

Cedido o território à Federação pelo estado de Goiás, coube ao presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira

[...] determinar a organização da companhia que construiria a nova capital [...] e pôr a obra em execução. [...] E o brasileiro que já se acostumara a construir capitais artificiais – Teresina, Aracaju e Belo Horizonte no século XIX e Goiânia no século XX – passou a construir em ritmo acelerado a capital do país que recebeu o nome sugerido pelo próprio patriarca da Independência – Brasília. Em quatro anos a cidade foi construída. (ANDRADE, 1970, p. 179).

Brasília provocou uma série de impactos positivos e negativos sobre a vida do país. Entre os aspectos positivos, permitiu uma mais efetiva expansão para o oeste abrindo à vida econômica grandes áreas então pouco conhecidas e possibilitou a abertura de estradas que integraram o país. O Centro-Oeste – Goiás em particular – foi revitalizado. Entre os aspectos negativos, Manuel Correia menciona dois, datados: o fato de a capital não haver ainda sido inteiramente transferida, havendo grande número de repartições federais no Rio de Janeiro, e o fato de sua localização, distante das regiões mais povoadas e mais desenvolvidas, isolar o governo federal do Brasil econômico (ANDRADE, 1970, p. 180). Mas fez uma profecia que vem se revelando cada vez mais correta: com o tempo Brasília foi chamando a si as funções governamentais que ainda permaneciam no Rio de Janeiro, com algumas exceções, e foi ampliando a sua área de influência. “Sua grande missão será contribuir para que o Brasil se integre em si mesmo, para que o Brasil econômico se expanda pelo território que forma o Brasil político”, concluiu ele (ANDRADE, 1970, p. 181).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da empatia com os habitantes do local pesquisado, que falta em muitos cientistas, Manuel Correia chegou às suas conclusões: primeiro, que o homem está sempre presente, modificando a paisagem. E está presente de forma diferenciada

2 Instituída em 1892 pelo presidente Floriano Peixoto com o nome de Comissão Exploradora do Planalto Central para demarcar o local onde seria instituída a capital do país, passou a ser conhecida como Comissão Cruls por ter sido chefiada pelo astrônomo e geógrafo belga Luiz Cruls, diretor do Observatório Nacional (CRULS, [1893] 2012).

segundo o lugar, tanto que se faz necessária, para cada região, uma metodologia própria de ação e soluções específicas e flexíveis.

Para ele, o Nordeste era pouco estudado e pesquisado por quem o tivesse efetivamente “perlustrado”. Os estudiosos não faziam pesquisa de campo, não trocavam ideias com seus habitantes, não procuravam analisar e conhecer as características e os problemas regionais.

Não faziam o que ele sempre fez questão de fazer, buscando caracterizar o Nordeste por seus contrastes, pela dualidade tradicional, antagonica mas complementar, que se expressava nos conceitos criados pela tradição mas adotados pela ciência, de duas zonas extremas, a mata e o sertão, intermediadas por uma de transição, o agreste, como regiões geográficas e quadros naturais, que constituíam o núcleo da nordestinidade, se podemos usar essa expressão, que eram características do que Gilberto Freyre (1967) denominava o “extremo Nordeste” e do que Ariano Suassuna (1971) chamava seu “reino sagrado”.

A zona da mata, primitivamente coberta pela floresta – donde o nome –, área historicamente mais desenvolvida, abrigava a maior parte da população.

O agreste, a que ele dedicou um de seus primeiros grandes livros – que merece uma nova edição com urgência –, zona de transição, tinha agricultura mais diversificada que a da mata e a pecuária mais desenvolvida que a do sertão.

Essa obra, *A pecuária no agreste pernambucano* (1961), é tão importante que, segundo o próprio Manuel Correia, foi o que motivou Caio Prado Júnior a lhe fazer o convite para escrever sua obra mais conhecida, *A terra e o homem no Nordeste* (1998). Nela, o autor já demonstrava uma preocupação que acompanharia toda a sua vida intelectual, a de analisar o quadro natural e sobretudo as modificações que o homem lhe impunha. Tratava assim de vários aspectos: das variadas paisagens do agreste, algumas tão úmidas quanto as da mata, outras tão secas quanto as do sertão, e por fim também aquelas caracteristicamente de transição.

Tratava também da sua conquista e ocupação durante as guerras holandesas, posterior portanto ao início da conquista do sertão: o agreste foi arroteado por conta do obstáculo representado pelo planalto da Borborema. Mencionava também a perseguição e a eliminação dos grupos indígenas, que haviam possibilitado a instalação da pecuária extensiva, produtora de carne, de couro e de animais de tração, e que deu origem à civilização do couro consagrada por Capistrano de Abreu. Havia também a agricultura de subsistência nos brejos, onde acabou por se concentrar a população, deixando a caatinga para a pecuária. Nesse contexto, chamava a atenção para o desmatamento, que fazia o agreste avançar sobre a zona da mata.

Manuel Correia tratou do sertão em monografia técnica especializada, feita para a Sudene e dedicada ao que denominou Sertão Sul, na qual, na introdução, comentou que não existia identidade entre a palavra sertão e o clima semiárido, repetindo a etimologia tradicional, a meu ver equivocada, que deriva sertão de deserto e desertão, mas acertou a princípio em especificar que o seu sentido era mais demográfico que climático, havendo áreas sertanejas tanto úmidas quanto secas, distantes do litoral e pouco habitadas. Digo a princípio porque os estudos mais recentes indicam que o sertão não era tão deserto quanto se imaginava, havendo ali muitos habitantes indígenas. Esse fato foi apontado pelo próprio Manuel Correia em outra passagem.

Ele também informou que, na costa norte do Nordeste, o sertão se estende até o litoral, já que não há zona da mata nem agreste no Ceará, por exemplo.

Mas o fato é que, na maior parte das ocasiões, ele trata do sertão semiárido, área mais extensa do Nordeste, cuja colonização havia sido feita a partir de Olinda e de Salvador, ou seja, a partir das regiões açucareiras pernambucana e baiana, mas que não se havia limitado a atender a essas duas áreas, tendo se dedicado também ao mercado externo, primeiro dos couros, depois do algodão.

Tratava-se de uma civilização que procurava retirar do próprio meio o máximo, autarquicamente, reduzindo-se ao mínimo a dependência externa para a sua sobrevivência, e que se prolongou até a segunda metade do século XX em algumas áreas.

Manuel Correia comentava que existe certa semelhança entre a evolução econômica do agreste e a do sertão, mas apenas uma semelhança, porque as dificuldades de comunicação eram muito maiores entre o sertão e a zona da mata do que entre esta e o agreste.

O sertão é, assim, a mais famosa região do Nordeste, pela sua originalidade e pela propagação de notícias sensacionalistas sobre as secas, fenômeno que atinge a região desde os tempos coloniais.

Mas Manuel Correia tratou também de outro sertão, o central, o dos cerrados, palco da marcha para o oeste, que se consubstanciou sobretudo no século XX, conquistando verdadeiramente áreas já politicamente integradas ao país, mas não economicamente. Símbolo maior dessa marcha foi a transferência da capital federal para o sertão central.

Esses são os sertões de Manuel Correia, tanto úmidos quanto secos, distantes e próximos ao litoral, situados no Nordeste, mas não só, e com diferenciações regionais marcantes.

SOBRE O AUTOR

ANDRÉ HERÁCLIO DO RÊGO é historiador, diplomata, sócio acadêmico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP) e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP).

andre.heracliorego@itamaraty.gov.br

<https://orcid.org/0009-0001-9941-9770>

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. *A pecuária no agreste pernambucano*. Tese apresentada para provimento da Cátedra de Geografia Econômica da Faculdade de Ciências Econômicas de Pernambuco da Universidade do Recife. Recife, 1961.
- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. *Paisagens e problemas do Brasil* (Aspectos da vida rural brasileira frente à industrialização e ao crescimento econômico). 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. Sertão Sul. Recife: Sudene. Coord. Planej. Regional. Dir. Pol. Especial, 1984.
- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. *Pernambuco imortal: evolução histórica e social de Pernambuco*. Recife: Cepe, 1997.
- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 6. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. Entrevista. *Tempo Tribúio*, v. 1, n. 1. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2006.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de (Org.) *O fio e a trama: depoimento de Manuel Correia de Andrade*. Recife: Ed. UFPE, 2002.
- CRULS, Luiz (1893). *Relatório Cruls*: (relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil) / Luiz Cruls. Ed. fac-similar. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012. (Edições do Senado Federal, v. 22). Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/574202>. Acesso em: out. 2023.
- FREYRE, Gilberto. (1967). *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- IUMATI, Paulo Teixeira. Saberes populares no Nordeste. In: CAVALCANTI, Clovis; RIBEMBOIM, Jacques; RIVAS, Leda (Org.). *Manuel Correia de Andrade: um homem chamado Nordeste*. Recife: Bagaço, 2008, p. 133-141.
- MELO NETO, João Cabral de. O rio. In: MELO NETO, João Cabral. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*. Romance armorial-popular brasileiro. Nota de Rachel de Queiroz e posfácio de Maximiano Campos. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

Lula na primeira página da *Folha*: a linguagem da vidraça trincada, a imagem do tiro no coração

[Lula on the front page of *Folha*: the language of the cracked windowpane, the image of the shot to the heart]

Ana Taís Martins¹

Rayane Lacerda²

Pesquisa de origem desenvolvida com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq (processo: 306260/2020-4) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes (código de Financiamento 01).

RESUMO • Este trabalho investiga as variações epistemológicas nas abordagens da fotografia como imagem e como linguagem. A partir do retrato de Lula destacado na capa da *Folha de S. Paulo* em 19 de janeiro de 2023, refletimos sobre as bases conceituais da fotografia jornalística e compreendemos seus apelos ao imaginário. A abordagem é de natureza filosófica, analisando as contradições entre diferentes perspectivas teóricas. Concluímos que a fotografia é uma forma de compreender o mundo, na qual ela não é tomada como sua representação e sim percebida como sua parte intrínseca. • **PALAVRAS-CHAVE** • Fotojornalismo; imaginário; linguagem. • **ABSTRACT** •

This work investigates the epistemological variations in the approaches to photography as an image and as a language. Based on Lula's portrait highlighted on the cover of *Folha de S. Paulo* on January 19, 2023, we reflect on the conceptual bases of journalistic photography and understand its appeals to the imaginary. We adopt the philosophical approach, analyzing the contradictions between different theoretical perspectives. We conclude that photography is a particular way of understanding the world, in which it is not taken as a simple representation of the world but rather perceived as its intrinsic part. • **KEYWORDS** • Photojournalism; imaginary; language.

Recebido em 26 de outubro de 2023

Aprovado em 13 de novembro de 2023

MARTINS, Ana Taís; LACERDA, Rayane. Lula na primeira página da *Folha*: a linguagem da vidraça trincada, a imagem do tiro no coração. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 142-154, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p142-154>

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS, Porto Alegre, RS, Brasil).

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS, Porto Alegre, RS, Brasil).

Em 19 de janeiro de 2023, a capa do segundo maior jornal de circulação total no Brasil³, a *Folha de S. Paulo*, trouxe uma fotografia controversa, realizada por Gabriela Biló: uma vidraça quebrada em que o centro de onde partem os estilhaços coincide com o lado esquerdo do peito do presidente Lula, que está no segundo plano da imagem com a cabeça pendida para a frente. Na legenda, a frase: “Foto feita com múltipla exposição mostra Lula ajeitando a gravata e vidro avariado em ataque” (BILÓ, 2023). De imediato, houve significativa reação emocional entre público, profissionais e estudiosos na área. Realmente, a explicação técnica não bastou para evitar a polêmica que, *grosso modo*, oscilou desde o louvor até a condenação total da imagem, indicando que a querela sobre a objetividade jornalística se mantém viva no fotojornalismo mesmo duas décadas após o digital ter instaurado na fotografia o que Gunthert (2015, p. 81) chama de “a era dos amadores”. O acontecido indica que está longe de se concretizar o vaticínio de Arlindo Machado (1998, p. 315) sobre o futuro da fotografia com a popularização das imagens digitalmente alteradas e o acesso fácil do público em geral a ferramentas de edição dessas imagens: “o mito da objetividade e da veracidade da imagem fotográfica desaparecerá da ideologia coletiva e será substituído pela ideia muito mais saudável da imagem como construção e como discurso visual”.

As reações diante da fotografia de Biló instigam-nos a refletir sobre o que, afinal, as causou. De fato, se “todas as imagens são embustes” (DEBRAY, 1993, p. 264) e se, sendo um tipo de imagem, também a fotografia é um embuste, não cabendo esperar dela mais do que isso; se, ainda, os dispositivos que permitem ao grande público a manipulação de fotografias estão hoje largamente difundidos; se, finalmente, teria chegado ao senso comum a compreensão de que fotografias são, como qualquer outra produção humana, eivadas de subjetividade, é de se perguntar por que, então, o ato fotográfico ainda é tão perturbador?

Os objetivos deste artigo são: a) refletir sobre a base epistemológica do ato fotográfico; b) compreender os apelos ao imaginário feitos pela fotografia jornalística. A fim de atingir esses objetivos, utilizamos a metodologia filosófica, notadamente aquela explicitada por Folscheid e Wunenburger (2006), que percorre os seguintes

3 Segundo dados do Instituto Verificador de Circulação publicados pelo *site* Poder 360 (JORNAIS do Brasil, 2015-2022). A circulação total indica a soma do digital com o impresso.

passos: formular o paradoxo da questão, evidenciar a contradição entre os pontos de vista teóricos, trabalhar com os diferentes sentidos dentro das noções implicadas, passar do fenômeno ao ser.

Já se viu em pesquisas anteriores (BARROS, 2008) como as bases do jornalismo ainda estão próximas da busca por uma objetividade quase fantasiosa, excludente da participação ativa da subjetividade na produção jornalística. Isso se reflete na produção fotográfica, uma vez que o fotojornalismo, tendo a mediação do aparato técnico, ainda se pretende objetivo e se nutre de perspectivas positivistas diante da imagem. Esse contexto sugere que não andam juntos o pensar e o fazer jornalismo, a pesquisa acadêmica e o mundo das práticas: enquanto no fazer jornalismo se supõe que a fotografia é capaz de representar o mundo de modo relativamente fiel – ou seja, o que está na imagem aconteceu de fato –, a pesquisa sobre fotografia abre discussões epistêmicas acerca do ato fotográfico que questionariam essa autenticidade: “A posição da câmera petrificada na angulação constitui, em toda construção perspectiva, um poderoso mecanismo gerador de sentido e tanto mais perturbador porque ele opera, na maioria das vezes, sem que os espectadores se deem conta do seu papel e da sua eficácia” (MACHADO, 1984, p. 103).

Esse entendimento acerca de construções subjetivas embutidas no ato fotográfico é, de modo mais ou menos contundente, reiterado por autores como Dubois (2012), Kossoy (2000), Rouillé (2009), Bourdieu et al. (2003) entre outros. As acaloradas discussões nas redes sociais tanto com vozes acadêmicas quanto amadoras e profissionais sobre o registro feito por Biló (2023) para a *Folha de S. Paulo* fertilizam a reflexão sobre a *testemunhabilidade* do fotográfico. Na sua grande maioria, essas discussões se polarizam entre a defesa de limites que a ética jornalística impõe ou deveria impor ao uso de técnicas fotográficas e a argumentação de que não existe neutralidade na técnica e, pois, uma montagem fotográfica como a realizada na polêmica imagem é tão subjetiva quanto qualquer outra fotografia. No primeiro caso, supõe-se ingenuamente que alguns modos de fotografar são mais fiéis à verdade – assim mesmo, no singular, o que indica ausência de qualquer reflexão crítica acerca desse conceito sobre o qual a filosofia, as ciências sociais e humanas se debruçam desde que se reconhecem como disciplinas. No segundo caso, persiste a ingenuidade, embora num ponto mais complexo: a crença de que a raiz do problema se encontra não na subjetividade da fotografia e sim no fato de se esperar que ela seja objetiva, o que poderia ser corrigido com uma educação do público para a crítica da mídia. Propomos aqui uma outra via de compreensão na qual se levam em conta as contingências do imaginário sobre o ato fotográfico, sobre as soluções editoriais e sobre a leitura que a sociedade realiza do resultado. A partir do imaginário, percebem-se visões de mundo inconscientes que deixam rastros na imagem e no que se diz dela.

Dubois (2012) caracteriza o ato fotográfico como marcado por processos de tomada de decisão. Embora a fotografia tenha sido pensada, no início de seu desenvolvimento, como passível de retratar com fidelidade o mundo, o desenvolvimento do que poderia se chamar de uma epistemologia da fotografia mostra como ela carrega definições advindas de subjetividades, ou seja, muito antes de extrair imagens do mundo a fotografia joga imagens no mundo, ela é sempre a visão de mundo de alguém. Como, então, esse seu caráter subjetivo se camufla tão eficazmente? Algumas características

técnicas contribuem para isso. Uma delas é a invisibilidade da posição do fotógrafo conferida pela relação da fotografia com o espaço.

Dubois (2012) afirma a existência de quatro diferentes espaços na fotografia: o referencial, o de representação, o representado e o topográfico, sendo os três primeiros relacionados diretamente com a imagem que se vê na foto e o último com quem vê e/ou faz a foto. O autor examina detidamente a questão do espaço na fotografia, determinante quando se trata de construir ou desconstruir o realismo da imagem. O fotojornalismo é especialmente cioso dos cânones realistas da fotografia, atento à exploração desses espaços para que a imagem registrada não apenas oculte o fotógrafo como também invisibilize a própria fotografia, de modo que a imagem final se apresente como uma janela direta para o mundo.

Um dos modos consagrados de tornar a fotografia invisível é através da angulação, como indica Machado (1984, p. 112):

Nenhum ângulo é mais requisitado no uso dominante da fotografia do que o *frontal* exatamente porque no enquadramento frontal o ângulo é praticamente ignorado. O senso comum só percebe que há uma posição da câmera norteando e organizando o espaço quando o enquadramento é bizarro e difícil, quando a câmera ocupa uma posição oblíqua e conflituosa com a frontalidade da cena.

Assim, esquece-se que a fotografia foi feita por alguém, que aquilo que se vê na imagem não é a própria coisa, mas a maneira de um certo sujeito ver a coisa – no caso em pauta, esse sujeito é a própria *Folha*. De fato, embora seja Biló a autora da foto, há uma distância entre o clique e a publicação. O material produzido por jornalistas e agências de notícias, antes de ser publicado, é inúmeras vezes filtrado. O mundo apresentado ao público é construído a partir dos valores predominantes no campo jornalístico em que o interesse público seguidamente é sobrepujado pelo interesse do público. A novidade, o inusitado, o polêmico e mesmo o sensacional comparecem regularmente nas inúmeras taxonomias de valores-notícia. Silva (2005), em seu inventário sobre a história dos valores-notícia, lembra que já desde o século XVII se atribuía pouco valor informativo ao que é comum e normal. A autora propõe uma lista de valores-notícia para operacionalizar a análise do que é ou pode ser notícia: impacto, proeminência, conflito, entretenimento ou curiosidade, polêmica, conhecimento ou cultura, raridade, proximidade, surpresa, tragédia/drama, governo, justiça.

Observando-se a fotografia da capa da *Folha* naquele 19 de janeiro de 2023 (Figura 1), à primeira vista o critério da *proeminência* da pessoa fotografada se destaca. No entanto, o que faz a força daquela imagem é a *surpresa* junto com a sugestão de, no mínimo, *drama* – talvez *tragédia* –, *conflito*. Supondo-se que a leitura da legenda seja suficientemente esclarecedora para descartar a ideia de drama/tragédia e conflito, a foto avança para um outro nível de leitura, intimado pelo valor-notícia da *polêmica*. Então, a notícia não está mais no fato descrito e sim no modo de descrevê-lo, o que já é um progresso bastante significativo no caminho da ampliação da consciência crítica do público.

Se fosse apenas mais um retrato de Lula ou se deixasse explícita a codificação técnica usada para ser construída, a foto não teria tanta potência. A estética

realista que reveste a construção dos sentidos da fotografia é o terreno sobre o qual a celeuma se deflagra.

FOLHA DE S. PAULO

DESDE 1921 ★★ ★ UM JORNAL A SERVIÇO DO BRASIL

ANO 102 ★ Nº 34.259

QUINTA-FEIRA, 19 DE JANEIRO DE 2023

R\$ 6,00

Gabriela Biló/Folhapress

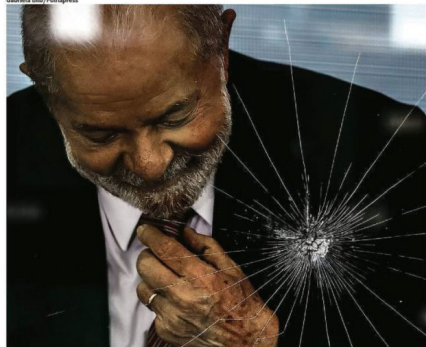


Foto feita com múltipla exposição mostra Lula ajoitando gravata e vidro avariado em ataque

No foco de Lula, presença militar no Planalto é recorde

Até novembro havia 1.231 membros das Forças cedidos à Presidência; 13 são exonerados do GSI, alvo de desconfiança

Alvo de críticas de Luiz Inácio Lula da Silva (PT) após os ataques do dia 8, os militares chegaram ao fim de 2022 com presença recorde dentro do Palácio do Planalto. Segundo dados oficiais, até novembro estavam requisitados e cedidos à Presidência 1.231 membros da ativa das Forças Armadas.

O número é 26% maior que o contingente de novembro de 2018, sob Michel Temer (MDB), e reflete a estratégia de Jair Bolsonaro (PL) de recorrer aos fardados para vários setores do governo. Não estão incluídos militares da reserva, alocados pelo ex-presidente até em chefia de ministérios.

O Planalto exonerou 13 militares do Gabinete de Segurança Institucional, responsável por proteger Lula. Outros 40 que atuavam no Palácio da Alvorada já tinham sido dispensados. **REINICIA 14**

Ex-ministro Anderson Torres se cala durante depoimento à PF

Figura 1 – Foto de capa da Folha de S. Paulo mostra Lula ajoitando gravata com vidro trincado no primeiro plano. Fonte: Biló (2023)

A fotografia de Biló mostra o presidente da República atrás de uma vidraça trincada, alinhando o centro do vidro estilhaçado com o coração de Lula. Não nos parece que o fato de ser uma montagem – na prática, “dupla exposição” se refere a duas fotografias sobrepostas uma à outra – configure o cerne da questão. Se o presidente realmente estivesse atrás da vidraça, a semântica da imagem seria igualmente polêmica, pois essa semântica advém da angulação da foto.

O ângulo de tomada em qualquer fotografia trabalha diretamente na produção de sentido, podendo ser explícito ou aleatório. Nesse caso, trata-se de um trabalho explícito, segundo o que Machado (1984) descreve, tomando como exemplo uma composição muito semelhante a essa numa cena do filme *Cleo das cinco às sete*, de Agnès Varda (Figura 2). A passagem que Machado referencia mostra a protagonista se deparando com um assassinato que acaba de acontecer numa loja parisiense. Ela está em meio à multidão do lado de fora da loja, olhando através da vitrine, enquanto do lado de dentro a polícia faz o reconhecimento do cadáver:



Figura 2 – Frame do filme *Cleo das cinco às sete* (1962), de Agnès Varda – captura de tela

É notável que o ponto de fuga da imagem seja ligado por uma linha que passa por dentro do buraco de bala na vitrine e termina na testa da personagem no plano do fundo do quadro. Diz Machado (1984, p. 114): “Esse absurdo da coincidência produz um sentido explícito, que é a condenação da mulher pelo signo da morte, mas produz também – o que é mais importante – o desvelamento do código, a explicitação do ângulo de tomada como mecanismo gerador de sentido”.

Se a foto de Biló parafraseia a cena de Varda, seria também justa uma paráfrase do que diz Machado no caso da foto de Lula? Não, pelo menos no que concerne à explicitação do ângulo de tomada, totalmente invisibilizado pelo efeito de realidade da imagem. Embora a legenda traga uma explicação técnica, a primeira leitura que se faz não questiona sua produção e sim se pergunta *o que aconteceu?* Não se vê a foto, mas o fato, a alma do fazer jornalismo. Para que a foto se impusesse primeiramente como mediação entre um fato e sua expressão, o seu código teria de estar explicitado na imagem. É o que ocorre quando vemos uma pintura abstrata e nos perguntamos qual é a parte inferior e superior dela, ou quando lemos um texto em linguagem complexa e secretamente vociferamos contra o autor. Em situações como essas, o caráter construído, codificado das obras está à vista; nos damos conta de que alguém é responsável por aquilo, que há um autor, ao contrário do realismo em que a intenção é nos colocar diretamente no mundo descrito. É o que faz essa foto de Lula ao tornar invisível sua construção técnica. A dupla exposição informada na legenda não deixou traços na imagem.

Uma das vias de defesa da montagem de Biló se apoia sobre o argumento simples de que não existe objetividade no jornalismo nem na fotografia em geral; naturalmente, o fotojornalismo carrega essa dupla vocação subjetiva: “Na Era dos Memes, das

imagens condensadas, só tolos imaginariam que fotos jornalísticas não contêm uma história ou não ofereçam interpretações dos fatos, mesmo quando não usam recursos de múltipla exposição” (GOMES, 2023). No entanto, esse argumento esquece que, por não ser possível a chegada ao real sem mediação, instaura-se a luta de verdades, com sobreposições de alguns pontos e divergência de outros e isso, precisamente, é o que, segundo Santos, usualmente chamamos de verdade. A verdade é também “o consenso que permite esta luta e é o consenso, maior ou menor, obtido antes ou depois da luta, sobre o que está em luta” (SANTOS, 1989, p. 95). Então, o problema não é a existência de representações subjetivas do real e sim o ocultamento do caráter construído dessas representações, sua naturalização, que encobre a luta de verdades.

Reside aí uma grande questão ética e epistemológica do fazer jornalismo que encontra sua origem na convicção profissional acerca de sua autoridade para e seu dever de esclarecer as coletividades, sintomas sociais de um imaginário calcado no simbolismo especular, conforme apontado por Barros (2008), um simbolismo que por sua vez encontra expressão na substancialidade da luz oposta à angústia causada pelas trevas (metaforizadas no desconhecimento, no não saber). Essa angústia provocada pela ignorância não é uma escolha humana, não é algo que possamos decidir ter ou não ter; é um imperativo da nossa condição antropológica. O que pode ser negociado com esse inconsciente da espécie é a resposta a essa angústia; a própria autoridade de que o jornalismo se reveste para fornecer respostas é a ele conferida coletivamente. Já a maneira de ele exercer essa autoridade se conforma por um conjunto de escolhas das quais parece que a ocultação do caráter codificado de suas mensagens faz parte.

Na foto de Lula, o autoritarismo da objetiva fotográfica se reafirma como produtor de sentido. O ângulo de tomada das duas fotos montadas é propositalmente alinhado para isso e o enquadramento colabora com esse esforço. Dubois (2012) lembra que o ato fotográfico sempre acaba deixando algo externo ao enquadramento escolhido – o fora de campo. Os elementos que não compõem a fotografia final atuam, ainda assim, na construção de sentido: aquilo que foi *deixado de fora* atua sobre o que foi *deixado dentro*. Ou seja, o motivo que se escolhe fotografar exclui outros motivos possíveis, de modo que um afeta o que o outro diz. Por isso, ao escolher a técnica de múltipla exposição, a fotógrafa deu a ver algumas significações que talvez não fossem possíveis caso o vidro estilhaçado tivesse se mantido no limiar do fora de campo, que, inserido na composição realizada, passou a orientar interpretações. *Grosso modo*, uma foto que poderia ser apenas o atual presidente arrumando a gravata se tornou mais polissêmica, incluindo a ideia de um tiro no coração.

A construção técnica dessa fotografia de Biló prima por evitar os reflexos característicos do vidro que produzem, no dizer de Dubois (2012, p. 197), um tipo de fora-de-campo por incrustação, a inserção “dentro do espaço ‘real’ enquadrado pelo aparelho (o campo), um (ou alguns) fragmento(s) de espaços ‘virtuais’, exteriores ao primeiro quadro, mas contíguos e contemporâneos a ele”, de modo que, bem longe de parecer uma janela aberta para a realidade, apresenta o espaço fotográfico como se fosse “um quadro cubista, não passa de um labirinto, de um palácio de espelhos, de uma feira de ilusões” (DUBOIS, 2012, 199). Esse jogo de espelhos em que o fora de campo se coloca dentro do espaço representado pode ser exemplificado por uma

fotografia de autoria de Alencastro (2014) durante a visita de Pepe Mujica a Porto Alegre (Figura 3); nela se explicita o olhar de quem a realizou, escancara-se seu caráter intencional, o fato de ser uma escolha entre outras possíveis:



Figura 3 – Pepe Mujica em visita a Porto Alegre. Fonte: Alencastro (2014)

A técnica da múltipla exposição normalmente também é utilizada para esse jogo labiríntico que introduz de modo explícito a polissemia, como pode se ver nessa imagem no *site* da Fujifilm que explica como realizar uma fotografia assim:



Figura 4 – Exemplo de fotografia utilizando múltipla exposição. Fonte: Almaraz (s. d.)

A facilidade de as imagens técnicas representarem ao mesmo tempo em que escondem o que representam, colocando-se à frente do referente, foi bem descrita por Flusser (2014). Por isso, os profetas condenam as imagens, que levam à idolatria. Para combatê-la, essas imagens são rasgadas, seus elementos são separados e com eles se fazem textos. Os textos existem para “contar imagens, contar o mundo” (FLUSSER, 2014, p. 40). No entanto, os textos também encobrem o que descrevem, ou seja, também há textolatria: “Para se proteger da textolatria, calcula-se. Eis a última abstração a que se pode chegar, à dimensão zero dos números” (FLUSSER, 2014, p. 40). Mas a escalada da abstração não acaba com a dimensão zero, porque hoje temos máquinas que podem calcular, reunir os pontos da imagem separados pelo texto e projetá-los para produzir outros mundos. O cálculo é tão importante para Flusser que ele confere a autoria das fotos à pessoa que calculou as máquinas. Constituindo-se em sequências de equações, a fotografia não é entendida, pois, como imagem e sim como linguagem, ou seja, como representação, o que, em última análise, é o que sempre disseram os estudos clássicos da fotografia.

É desse choque entre o entendimento da fotografia como linguagem e o sentimento de que ela é imagem que resulta a controvérsia sobre a fotografia de Biló – por isso, mesmo que a vidraça trincada estivesse realmente à frente de Lula, a polêmica estaria assegurada. O pensamento racional e racionalizante sustenta que, sim, fotografias são interpretações do mundo, de modo que nada há para estranhar na utilização de processos de conotação como o da montagem. Já o impacto da fotografia sobre quem a vê não resulta da compreensão de que se trata de uma representação, de uma linguagem, e sim de sua *testemunhabilidade* que não é, de resto, contrariada por nenhum elemento visual. O que está na foto é um fato.

Comoções coletivas indicam o toque em cordas profundas do imaginário, indicam que estão dadas as condições de acontecimento das quais o simbólico é

tributário. Nessa perspectiva, o símbolo é alheio à arbitrariedade que o caracteriza na abordagem das teorias do signo, conforme sublinha com ênfase Durand (1993, p. 8):

Enquanto num simples signo o significado é limitado e o significante, ainda que arbitrário, é infinito; enquanto a simples alegoria traduz um significado finito por um significante e não menos delimitado, os dois termos do *Symbolon* são, por sua vez, infinitamente abertos. O termo significante, o único concretamente conhecido, remete em “extensão”, se assim podemos dizer, para todas as espécies de “qualidades” não figuráveis, e isto até à antinomia.

O simbólico se manifesta espontaneamente através de uma gama de organizações míticas que se revelam no limiar da cultura. No entanto, ele não é detectável nos objetos, pois não é um atributo deles. O simbólico é condição de acontecimento da imagem; ele acontece quando num só instante se reúnem o presente impositivo em sua matéria e a memória não biográfica, mas *ancestral*, persistente no inconsciente coletivo. Wunenburger (2018, p. 61-62) assim descreve o tratamento simbólico da imagem pela consciência:

A imagem não reenvia mais somente ao significado dominante, que define sua significação (*Bedeutung*) literal, mas a um significado indireto, escondido, ao qual temos acesso por uma orientação de sentido (*Sinn*). Olhar uma árvore, por exemplo, não desperta na consciência somente a representação de ideias simplesmente associadas, como um jardim de prazeres ou o corte da madeira para aquecer, mas conduz a, por exemplo, imagens de vida e mesmo de uma vida dotada de longevidade impressionante, e, finalmente, à ideia de uma eternidade para além da morte. A imagem se torna, a partir de então, em sentido estrito, simbólica, no sentido de que sua força psíquica, sua consistência semântica vêm de metassignificações que são, de uma só vez, ligadas ao conteúdo e desligadas porque pertencem a um outro nível de experiência sensível ou inteligível.

Sem o simbólico assim definido, a fotografia será signo semiótico e, então sim, cabe considerá-la linguagem. No entanto, dificilmente o simbólico será passível de exclusão, pois a simbolização – e não apenas a codificação – é própria à inserção humana no mundo.

Quando se diz que a comunicação faz o imaginário circular (BARROS, 2016), afirma-se a sua presença em toda a escala de produção fotográfica, isto é, partindo do desenvolvimento tecnológico, passando pelo registro da fotografia em campo e alcançando a leitura de imagens que é feita posteriormente. O imaginário atua nas sociedades desde o inconsciente coletivo até a sua esfera racional e consciente, onde vêm se adequar os discursos, as linguagens, os signos e assim por diante. Há uma via de mão dupla entre imagem e linguagem, sendo necessário considerar, contudo, a anterioridade da imagem simbólica que, conjugando o inconsciente antropológico com as condições historicamente situadas, impulsiona os sentidos e as opções feitas.

Fotografar é fazer escolhas. Escolhas são fruto de negociações entre o inconsciente da espécie e a consciência social. No inconsciente antropológico habitam os medos fundamentais do ser humano, figurados em horror à queda, às trevas, à animalidade, mas que fundamentalmente são medos da morte (DURAND, 1997). Não é necessário muito

esforço imaginativo para perceber como a fotografia está ligada à temporalidade, como ela congela um instante dentro de si enquanto o tempo fora continua a correr (DUBOIS, 2012). A motivação profunda da fotografia vem da morte e não da luminosa racionalidade humana, que conseguiu produzir imagens do mundo por meio de uma máquina.

Numa fotografia, imbricam-se o olhar do autor, sua história de vida e seu inconsciente pessoal com a vida da sociedade e o inconsciente coletivo. Assim, entre o que Biló possivelmente considerou ao fazer o registro e o apelo que se criou em torno dele há regimes de imagens simbólicas, formadas pela revelação do imaginário, que ampliam o debate até então circunscrito em um ou outro ponto – no caso, na intenção da profissional e no olhar que o senso comum projetou na leitura da foto.

Essa relação entre imagem (simbólica) e linguagem (visual, técnica, fotográfica) remonta às discussões sobre a fotografia ser uma representação do mundo. Embora Poivert (2016) sublinhe a grande mudança havida nos anos 1980 na área, quando se se explicitou o entendimento da fotografia enquanto imagem, fato psíquico, notadamente no Brasil persiste com mais força a concepção da fotografia como linguagem, conforme constatamos em nossas pesquisas (BARROS, 2014). Ora, a compreensão da fotografia como imagem mental parece entrar em acordo com o que Durand (1997) afirma sobre a anterioridade fundadora do imaginário em relação às materializações da cultura. Dessa base antropológica, emanam algumas atitudes psíquicas, mais precisamente alguns temores fundamentais geradores de imagens mentais, conscientes e inconscientes, que vão circular nos sistemas sociais, constituindo respostas do imaginário às angústias mais profundas do ser humano.

Em outra pesquisa (BARROS, 2009), constatamos que a fotografia participa da resposta humana ao medo das trevas, que, na passagem do inconsciente ao consciente, se traduz em rejeição à caducidade e ao esquecimento. Esse papel da fotografia enquanto organizadora do mundo é reforçado pela *testemunhabilidade* e pela objetividade que lhe são conferidas pelo senso comum: testemunha porque o que há na imagem fotográfica há no mundo, tem de ter estado diante da câmera para ser registrado; objetividade porque é uma máquina que faz o registro, ainda que operada pela mão humana.

A foto de Lula conota o sentido de um tiro, uma das interpretações com considerável circulação nas redes sociais e demais esferas de discussão que se criaram a partir da sua veiculação na capa do jornal. Para o que interessa aqui, trata-se menos de uma interpretação do que de uma revelação simbólica, pois se conecta aos medos primordiais que encontraram figuração social no contexto histórico da publicação da foto: menos de duas semanas após os ataques de eleitores bolsonaristas ao Palácio do Planalto, ao Congresso Nacional e ao Supremo Tribunal Federal, que, no dia 8 de janeiro de 2023, haviam invadido esses espaços, destruindo tudo o que encontravam pela frente, inconformados com a eleição de Lula. O país saía de quatro anos de contínua ameaça à democracia, com liberação desenfreada de armas à população, negacionismo científico e recrudescimento de misoginia, racismo, homofobia. Os ataques mostraram que a posse do novo presidente não havia colocado um ponto-final nos anos de retrocesso e trouxeram de volta o medo coletivo que recém-começava a ceder. A fotografia de Biló é a figuração acabada desse medo; ela traduz tudo o que os eleitores de Lula mais temem. Foi por isso, e não pela trucagem, que ela foi condenada.

Ao reduzir a fotografia ao discurso, aprofunda-se o fosso entre ciência e senso comum, com dificuldades para compreender a indissociabilidade entre imagem psíquica e material. A fotografia constitui um modo específico de conhecimento do mundo em que o fenômeno se confunde com o ser, ou seja, em vez de ser entendida como representação do mundo ela é sentida como parte do mundo.

O desocultamento do código seria um modo de orientar os leitores quanto ao caráter interpretativo, metafórico da imagem estudada. No entanto, parece que ele foi propositadamente disfarçado ao se utilizar um enquadramento suficientemente fechado para deixar de fora trechos das duas cenas fotografadas e superpostas que poderiam ter evidenciado a montagem. A explicação técnica da legenda, enigmática, em letras pequenas, apenas para constar, não absolve a montagem. Por que não deixar claro na própria fotografia que se trata de uma montagem? Talvez porque isso lance dúvidas sobre a autoridade da iluminação promovida pelo jornalismo.

SOBRE AS AUTORAS

ANATAÍS MARTINS é bolsista PQ2-CNPq, professora titular e chefe do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), integrante do comitê diretor do Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire (CRIzi) e líder do Imaginalis – Grupo de Estudos sobre Comunicação e Imaginário (CNPq/UFRGS).

anataismartins@icloud.com

<https://orcid.org/0000-0001-5203-7575>

RAYANE LACERDA é doutoranda em Comunicação no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS) e membro do Imaginalis – Grupo de Pesquisa sobre Comunicação e Imaginário (CNPq/UFRGS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

raylavisi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1360-9854>

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Bruno. Retrato de Pepe Mujica. Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=948601951823436&set=t.100000209190235&type=3>. Acesso em: 2 jul. 2023.

- ALMARAZ, Afton. Fujifilm-x. Disponível em: <https://fujifilm-x.com/en-us/exposure-center/creating-with-multiple-exposures>. Acesso em: 14 ago. 2023.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. A permeabilidade da fotografia ao imaginário. *Fronteiras Estudos Midiáticos*, São Leopoldo, v. II, n. 3, setembro-dezembro 2009, p. 185-191. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/251860/000729324.pdf?sequence=1>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. Comunicação e Imaginário: algumas contribuições da Escola de Grenoble. In: LEÃO, Lúcia (Org.). *Processos do imaginário*. São Paulo: Képos, 2016. p. 345-366.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. Do obstáculo especular à ilusão epistemológica na teoria da fotografia. *Matrizes*, São Paulo, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 219-234. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v8i1p219-234>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. *Sob o nome de real: imaginários no jornalismo e no cotidiano*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.
- BILÓ, Gabriela. 1 fotografia. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, n. 34.259, 19 jan. 2023, p. 1. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/fac-simile/2023/01/19>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- BOURDIEU, Pierre et al. *Un art moyen*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- CLÉO das cinco às sete. Direção: Agnès Varda. França/Itália, 1962. (90 min).
- DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico*. Campinas: Papirus, 2012.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOLSCHIED, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOMES, Wilson. Um tiro na vidraça, outro no coração. *Cult*, São Paulo, 20 jan. 2023. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/um-tiro-na-vidraca-outro-no-coracao>. Acesso em: 14 ago. 2023.
- GUNTHER, André. *L'image partagée: la photographie numérique*. Paris: Éditions Textuel, 2015.
- JORNAIS do Brasil. Evolução da circulação total. Evolução da circulação impressa. Evolução da circulação digital. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2023/02/circulacao-jornais-no-impresso-digital-ivc-2015-2022-l.png>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- MACHADO, Arlindo. *A ilusão especular: introdução à fotografia*. São Paulo: Funarte/Brasiliense, 1984.
- MACHADO, Arlindo. A fotografia sob o impacto da eletrônica. In: SAMAIN, Etienne (Org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 309-317.
- POIVERT, Michel. La photographie est-elle une « image »?. *Études photographiques*, n. 34, 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etudesphotographiques/3594>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- ROUILLÉ, A. *A fotografia entre documento e arte contemporânea*. São Paulo: Senac, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- SILVA, Gislene. Para pensar os critérios de noticiabilidade. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, Florianópolis, v. II, n. 1, p. 95-107, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/2091>. Acesso em: 26 out. 2023.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. A árvore de imagens. Tradução de Ana Taís Martins Portanova Barros. *In-texto*, Porto Alegre, UFRGS, n. 41, p. 58-69, jan.-abr. 2018. <http://dx.doi.org/10.19132/1807-858320184158-69>.

Parque da Juventude em São Paulo como texto cultural: entre esquecimentos e recordações

[*Parque da Juventude in São Paulo as a cultural text: between forgetfulness and memories*]

Barbara Heller¹

Mônica Rebecca Ferrari Nunes²

Priscila Ferreira Perazzo³

RESUMO • Examina-se o Parque da Juventude, posterior à implosão do Complexo Penitenciário do Carandiru, como texto cultural e espaço de recordação. Objetiva-se problematizar a construção das memórias do Complexo do Carandiru e as estratégias de esquecimento presentes no Parque. A análise baseia-se na teoria semiótica da cultura, em estudos sobre memória social e na *flânerie*. Espera-se demonstrar que no Parque da Juventude convivem embates entre memórias e esquecimentos materializados em textos culturais. • **PALAVRAS-CHAVE** • Parque da Juventude; texto cultural; Complexo Penitenciário do Carandiru. • **ABSTRACT** • The Parque da Juventude, following the

implosion of the Carandiru Penitentiary Complex, is examined as a cultural text and a site of remembrance. The objective is to critically examine the construction of memories associated with the Carandiru Complex and the strategies of forgetting that manifest within the Park. This analysis is grounded in the semiotic theory of culture, drawing upon research on social memory and the concept of *flânerie*. The expectation is to illustrate that within the Parque da Juventude there are conflicts between memories and forgetting materialized in cultural texts. • **KEYWORDS** • Parque da Juventude. Cultural text. Carandiru Penitentiary Complex.

Recebido em 31 de outubro de 2023

Aprovado em 13 de novembro de 2023

HELLER, Barbara; NUNES, Mônica Rebecca Ferrari; PERAZZO, Priscila Ferreira. Parque da Juventude em São Paulo como texto cultural: entre esquecimentos e recordações. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 155-175, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p155-175>

1 Universidade Paulista (Unip, São Paulo, SP, Brasil).

2 Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM, São Paulo, SP, Brasil).

3 Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS, São Caetano do Sul, SP, Brasil).

Este artigo examina, a partir de referenciais teóricos da semiótica da cultura e da memória social, o Parque da Juventude edificado, em 2003, no mesmo espaço em que estava instalado o Complexo Penitenciário do Carandiru, na zona norte da cidade de São Paulo, que fora gradualmente desativado e implodido entre 2002 e 2005, dez anos após ter sido palco de um dos mais significativos massacres de presos dentro de uma penitenciária. O objetivo é problematizar as memórias do Complexo do Carandiru e das estratégias de esquecimento presentes no Parque. Tem-se a hipótese de que sua construção, por meio de reconfigurações do espaço, contribui para eliminar as memórias do massacre de detentos, ocorrido em 1992, afetando, ao longo do tempo, a memória e a cultura local.

Concordamos com Gabriela Carvalho (2022, p. 3) que, ao fim e ao cabo, trata-se de

[...] referenciar e dotar de significado o mundo material e seus elementos, o que inclui compreender os processos de construção e, principalmente, de desconstrução da cidade. Nesse sentido, entender que tipo de lógica privilegia ou elimina determinadas composições espaciais leva a uma necessidade quase latente de reclame por memória. É o apagamento como política pública e a memória como lócus de resistência.

Por meio da *flânerie*, isto é, do método em que o pesquisador se comporta como um *flâneur*, um “etnógrafo urbano da pós-modernidade” (NUNES, 2015, p. 320), “disposto a deambular pela vida acadêmica e pela cotidianidade em uma constante reflexão acerca de sua própria posição em ambos os entornos” (MCLAREN, 1998, p. 77), propusemo-nos a observar o parque, interagir com seus frequentadores⁴, com suas instalações e as atividades ali praticadas.

Seguimos a sugestão de David Frisby (apud NUNES, 2015, p. 322), para quem o *flâneur* também é um produtor de textos narrativos. Assumimos a posição de que nossas observações foram invariavelmente atravessadas por nossa posição social,

⁴ As informações advindas dessas conversas com frequentadores do Parque da Juventude, coletadas em 2 de outubro de 2023, a partir da *flânerie*, estão autorizadas em termos de consentimento livre e esclarecido assinados por eles.

nossa posição ideológica, nossa sexualidade, nossa escolarização, nosso local de nascimento e etnicidade. Somos paulistas e paulistanas, contemporâneas ao massacre e à posterior implosão do Complexo, o que nos coloca em dupla posição: o de pesquisadoras e o de testemunhas indiretas do evento.

Posteriormente, relacionamos nossos achados com pressupostos caros à teoria semiótica da cultura de Tártu-Moscou por meio dos conceitos de semiosfera e de texto cultural, propostos por Iuri Lotman (1996). Articulado à ideia de que o Parque da Juventude se constitui como texto cultural gerado na semiosfera urbana, tomamos conceitos do campo teórico da memória, como os da memória social, com base no trabalho sobre espaços de recordação, em Aleida Assmann (2011). As reflexões da historiadora Régine Robin (2016) ajudam-nos a entender as estratégias de esquecimento presentes no Parque⁵.

Há inúmeras definições para conceituar cultura. Neste artigo, tomamos a da teoria semiótica de Tártu-Moscou, por intermédio de Iuri Lotman (1996, p. 157 – tradução nossa), ao afirmar que, do ponto de vista semiótico, “a cultura é uma inteligência coletiva e uma memória coletiva, isto é, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e da elaboração de novos”. A concepção da cultura como memória implica compreendê-la não como hereditariedade, mas, sim, como transmissão de informações codificadas em mensagens que podem ser postas em circulação, decodificadas, recodificadas em um processo infinito de tradução, transcodificação, transmutação de signos e de textos. Vale já esclarecer que a noção de texto não é somente a de texto verbal, oral ou escrito. “Um texto não é a realidade, mas o material para a reconstruir” (LOTMAN; USPENSKII, 1981, p. 44). Entendamos material como as materialidades tais quais a voz, a palavra, a imagem, o gesto, a pedra, o ferro, o som etc., isto é, elementos que ganham estatuto signico em determinadas formações culturais.

Como unidade transmissiva da cultura, o texto torna-se texto da cultura e se aplica “a todos os portadores de sentido: cerimônia, obras de arte, peça musical [...] mensagens que possuem um certo sentido integral e cumprem função semiótica”, como explica a semioticista brasileira Irene Machado (2003, p. 168). Considerando a dimensão comunicacional que os pensadores de Tártu-Moscou tributam à cultura, podemos dizer que a cultura é movente e, graças a esse dinamismo, textos são continuamente gerados e excluídos.

Os pensadores russos pontuam: “a história da destruição de textos, da sua exclusão das reservas da memória coletiva, move-se paralelamente à história da criação de novos textos” (LOTMAN; USPENSKII, 1981, p. 44). É a esse movimento de exclusão e geração de novos textos, comuns às culturas, que o presente artigo se volta ao tomarmos como objetos empíricos e como textos da cultura o Complexo do Carandiru e o Parque da Juventude na cidade de São Paulo para nossas investigações.

O Complexo Carandiru foi considerado um dos maiores centros de detenção da América Latina. Criado “oficialmente a partir da construção do Instituto de

5 Diferentemente do pensamento vigente no sistema penal, que acredita no encarceramento massivo, assumimos a posição de que é necessário ressocializar os apenados e, enquanto estiverem sob custódia, oferecer-lhes condições dignas de vida, além de julgamentos justos.

Regeneração do Carandiru” (PEDROSO, 2012, p. 124), acomodou a Penitenciária de São Paulo, inaugurada no dia 31 de julho de 1920, que teve, como arquiteto idealizador do edifício, Francisco de Paulo Ramos de Azevedo, responsável por outras obras significativas na cidade de São Paulo, como o Theatro Municipal e o Mercado Municipal. Essa prisão foi considerada, segundo a historiadora Regina Célia Pedroso (2012, p. 124), “um modelo a ser seguido pelos homens da Justiça”. Em 1927, foi chamada de “maravilha da engenharia penitenciária” e passou a receber “visitantes em torno de vinte mil pessoas incluindo franceses, japoneses, árabes e norte-americanos” (PEDROSO, 2012, p. 124):

A referida penitenciária passou a ser considerada como o grande centro penal do mundo, ficando aberta à visitação pública – tornando-se uma atração turística para os jovens estudantes de direito e medicina, curiosos em conhecer a famosa penitenciária cujo modelo tornara-se uma referência. (PEDROSO, 2012, p. 124).

Contudo, “a penitenciária, considerada modelo, apresentava graves problemas” (PEDROSO, 2012, p. 125). Formado pela junção da Penitenciária do Estado, inaugurada em 1920, e pela Casa de Detenção de São Paulo, que entrou em operação em 1956, o Complexo abrigou historicamente, ao longo de suas décadas de existência (1956-2002), excedentes de detentos, sempre em condições desumanas. Conforme a pesquisadora, os presídios brasileiros sempre foram “cercados por muros ou isolados em ilhas e lugares inóspitos, [e] escondiam uma realidade desconhecida da população: a superlotação, a tortura, o caos, a prostituição, a corrupção, os vícios e os maus-tratos aos presos” (PEDROSO, 2012, p. 122).

Os cárceres brasileiros sempre registraram superpopulação, sendo a quantidade de encarcerados superior à quantidade de vagas. No fim da década de 1990, “o sistema registrava em torno de 150 mil presos para 75 mil vagas disponíveis”, parte desses em cumprimento de “prisão preventiva ou provisória em comissárias de polícia” (PEDROSO, 2012, p. 120). Por isso, vemos que a “história dos cárceres no Brasil reflete a deficiência do Estado em administrar políticas de segurança. Para o poder governamental é muito mais fácil agir no sentido da militarização do que corrigir as deficiências sociais e institucionais” (PEDROSO, 2012, p. 122).

Como parte do Complexo Carandiru, a Casa de Detenção Flamínio Fávero foi um estabelecimento prisional construído em 1954, “para abrigar menos que três mil presos. Em “2 de outubro de 1992, contabilizavam-se mais de sete mil e duzentos encarcerados” (PEDROSO, 2012, p. 126). Ali se deu o massacre de 2 de outubro de 1992, quando 341 agentes da Polícia Militar do Estado de São Paulo, fortemente armados com bombas, cães e armas de grosso calibre, executaram cerca de 111 homens privados de liberdade para conter uma briga que tivera início entre dois custodiados, de facções diferentes, do Pavilhão 9, mas que se alastrou rapidamente, com destruição de celas e queima de colchões.

A decisão de desativar e implodir o Complexo Penitenciário do Carandiru foi tomada alguns anos mais tarde, após a megarrebelião de 18 de fevereiro de 2001, que envolveu 29 unidades prisionais em 22 cidades do estado. Em 8 de dezembro de 2002, o então governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, implodiu, em poucos

segundos, os pavilhões 9, 8 e 6. Os prédios 2 e 5, com a estrutura danificada, também foram implodidos posteriormente. Os pavilhões 7 e 4 foram preservados, “pois não tinham um passado sombrio, e poderiam ganhar uma nova história. Esses eram mais desejados pelos presos, por serem considerados mais calmos e pacíficos, sem muitas rebeliões” (VMO, s/d). Em 2003, no mesmo terreno, teve início a construção do Parque da Juventude, que, atualmente, abriga os pavilhões preservados e transformados em duas escolas técnicas estaduais, além de novas instalações, como a Biblioteca São Paulo, e áreas destinadas às práticas esportivas e ao lazer:

A desativação da Casa de Detenção do Carandiru tem um significado simbólico na medida em que destrói não apenas o recinto carcerário, mas mais que isso – rompe com um círculo vicioso de penitenciárias construídas como se fossem cidades muradas, longe dos olhos da sociedade. (PEDROSO, 2012, p. 128).

Apesar da reconfiguração do que tinha sido o Complexo Carandiru, em suas bordas e entorno encontram-se, ainda, o Museu Penitenciário Paulista, a Penitenciária Feminina da Capital (PFC), a Prisão Feminina de Sant’anna, a Secretaria da Administração Penal (SAP), o Departamento de Controle e Execução Penal (DCEP), a Coordenadoria de Unidades Prisionais da Região Metropolitana de São Paulo (Coremetro) e a Escola de Administração Penitenciária “Dr. Luiz Camargo Wolfmann” (EAP)⁶. Constatamos, assim, que todas essas instituições, direta ou indiretamente conectadas ao sistema penitenciário paulistano, fazem dessa região uma espécie de polo que ainda gira em torno do sistema penal local. Ou seja: ainda que o Complexo Carandiru tenha sido transformado para apagar o que não se quer ver, é necessário complexificar os sentidos dessas novas instalações, em diálogo com as que também permaneceram na sua área externa, pois fazem parte de um mesmo projeto arquitetônico e político de gerenciamento da população privada de liberdade na cidade de São Paulo e suas relações com a população urbana.

O artigo divide-se em três seções, excetuando a introdução e as considerações finais. Na primeira, apresentamos o Parque da Juventude e suas imediações problematizando o modo como constrói recordações e esquecimentos; a seguir trazemos a *flânerie* desenvolvida. Sequencialmente, a discussão dos achados e a análise com base nos conceitos de semiosfera e texto cultural de Iuri Lotman (1996), espaço de recordação de Aleida Assmann (2011). A historiadora Régine Robin (2016) ajuda-nos, com suas reflexões, a perceber as estratégias de esquecimento lá presentes. Espera-se demonstrar que construção do Parque da Juventude tensiona e cria embates entre memórias e esquecimentos materializados em textos culturais quando o poder público busca esquecer recordações incômodas em espaços urbanos, por meio de áreas educativas e recreativas, com poucos rastros do passado.

6 Instituições e respectivos anos de inauguração: Museu Penitenciário Paulista (2014); Penitenciária Feminina da Capital (1942); Prisão Feminina de Sant’anna (1920); Secretaria da Administração Penal (1993); Departamento de Controle e Execução Penal (1999); Coordenadoria de Unidades Prisionais da Região Metropolitana de São Paulo (1998); Escola de Administração Penitenciária “Dr. Luiz Camargo Wolfmann” (2000).

O PARQUE DA JUVENTUDE E SUAS IMEDIAÇÕES

Inaugurado em diversas etapas (de 2003 a 2007), o parque encontra-se contíguo a uma das saídas da estação do metrô Carandiru. Situado no bairro de Santana, na zona norte da capital paulistana, oferece aos seus usuários uma rara opção de lazer em espaço público, uma vez que próximo dali encontram-se instituições diversas ligadas ao Poder Judiciário e centros comerciais como o Expo Center Norte e grandes lojas de materiais de construção, todos de iniciativa privada, além de bares, mercados locais, sapatarias e o McDonald's. O Parque está dividido em três grandes áreas, como previu o escritório da arquiteta-paisagista Rosa Grena Kliass, incumbido da realização do paisagismo: a "primeira é a Área Esportiva, onde estão localizadas as quadras e pistas; a segunda é a Área Central, onde os visitantes podem explorar trilhas; e a terceira é a Área Institucional, onde estão localizadas a Biblioteca de São Paulo e as Etecs (Escolas Técnicas: Parque da Juventude e das Artes) que oferecem cursos técnicos em diversas áreas profissionais" (ESPAÇO Memória Carandiru, s. d.).

A marquise localizada ao lado da estação Carandiru é uma das poucas sombras projetadas para quem cruza o parque, saindo da avenida Cruzeiro do Sul em direção à avenida Zaki Narchi. O gramado e as árvores distribuem-se nos seus 240 mil m², ao longo dos quais encontram-se algumas esculturas, entre elas o Sonho da Liberdade (Figura 1), com mais de cinco metros de altura, de Domenico Serio Calabrone, pintor e escultor italiano. Segundo Borges (2018, p. 315-316):

Ao contrário do que pode indicar em um primeiro momento, a escultura não é uma homenagem aos III mortos, mas sim um tributo aos 15 anos da morte de Mário Covas, governador que autorizou a demolição do Complexo do Carandiru em 2001. Libertar São Paulo do local que remetia a uma das maiores tragédias prisionais brasileiras, talvez essa seja essa ideia de liberdade sonhada e instituída através do monumento.



Figura 1 – Escultura Sonho de liberdade, de Domenico Serio Calabrone. Fonte: acervo das Autoras, 2023

Até mesmo a placa fixada ao monumento (Figura 2) detém-se mais na explicação do combate de Mário Covas à ditadura, com reprodução de trecho de seu discurso proferido no Congresso Nacional, na sessão que antecedeu a edição do Ato Institucional n. 5 (AI-5), em 1968, do que à explicação mais pormenorizada do massacre. Em outras palavras: enquanto se tenta apagar a responsabilidade do poder público pelo assassinato de III homens, ressalta-se o perfil democrático do primeiro idealizador da desativação do Complexo.

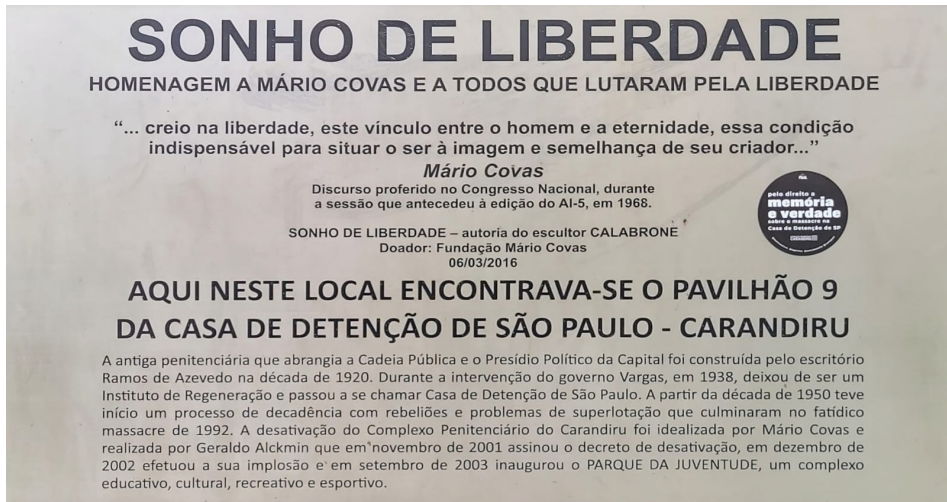


Figura 2 – Placa do monumento Sonho de liberdade. Fonte: acervo das Autoras, 2023

Mostramos, assim, que, como os demais, esse espaço também não é neutro. Todas as interferências que ocorreram no Parque da Juventude trabalham com as tensões que se dão entre memória e esquecimento, uma vez que “o verdadeiro esquecimento talvez não seja o vazio, mas o fato de imediatamente colocar uma coisa no lugar de outra, em um lugar já habitado” (ROBIN, 2016).

Compartilhamos com Assman (2011) o conceito de espaços de recordação e supomos que o Parque da Juventude possa, paradoxalmente, também ser um desses espaços. A historiadora esclarece que os espaços de recordação podem ser constituídos por locais que têm a força de uma memória guardada em si, mesmo quando os locais não têm uma memória imanente. Os locais de memória solidificam e validam a recordação, “ancorando-a no chão, mas também corporificam uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve dos indivíduos, épocas e culturas e está concretizada em artefatos” (ASSMANN, 2011, p. 318). A força da memória dos locais pode ainda falar a um segredo, a uma comunicação interrompida. Sugere investigação.

Trata-se, assim, de examinar os vazios, as reconstruções, o entorno e a força simbólica que os espaços detêm. Vimos até agora que o Parque da Juventude manteve alguns restos do Complexo Carandiru, além da construção de prédios modernos, como as Etecs. As instituições de seu entorno, que, como já mencionamos, mantiveram-se intactas e são anteriores ao Complexo Penitenciário do Carandiru e de sua transformação em parque, também precisam ser lidas por essa mesma lógica, uma vez que entram em relação dialógica com esse passado que quer ser esquecido. A proximidade geográfica entre a Penitenciária Feminina da Capital e a Penitenciária Sant’anna e delas com o Parque da Juventude, para ficar apenas nesses exemplos, reforça o embate entre lembrar e olvidar, entre histórias de vidas prisionais que permanecem e se transformam, no presente, com vistas ao futuro, como os trabalhos

de remição de pena por meio de leituras programadas junto a prisioneiras⁷, e as interrompidas violentamente pelo massacre.

Assim, reconhecer no Parque e no seu entorno um espaço de recordação de uma narrativa interrompida requer, mais do que conhecimento prévio dos eventos que ali se sucederam, o trabalho da memória para enxergar o que ali está e o que não está. Trata-se, ao fim e ao cabo, de embates e de políticas públicas de memória, uma vez que esse mesmo espaço mantém ativas, em seu entorno, instituições voltadas ao sistema penitenciário e, em seu interior, alguns restos desse passado violento que se mostram, e novas instalações voltadas a atividades pedagógicas, esportivas e de lazer, como dissemos.

São apenas 240 metros que separam o Parque do portão próximo ao metrô Carandiru, mas apenas um quilômetro se a entrada do parque se der pela avenida Zaki Narchi, no lado oposto. Caso os arquitetos tivessem mantido pelo menos um dos pavilhões na sua área mais central, ainda que não fosse visitado por seus frequentadores, sua mera presença revelaria a um maior número de pessoas a descontinuidade de um projeto concebido, construído e implodido pelo poder público. Essas sobras revelariam as formas de vida/morte dos sobreviventes do Massacre do Carandiru, conhecido graças à quantidade de presos assassinados em uma única ação da Polícia Militar:

[com o massacre do Carandiru] foi a primeira vez que realmente a sociedade e os órgãos institucionais vislumbraram o que acontecia dentro das nossas prisões brasileiras. [...] A Casa de Detenção abrigava no total 7.257 presos, só no Pavilhão 9 havia 2.069, o número oficial de mortos foi 111. (ONODERA, 2007, p. 11).

Reconhecemos, por outro lado, uma versão desse passado quando acessamos o *site* do Espaço Memória Carandiru (Figura 3), cuja gestão se encontra sob a responsabilidade da Etec Parque da Juventude.

7 A remição de pena tem como base a Resolução 391/2021, segundo a qual, no item V do artigo 5º, “para cada obra lida corresponderá a remição de 4 (quatro) dias de pena, limitando-se, no prazo de 12 (doze) meses, a até 12 (doze) obras efetivamente lidas e avaliadas e assegurando-se a possibilidade de remir até 48 (quarenta e oito) dias a cada período de 12 (doze) meses”, indicando essa possibilidade também no item II do artigo 2º, no caso de prática de “natureza cultural, esportiva, de capacitação profissional, de saúde, dentre outras” (CNJ, 2021).



Figura 3 – Localização do Espaço Memória Carandiru. Fonte: Google Maps (recorte)

Infelizmente, esse único lugar de preservação da memória dos pavilhões originais condicionava o acesso ao público, exclusivamente, por agendamentos por e-mail, inviabilizando a visita do frequentador comum. Durante o processo de escrita do artigo, enquanto aguardávamos uma resposta de uma possível visita ao local, descobrimos que o acesso ao espaço foi descontinuado por tempo indeterminado. No entanto, ainda nos foi possível investigar de que se tratava e como funcionava: na aba Quem Somos encontramos a informação de que seu objetivo é

[...] salvaguardar a memória dos moradores do antigo Complexo Penitenciário Carandiru. Foi constituído em 2007 através do decreto 52.112 pelo então governador José Serra e estava sob jurisdição da Secretaria de Relações Institucionais. Em 2009, o mesmo governador passou o espaço para a Secretaria do Desenvolvimento pelo decreto 54.929. Finalmente, em primeiro de janeiro de 2011 o governador Geraldo Alckmin transfere o espaço para a Secretaria do Desenvolvimento, Ciência e Tecnologia, sob guarda do Centro Paula Souza. (ESPAÇO Memória Carandiru, s. d.).

O excerto acima explicita a afirmação oficial de os responsáveis pelo *site* preservarem “a memória dos moradores do antigo Complexo do Carandiru”, no singular, como se ela fosse única, estável e isenta de tensões. Esse ato de rememorar vincula-se a esse espaço nada pacífico, marcado pela interrupção violenta e arbitrária da vida humana. A história do massacre, como vimos até agora, tem sido contada, mas mais pelo que não se vê, do que não é dito, do que pelo contraditório, da versão não oficial, seja das testemunhas diretas ou indiretas.

Acrescente-se, ainda, a presença do enunciado “antigos moradores” como alusão aos detentos, como se tivesse sido possível chamar de moradia esse ambiente brutal,

desprovido de condições mínimas de higiene e saúde, como já atestou Drauzio Varella (1999) em sua obra *Carandiru*. As referências aos decretos e aos governadores do estado de São Paulo tentam imprimir um tom de neutralidade ao discurso, apagando o sofrimento dos que pagaram com suas vidas pela rebelião.

Trata-se, assim, de estratégias discursivas que tentam esconder e silenciar, dessa vez por meio do texto verbal, o segredo tributado à memória dos locais (ASSMANN, 2011): o massacre propriamente dito e as condições desumanas a que estavam submetidos todos os custodiados, mesmo os que ainda aguardavam julgamento.

FLANANDO PELO PARQUE

O primeiro contato que tivemos com o método da *flânerie* foi a partir dos estudos do teórico da educação Peter McLaren (1998) que transformou as célebres reflexões de Walter Benjamin (1991; 1975) sobre o *flâneur* e a *flânerie* do final do século XIX, com base em Baudelaire e Poe, em método de pesquisa para ler contextos sociais pós-modernos, em meio às mercadorias e às narrativas escondidas nas ruas por intermédio da observação visual e auditiva dirigida à cidade, à arquitetura e às pessoas que por lá transitam, especialmente no âmbito da educação. Em Nunes (2015), encontramos esse método para capturar narrativas em lugares de trânsito, em fluxo, e, igualmente, uma forma de aproximação entre investigadores(as) e sujeitos da pesquisa guiada pela estesia, ao sabor do acaso e dos aspectos sensíveis do ambiente.

Vale dizer que a *flânerie* engaja o pesquisador de modo a produzir textos narrativos. Dessa forma, damos sequência às nossas experiências com essa metodologia. A *flânerie*, praticada pelas autoras em 2 de outubro de 2023, segunda-feira, coincidiu com o 31º aniversário do massacre. Contudo, não se viu nem se ouviu sobre a realização de qualquer evento que lembrasse essa data. Chegamos à tarde, por volta das 15h, e nem o tempo chuvoso impediu nossas caminhadas e interlocução com os passantes, como descrevemos a seguir.

Moramos na região metropolitana de São Paulo, na capital, zonas sul e oeste. Duas de nós só conheceram o Parque da Juventude, na região norte da cidade, nessa *flânerie*. A outra pesquisadora já conhecia o Parque desde o segundo semestre de 2019, quando o utilizava exclusivamente como espaço de travessia do metrô Carandiru até a avenida Zaki Narchi, no lado oposto, de duas a três vezes ao mês. Desde essa época, mas com um longo intervalo provocado pela pandemia, passava por lá para realizar um trabalho coletivo e voluntário em uma das unidades penais do seu entorno. Seu percurso, sempre a pé, era realizado no caminho indicado para pedestres, o mais retilíneo, o mais curto e o mais rápido. Tinha sempre certa pressa, uma vez que precisava cumprir horários e nem sempre conseguia desembarcar na estação Carandiru pontualmente, haja vista as intercorrências que frequentemente ocorrem nos transportes sobre trilhos. A volta, realizada no mesmo trajeto, permitia chegar à mesma estação de metrô ainda sob a luz do dia, pensando na sua vulnerabilidade e na do grupo, majoritariamente feminino. Há uma sensação de insegurança no Parque, confirmada por um dos seus vigias, que, após nos informar onde ficava o Espaço Memória Carandiru, recomendou que prestássemos muita atenção aos nossos pertences, especialmente aos celulares.

Na segunda-feira, 2 de outubro de 2023, fomos flunar no Parque da Juventude. Depois de algum tempo longe da pesquisa de campo, estávamos movidas pelo interesse em querer saber se os frequentadores do Parque poderiam ainda reter em suas próprias memórias a origem daquele local. A tarde abafadiça dava sinais de aguaceiro e, tão logo chegamos ao campo de pesquisa, algumas gotículas fizeram com que manifestássemos certo descontentamento de estar ali. Caminhávamos sob uma longa marquise. No entorno, jovens sentados no chão e nas soleiras das portas das Etecs. Alguns pareciam drogados e distantes, outros, bastante conversadores. Nem as Etecs ou mesmo o vistoso prédio da Biblioteca São Paulo, um pouco mais afastado de nós, avivavam o que parecia abandonado e inóspito.

Avistamos um casal de namorados, apresentamo-nos e explicamos a pesquisa. Decidimos começar nossas aproximações/entrevistas com a pergunta eleita como a motivadora para entabular a conversa: “você sabe o que era esse local antes de ser o Parque da Juventude?”. Os jovens diziam que havia acontecido um acidente e que tinha sido uma prisão. O rapaz sabia por meio dos pais e dos amigos. A garota afirmou terem sido os bandidos que armaram uma explosão e que “até um posto de gasolina explodiu”. Também conhecia a história por meio de conversas familiares. O jovem, que frequenta o parque para andar de skate, reclama: “aqui só tem *nóia*, morador de rua e não tem ninguém para informar a gente”. Apesar de fazer equivaler, em seu discurso, moradores em situação de rua e *nóias*, o jovem confirmou nossas primeiras impressões: o Parque não é convidativo ao lazer e, já naquele momento, configurava-se como espaço de tensão entre recordações e movimentos de esquecimentos. O casal, ambos com 18 anos, percebeu que o que eles conheciam sobre o lugar pouco correspondia aos fatos: a rebelião, a matança policial, o crime cometido pelo Estado. E talvez tenha sido o melhor momento desse encontro quando nos pediram para contar o que havia acontecido ali.

A garoa deixou de nos incomodar, mesmo assim uma de nós emprestou seu guarda-chuva às outras para sairmos de debaixo da marquise e avançarmos pelo parque. Logo à frente três homens praticavam exercícios físicos. Não estávamos muito inclinadas a conversar com eles, mas fomos. O que parecia mais simpático se dispôs a responder à pesquisa, “desde que não demorasse muito”. Foi rápido. O suficiente para entendermos que ele não poderia falar tudo, pois, “naquela época, não fazia coisas certas”, como disse. Mas “havia acompanhado”, “teve chacina, teve muita morte”, completa. Hoje se diz transformado – convertido à religião batista, reproduz ensinamentos “como está na Bíblia”: “as coisas velhas já se passaram”. Busca se concentrar na beleza do parque.

Caminhamos até que nos demos conta de que havia um resto de muro que parecia integrar o antigo Complexo. Seria aquele descrito nos materiais que lemos previamente? Demo-nos conta da presença de arames farpados e sentimos diferentes emoções por imaginar que seriam restos do que fora implodido. Fotografamos o local e percebemos que alguém vinha ao longe, andando sobre a muralha. O homem se aproximava. Uma de nós, sem seus óculos, pensava avistar um morador em situação de rua vindo em nossa direção. Era um segurança. O homem falou sobre suas impressões, impactantes, mas inenarráveis porque não nos autorizou a contá-las.

Porém, informou que ali funcionava o Hospital Penitenciário, ainda em atividade por ter sido poupado na implosão (Figura 4).



Figura 4 – Hospital Penitenciário. Fonte: acervo das Autoras, 2023

Apontou-nos, da posição em que se encontrava, os restos dos antigos pavilhões: entulhos que persistem por debaixo da relva do parque (Figura 5).



Figura 5 – Entulhos dos pavilhões encobertos pela grama. Fonte: acervo das Autoras, 2023

Também nos indicou uma grande escadaria, que mal se podia avistar de onde estávamos. Destituída de placa, nunca imaginaríamos que ali estaria mais um dos restos do Complexo. Ficamos ali um tempo, absortas pelo inesperado. Tirávamos fotografias quando um grupo de adolescentes se acercava das escadas e começava a subir. Já bastante irmanadas na *flânerie*, nos olhamos e entendemos que seria oportuno abordar as jovens. Uma delas, com 16 anos, conhecia os fatos, os números de mortos, e imaginava “que aquela escada poderia levar às celas”, já que terminavam em um grande corredor tracejado entre as árvores (figuras 6 e 7). Era moradora do bairro e os pais sempre comentavam aquele acontecimento.



Figura 6 – Frente do Carandiru 2. Fonte: acervo das Autoras, 2023



Figura 7 – Lateral do Carandiru 2. Fonte: acervo das Autoras, 2023

O encontro com o grupo de três meninas que estavam se aproximando dessas escadarias nos fez perceber como sistematicamente ignorávamos as instalações do Parque. Foi apenas durante nossas pesquisas para a redação do artigo que entendemos que essa é a “única área externa do Parque dedicada a preservar a memória do local” (PEDROSO, 2021, p. 106). O que estávamos vendo teria dado origem ao Carandiru 2, em construção no início de 1990, porém a obra não fora concluída. Daquele dia em diante, nossa percepção passaria a ser outra, certamente, mais integrada ao motivo que levou uma de nós ao Parque com mais frequência nesses últimos meses: o trabalho de

voluntariado em uma unidade penal, cujos muros podem ser visualizados a partir de determinando ponto da caminhada semanal por lá.

O reinício da chuva impediu maior permanência no Parque, mas tínhamos conhecimento de que a partir daquele ponto encontraríamos as quadras de esporte, outras esculturas e a saída seguinte, a que faz vizinhança com o Museu Penitenciário Paulista. Ao retornar, encontramos as instalações de um circo que funciona nos finais de semana. Mais uma mostra de como aquele local tensiona lembranças e formas de esquecimento, a exemplo dessa atração lúdica, sem nenhuma ligação com a memória do Complexo do Carandiru. Passamos a (re)conhecer aquele Parque não mais como um lugar de passagem, mas como um texto cultural e como espaço em que se disputam estratégias de esquecimento, mas também de recordações.

RESTOS, ALTERAÇÕES, APAGAMENTOS, SILÊNCIOS, SUBSTITUIÇÕES: O QUE A FLÂNERIE CONSEGUE DIZER?

A concepção do Parque da Juventude como texto cultural nos põe em face à sua existência na semiosfera urbana de São Paulo. Para os pesquisadores de Tártu-Moscou, “a semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose” (LOTMAN, 1996, p. 24 – tradução nossa), isto é, a ação dos signos na cultura em um contínuo movimento de produção de sentidos. Os signos em diálogo formam textos, não apenas de natureza linguística, como advertimos na introdução ao artigo. Os textos da cultura são complexas tramas codificadas ao menos duas vezes, o que permite sua heterogeneidade. O Parque da Juventude, como texto, codifica-se não apenas pela linguagem oral/escrita/audiovisual que pode contar sua história, mas pela linguagem arquitetônica, paisagística, escultórica e mesmo a dos restos percebidos. O texto compõe-se da tradução entre essas linguagens em uma unidade de sentido plural, não homogênea. Vale ressaltar que todo texto de cultura condensa memória. Lotman (1996, p. 89 – tradução nossa) destaca que “os textos são como as sementes das plantas, capazes de conservar e reproduzir a recordação de estruturas precedentes”. Dessa forma, o texto tem como sua propriedade a capacidade de restaurar a memória.

Para os semioticistas russos, textos vivem nas semiosferas. Não temos dúvida de que a cidade de São Paulo pode ser lida como tal. Entre os vários traços distintivos que caracterizam a semiosfera, destacamos a irregularidade estrutural de sua organização interna, uma vez que é composta da heterogeneidade de seus textos. Lotman (1996, p. 24) atenta para o fato de que as semiosferas se desenvolvem com diferentes velocidades em diferentes setores, pois as variadas linguagens que as compõem têm tempos diferentes, como podemos observar com o Complexo do Carandiru e o Parque da Juventude em suas existências semióticas.

Se o texto cultural Carandiru sobrevive como memória tensionada ao esquecimento no texto cultural Parque da Juventude, o próprio Parque compõe-se, em suas linguagens múltiplas, de temporalidades contraditórias. A exemplo dos entulhos sob o relvado e das escadarias do antigo pavilhão não terminado que duram, persistem fincados à terra, ao longo de décadas que nos afastam de seus nascimentos

e de suas biografias, vivendo como restos inominado., diferentemente das estátuas oficiais, acompanhadas de placas, autores, datações, ainda que enferrujem e estejam pichadas. Por outro lado, as narrativas que coletamos têm igualmente durações diversas. Nos depoimentos do casal de namorados, a narrativa do massacre surge encurtada e alterada: a implosão do Complexo a mando do Estado torna-se explosão a mando de bandidos. A memória tem “tempo curto”, para citar Robin (2016, p. III). Por outro lado, no relato da jovem de 16 anos, a narrativa do massacre permanece como texto longo e detalhado, de duração estendida.

Reconhecemos, a partir de nossa de *flânerie*, algumas das ações pensadas pela historiadora francesa para tratar do esquecimento: como a alteração na narrativa, mas também apagamentos, silenciamentos, substituições. Ainda que essas categorias possam muitas vezes se misturar, dada a característica de a cultura tensionar e instabilizar as maneiras pelas quais tentamos compreender o mundo à nossa volta, reconhecemos uma estratégia oficial de “agir como se nada tivesse acontecido” (ROBIN, 2016, p. 85), isto é, um ato de apagamento, pois na maior parte das instalações não há explicações sobre o passado, cabendo ao usuário reconhecer, no que restou e nos vazios do Parque, o que o poder público tenta omitir.

A única parte preservada do Complexo Carandiru, que abrigou o Espaço Memória Carandiru, foi descontinuado em outubro de 2023, sem quaisquer explicações. Todo o restante do que ali existiu foi derrubado e, se a informação informal de um funcionário do Parque estiver correta, seus entulhos até resistiram, mas, encobertos pela grama e desprovidos de placas, passam despercebidos pelos frequentadores no local. Ainda que durem, paradoxalmente, estão apagados. Chamou-nos a atenção o pedido de um funcionário, às vésperas de se aposentar, de não reproduzirmos essa e outras informações. Seu constrangimento aponta sua compreensão de que existe uma ação deliberada de silenciamento sobre o que ocorreu ali, do mesmo modo que o depoente que se exercitava e quis responder rapidamente à abordagem. Por seu relato truncado, igualmente silenciou. A escadaria do que seria o Carandiru 2 é outro exemplo: como resto, manteve-se inalterada. Contudo, a ausência de qualquer informação sobre no que consistem essas construções abandonadas permite que os frequentadores do Parque usufruam dessa estrutura exclusivamente como espaço de lazer, como se ali não tivessem existido vidas humanas, que, apesar de custodiadas, não foram devidamente cuidadas pelo Estado.

A substituição, outra categoria pensada por Robin (2016), manifesta-se não no espaço, mas no seu nome. Em Parque da Juventude, como agora é oficialmente denominado, não há mais referência ao Carandiru, palavra em vigência apenas na estação de metrô que lhe dá acesso e por se referir também ao bairro da cidade, assim nomeado mesmo antes da instalação do complexo penitenciário. As disputas em torno dos nomes dos lugares e das coisas são recorrentes na contemporaneidade, graças às ideologias e à força do capital, que exige muitas vezes do poder público que inclua a presença de marcas e de empresas nas placas e nos documentos oficiais. Ser um parque “da juventude” significa, a partir de toda a carga simbólica que a palavra juventude suscita, desejar um local que fale à vida por ser vivida, ao novo, ao futuro, e não ao que já aconteceu, ao passado, como se rejuvenescesse. Preferencialmente, um passado pouco conhecido e distante dos eventos trágicos do Complexo, que não imprima em sua

área de lazer sinais de descaso e violência contra os direitos humanos, devendo esses traços permanecer em segredo guardado nas carnes das pedras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolvemos a ideia de que o Parque da Juventude não é apenas uma área verde paulistana, mas um texto cultural que habita a semiosfera da cidade de São Paulo. Como texto, condensa e recorda estruturas precedentes, isto é, o Complexo do Carandiru está de algum modo recordado no Parque. Assim mostram certas esculturas, como o monumento *Sonho de liberdade*, ou os restos do Complexo que lá se encontram. Porém, simultaneamente, e talvez com mais força, operam estratégias de esquecimento. Não o esquecimento como par dialético da memória, como afirma Lotman (1996), mas o esquecimento por meio de alterações, de apagamentos, de silenciamentos e de substituições, como ensina Robin (2016). Permanece o segredo dos locais de recordações que se mostram veladamente ou se escondem, como aponta Assmann (2011). Os usuários do Parque da Juventude talvez nunca venham a saber que as partes mais elevadas do gramado encobrem parte dos restos dos pavilhões, que a escadaria que tanto nos impactou durante a *flânerie* não chegou a ser concluída, que o Espaço Memória Carandiru é o único que conservou a construção original, contudo, não permite acesso.

Ainda que não tenhamos como conferir a verdade de tudo o que ouvimos em nossa *flânerie*, a mera circulação desses enunciados já nos faz assumir a posição de que o Parque da Juventude como texto da cultura é igualmente espaço de recordação permeado de disputas e de conflitos (ASSMANN, 2011). No entanto, as estratégias identificadas para esquecer o Complexo não são suficientes para excluí-lo da memória da cultura brasileira, uma vez que sua textualidade semiótica permite, à revelia do poder público, o crescimento de novos textos culturais, como sementes, afinal textos fazem nascer outros textos (LOTMAN, 1996).

Desde o Massacre do Carandiru, brotam canções, como “Haiti”, de Caetano Veloso e Gilberto Gil (1993), em que escutamos “ao ouvir o silêncio sorridente de São Paulo diante da chacina, III presos indefesos. Mas presos são quase todos pretos ou quase pretos ou quase brancos, quase pretos de tão pobres”, ou “Diário de um detento”, dos Racionais MC’s (1997), nascem livros, como o de Dráuzio Varella (1999), adaptados para filmes e séries, *Estação Carandiru* (1999) e *Carcereiros* (2012), ou a obra *Pavilhão 9*, de Eloi Pietá e Justino Pereira (1993), entre tantas outras⁸. Graças a esses textos culturais e à permanência dos restos do Complexo que sobrevivem no Parque da Juventude, o massacre e a morte violenta de III homens privados de liberdade serão lembrados, lidos e relidos num *continuum* semiótico.

8 Existem várias produções culturais sobre o massacre do Carandiru (CARANDIRU POP, s. d.).

SOBRE AS AUTORAS

BARBARA HELLER é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista (Unip), membro fundadora da Rede de Pesquisa Rememora e presidente da Associação Liberdades Poéticas, com atuação na Penitenciária Feminina da Capital.

b.heller.sp@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8997-0155>

MÔNICA REBECCA FERRARI NUNES é docente permanente do Programa de Pós-Graduação na Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP), pesquisadora PQ 2 do CNPq, líder do Grupo de Pesquisa MNEMON, memória, comunicação e consumo (ESPM/CNPq) e membro fundadora da Rede de Pesquisa Rememora.

monicarfnunes@espm.br

<http://orcid.org/0000-0002-5562-9389>

PRISCILA FERREIRA PERAZZO é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS), coordenadora do Laboratório Hiper mídias (HyperLab/USCS), líder do Grupo de Pesquisa Memórias do ABC: Comunicação e Educação, Memória e Cultura e membro fundadora da Rede de Pesquisa Rememora.

prisperazzo2@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9073-075X>

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1975.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. v. III. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CARANDIRU POP. Massacre inspirou livros, músicas e filmes. Disponível em: <https://tinyurl.com/mr286w4>. Acesso em: out. 2023.

BORGES, Viviane. Memória pública e patrimônio prisional: questão do tempo presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 310-332, jan.-mar. 2018.

- CARVALHO, Gabriela. Carandiru e os espaços fraturados da memória. *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 1, e190656, 2022. <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2022.190656>.
- CNJ – Conselho Nacional de Justiça. Resolução n. 391, de 10 de maio de 2021. Estabelece procedimentos e diretrizes a serem observados pelo Poder Judiciário para o reconhecimento do direito à remição de pena por meio de práticas sociais educativas em unidades de privação de liberdade. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3918>. Acesso em: 23 out. 2023.
- DIÁRIO de um detento. In: *Sobrevivendo no inferno*. Cosa Nostra, 1997. CD, faixa 7.
- ESPAÇO Memória Carandiru. Histórico do Parque da Juventude e da Etec Parque da Juventude. S. d. Disponível em: <http://www.etcpi.com.br/memoria>. Acesso em: 23 set. 2023.
- HAITI. Caetano Veloso e Gilberto Gil. In: *Tropicália 2*. Rio de Janeiro: Phonogram/Philips, 1993. CD, faixa 1.
- LOTMAN, Iuri; USPENSKII. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: LOTMAN, Iuri et al. *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.
- LOTMAN, Iuri. *La semiosfera*. v. 1. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Cotia; São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- MCLAREN, Peter. Multiculturalismo revolucionario: pedagogias de disensión para el nuevo milenio. México, D.F: Siglo Veintiuno, 1998.
- NUNES, Mônica R. F. Relatos de campo: a *flânerie* e a história oral como métodos de pesquisa em cenas lúdicas. In: MARTINO, Luís Mauro; MARQUES, Angela S. (Org.). *Teorias da comunicação: processos, desafios e limites*. São Paulo: Plêiade, 2015.
- ONODERA, Iwi Mini. *Estado e violência: um estudo sobre o Massacre do Carandiru*. Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tinyurl.com/y73bz55v>. Acesso em: 23 set. 2023.
- PEDROSO, Érico Menezes. *Da cela à sala – o Carandiru no Parque da Juventude: ensino de história e memórias sensíveis*. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal de São Paulo, 2021.
- PIETÁ, Eloi; PEREIRA, Justino. *Pavilhão 9*. São Paulo: Scritta, 1993.
- PEDROSO, Regina. Abaixo os direitos humanos! A história do massacre de cento e onze presos na casa de detenção de São Paulo. *Revista Liberdades*, Publicação Oficial do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM), n. 9, janeiro-abril de 2012. Disponível em: <https://ibccrim.org.br/publicacoes/visualizar-pdf/450/1>. Acesso em: 29 set. 2023.
- ROBIN, Regine. *Memória saturada*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- VARELLA, Drauzio. *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VARELLA, Drauzio. *Carcereiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- VMO Turismo. Roteiro Parque da Juventude. Disponível em: <https://tinyurl.com/yckc87sh>. Acesso em: 21 set. 2023.

CRIAÇÃO • CREATION)

Gruta do
Café da Breiçã
20/IV/
1924

ANDRADE, Mário Raul de Moraes.
Ponte de Santa Rita, 1924 - lápis sobre
papel, 15,1 x 10,6 cm. Coleção Mário de
ANDRADE, Coleção de Artes Visuais do
IEB/USP, MA-0079

Fragmentos da Amazônia

[Amazonian fragments]

Fernando Martinho¹

RESUMO • Ensaio fotográfico sobre o universo amazônico. Imagens que capturam detalhes ou fragmentos da região amazônica, sua atmosfera, cultura e ancestralidade. • **PALAVRAS-CHAVE** • Fotografia; Amazônia;

cultura. • **ABSTRACT** • Photographic essay about the Amazon universe. Images that capture details or fragments of the Amazon region, its atmosphere, culture and ancestry. • **KEYWORDS** • Photography; Amazon; culture.

Recebido em 7 de novembro de 2023

Aprovado em 13 de novembro de 2023

MARTINHO, Fernando. Fragmentos da Amazônia. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 177-184, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i186p177-184>

¹ Pesquisador autônomo (São Paulo, SDF, Brasil).

A Amazônia tem pelo menos 10% de toda a biodiversidade do planeta. No entanto a floresta vem sofrendo graves ameaças em todos os nove países que a compõem. No Brasil a Amazônia legal é um gigante que ocupa mais da metade do território nacional, com mais de 5 milhões de km². O país já perdeu cerca de 20% de sua floresta original, e especialistas apontam a proximidade de um apocalíptico ponto de não retorno, de devastação irreversível.

É unanimidade entre arqueólogos e antropólogos que a presença humana na Amazônia existe há mais de 10 mil anos, já tendo sido densamente povoada, com mais de 8 milhões de habitantes. A herança ancestral somada à miscigenação de colonizador, indígena e negro resultou em uma diversa e rica cultura amazônica.

Um recorte (fragmento ou detalhe) do universo amazônico é o que proponho nesta narrativa fotográfica. Um caleidoscópio imagético que remete a uma percepção sensorial fluida, como as águas que regem a região. Não me alongo, porém, no debate entre detalhe e fragmento como o fez Mauricio Lissovsky em sua dissertação *A fotografia e a Pequena história de Walter Benjamin* (1995). Cito Henri Cartier-Bresson (s. d. – tradução minha) e seus pensamentos sobre o instante decisivo afirmando que fotografar “é alinhar a cabeça, o olho e o coração”. Sendo assim, apresento um conjunto de fragmentos heterogêneos, que convergem em uma atmosfera amazônica etérea.



O olho, janela da alma²



Escrita de luz³

² Alta Floresta, Mato Grosso, 3/7/2019.

³ Marabá, Pará, 3/7/2020.



Caminhos impressos⁴



Pés para o ar⁵

4 Lama durante a cheia do Rio Amazonas. Manacapuru, Amazonas, 1º/7/2012.

5 O “peconheiro” na labuta (peconha é o instrumento feito de tiras de corda, cipó ou outra fibra vegetal, que, atado aos pés, auxilia a escalada do coletor de açaí). Abaetetuba, Pará, 9/11/2011.



Seringueira aposentada⁶



Resistência no olhar ancestral⁷

6 Reminiscência da extração de látex (velha seringueira que não produz mais; remete à época áurea do ciclo da borracha e sua queda, área alagada no Rio Amazonas). Iranduba, Amazonas, 11/7/2012.

7 Senhora na aldeia Matipu. Alto Xingu, Mato Grosso, 2/6/2019.



Invasão de território⁸



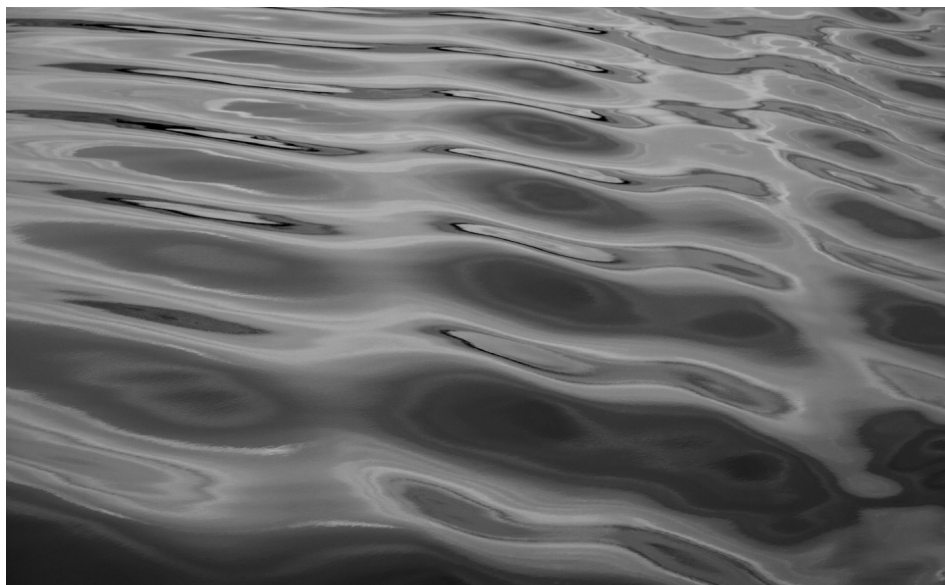
Cinturão da força⁹

8 Derrubada da floresta para abertura de pastos dentro da Reserva Extrativista Chico Mendes. Xapuri, Acre, 12/3/2019.

9 Anti-Chico Mendes, um jovem de família tradicional extrativista que idolatra a cultura do *cowboy*. Reserva Extrativista Chico Mendes, Xapuri, Acre, 13/3/2019.



Rugas do tempo¹⁰



Mãe água¹¹

10 A desilusão do senhor ribeirinho diante dos alagamentos provocados pela cheia do Rio Amazonas. Careiro da Várzea, Amazonas, 4/8/2012.

11 Reflexos nas águas escuras do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, 23/8/2012.

SOBRE O AUTOR

FERNANDO MARTINHO é fotógrafo, jornalista e *videomaker* baseado em São Paulo. Seu trabalho focaliza a condição humana, questões sociais e ambientais. Como fotojornalista e cinegrafista *freelancer*, trabalha para diversas editoras e ONGs desde 1998. Participou da exposição “De Viaje”, no Instituto Cervantes durante o PhotoEspana 2008. Em 2020 recebeu o Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos na categoria Produção Jornalística em Multimídia.

fer.mar1971@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-9761-5275>

<https://www.fernandomartinhophoto.com>

h t t p s : / / w w w . i n s t a g r a m . c o m /
fernandomartinhophoto

REFERÊNCIAS

LISSOVSKY, Mauricio. *A fotografia e a Pequena história de Walter Benjamin*. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

CARTIER-BRESSON, Henri. Henri Cartier-Bresson. Fondation Henri Cartier-Bresson. Disponível em: <https://henricartierbresson.org/wp-content/uploads/2014/09/bio-HCB-fr-1-2.pdf>. Acesso em: nov. 2023.



**DOCUMENTAÇÃO •
DOCUMENTS)**

Manuel Correia de Andrade: em pequenos textos, o mundo

[*Manuel Correia de Andrade: in small texts, the world*]

Dulcilia Helena Schroeder Buitoni[†]

Agradecemos a Valéria Valente, coordenadora do Atendimento ao Pesquisador do Arquivo IEB/USP, que nos ajudou na busca de documentos, e a Caetana Britto, coordenadora do Projeto Manuel Correia de Andrade (PMCA), que forneceu imagens de livros da biblioteca do acervo do acadêmico pernambucano doado ao IEB.

RESUMO • A seção Documentação abre espaço para originais de textos do geógrafo Manuel Correia de Andrade e para imagens de livros de sua biblioteca. São documentos que fazem parte do imenso acervo doado ao Instituto de Estudos Brasileiros, acervo esse que está em processo de higienização e catalogação. Foram selecionados trechos que mostram como esse intelectual articulava pesquisa, cultura e contexto político e social. Aparecem temas como desenvolvimento, pobreza, questões ambientais, corrupção e pensamento decolonial – pioneirismo, pois esse conceito ainda não havia se introduzido nos meios acadêmicos brasileiros. • **PALAVRAS-CHAVE** • Manuel Correia de Andrade; documentos originais; questões sociais. •

ABSTRACT • The Documentation section makes room for original texts by geographer Manuel Correia de Andrade and for images of books from his library. These are documents that are part of the immense collection donated to the Institute of Brazilian Studies, a collection that is in the process of being cleaned and catalogued. Excerpts were selected that show how this intellectual articulated research, culture and political and social context. Topics such as development, poverty, environmental issues, corruption and decolonial thinking appear – pioneering, as this concept had not yet been introduced into Brazilian academic circles. • **KEYWORDS** • Manuel Correia de Andrade; original documents; social questions.

Recebido em 29 de novembro de 2023

Aprovado em 5 de dezembro de 2023

BUITONI, Dulcilia Helena Schroeder. Manuel Correia de Andrade: em pequenos textos, o mundo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 186-199, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i86p186-199>

† Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

O Instituto de Estudos Brasileiros começou a receber o acervo de Manuel Correia de Andrade na segunda década do século XXI: cerca de 80 mil itens, reunindo mais de 60 mil livros e documentos variados, que levaram anos para serem transportados do Nordeste até o IEB. Foi necessário fazer um projeto para o processamento de toda essa coleção: o Projeto Manuel Correia de Andrade (PMCA), que foi iniciado em setembro de 2022 e visa a preservação e a divulgação desse acervo, doado pela família do acadêmico pernambucano Manuel Correia de Andrade. Sua biblioteca pessoal, iniciada por seu pai e por seu avô, reúne volumes e periódicos que documentam muito das culturas brasileiras. O projeto desenvolve ações de conservação, catalogação para a preservação e extroversão com o objetivo de assegurar a sustentabilidade desse acervo. Já estão catalogados e disponíveis para consulta 5.304 livros.

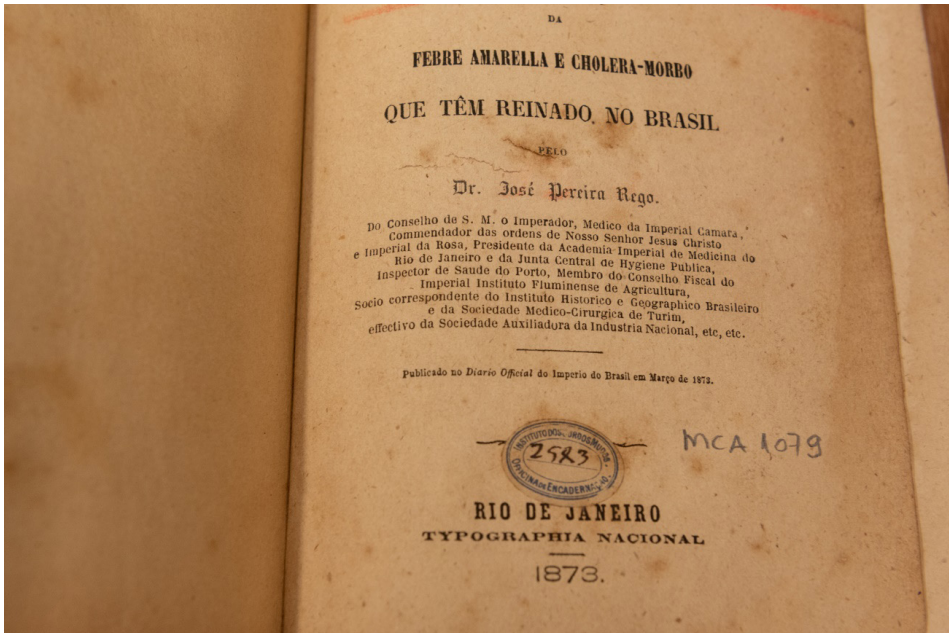


Figura 1 – Livro de José Pereira Rego sobre febre amarela e cólera publicado no Brasil em 1873. Biblioteca Manuel Correia de Andrade. Projeto Manuel Correia de Andrade (em catalogação). Foto: Estúdio Garagem

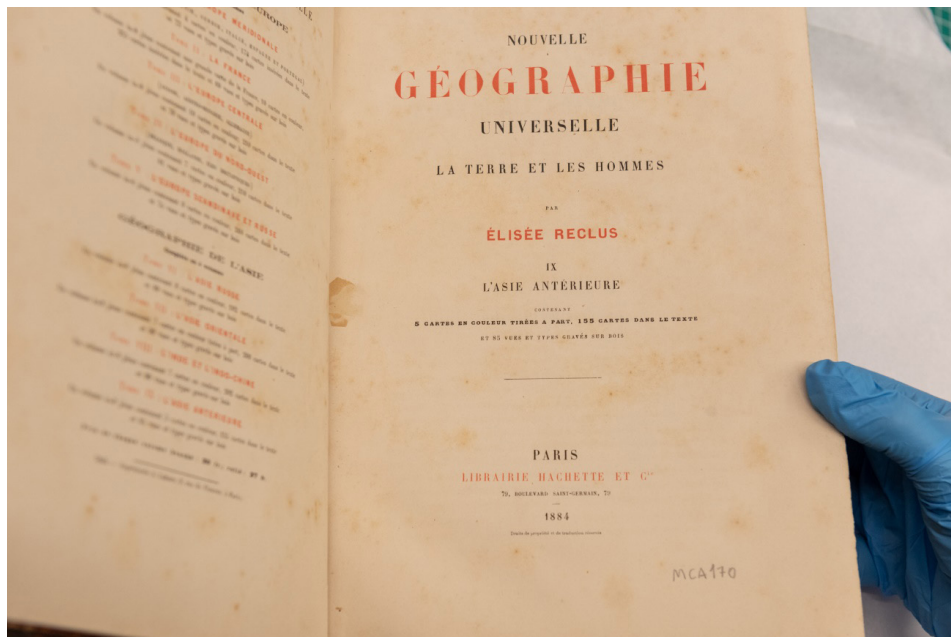


Figura 2 – Livro de Élisée Reclus sobre geografia editado em Paris, França, em 1884. Biblioteca Manuel Correia de Andrade. Projeto Manuel Correia de Andrade (em catalogação). Foto: Estúdio Garagem

Manuel Correia de Andrade (1922–2007) foi um dos mais importantes acadêmicos brasileiros do século XX. Geógrafo, historiador, advogado e professor com extensa produção bibliográfica, que redefiniu conceitos sobre o Nordeste, trabalhando com questões de espaço, agricultura, reforma agrária, industrialização, desigualdade social, ecologia, sempre incluindo contextos políticos e históricos. Nascido no Engenho Jundiá, em Vicência, na zona da mata de Pernambuco. Queria cursar Ciências Sociais, mas o curso ainda não existia em Pernambuco; formou-se então em Direito. Em 1943 foi fundada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Manuel da Nóbrega, que iria se tornar a Universidade Católica de Pernambuco. Lá, Manuel Correia cursou a licenciatura em Geografia e História. Entusiasmado com os livros de Caio Prado Junior, já na década de 1940 começou a escrever para jornais e revistas universitárias acerca dos temas regionais e políticos que marcariam sua trajetória intelectual e cidadã. Ensinou Geografia e História em vários colégios recifenses e Geografia Física na Faculdade de Filosofia do Recife da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), onde era professor desde 1952. Aposentou-se oficialmente em 1985, mas continuou atuante como docente e pesquisador até o fim da vida. Foi responsável pela criação do Mestrado em Geografia na UFPE no final da década de 1970.

Seu posicionamento nos movimentos reivindicatórios democráticos durante o Estado Novo ocasionou escritos sobre reformas econômicas e sociais. Juntamente com Gilberto Freyre, lutou contra a ditadura de Getúlio Vargas em favor da redemocratização do Brasil, fato que o levou à prisão. Também foi preso em 1964 por sua militância: entre outras ações, defendia a Reforma Agrária e também por

dirigir o Grupo Executivo de Produção de Alimentos (Gepa), órgão criado pelo governador Miguel Arraes.

O Projeto Manuel Correia de Andrade é formado por um conjunto de ações de preservação do seu acervo, cujo termo de doação ao Instituto de Estudos Brasileiros foi assinado pela viúva do geógrafo em 2008. No artigo “A construção de uma Biblioteca na trajetória de Manuel Correia de Andrade”, no número 60 (abril de 2015) da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Marta Amoroso e Paulo Teixeira Lumatti contam sobre a visita técnica que realizaram entre 22 e 24 de abril de 2008 ao acervo que estava em Pernambuco. Mostram então como esse intelectual construiu sua biblioteca diretamente relacionada com suas preocupações de pesquisa, docência, militância e participação na resolução dos grandes problemas brasileiros. Apontam ainda as possibilidades de exploração dessa biblioteca e o seu valor para os estudos brasileiros.

Apresentamos a seguir originais de artigos escritos e corrigidos por esse grande autor, pioneiro da geografia moderna brasileira, que desenvolveu e criou um original pensamento geográfico. É importante notar que esses documentos ainda estão em fase de tratamento pelo Projeto Manuel Correia de Andrade, sendo uma forma de divulgar um material que ainda está em processo no IEB. Reunimos textos originais que foram corrigidos à mão pelo próprio Manuel Correia de Andrade. Seleccionamos trechos que mostram as inquietações políticas desse geógrafo que tanto relacionou território e sociedade.

Em “Um processo de desalienação”, que seria fala de abertura de um seminário da Cátedra Gilberto Freyre, da Universidade Federal de Pernambuco, destacamos o início de sua preocupação decolonial:

Nós, brasileiros, estamos permanentemente diante do dilema de compreender e de explicar o Brasil, ou os Brasis. Será que há um só Brasil ou que neste imenso território de mais de oito milhões de quilômetros quadrados não existirão vários Brasis, unidos pelo laço federativo ou apenas pela tradição. Como explicar em uma hora de crise como essa que estamos vivendo, que o país tenha atravessado séculos sem fazer uma grande reforma nesse processo de colonização que o português implantou em nosso território, quando dele se apossou².

2 Na transcrição dos trechos e nos títulos dos textos de Manuel Correia de Andrade, mantivemos a grafia e a pontuação dos originais. Salientamos que os textos foram escritos para serem lidos.

Um processo de desalienação

Manuel Correia de Andrade

O brasileiro ^{está} permanentemente diante ^{de} um dilema ^{de} compreender e de explicar o Brasil, ou os ^{brasis}. Será que há um só Brasil ou que ^{em} este imenso território de mais de ^{dois} milhões de quilômetros quadrados ^{não} existem ^{vários} países, unidos pelo laço federativo ou apenas pela tradição. ^{Como} ~~se~~ explicar em uma hora de crise ^{como} ~~em~~ que estamos vivendo, que o país tenha atravessado séculos sem fazer uma ^{grande} reforma ^{nessa} processo de colonização que o português ^{instaurou} em nosso território quando ^{se} ~~apossou~~ ^{apossou} de ~~mesmo~~.

Daí, ^{na} Cátedra Gilberto Freyre, ^{da} Universidade Federal de Pernambuco, preocupada com os ensinamentos do mestre e com ^o ~~compreensão~~ ^{melhores} do país, ^{vem} vir realizando, anualmente, um seminário nacional sobre os fatos mais marcantes de nossa história, e ^{em} o que os grandes pensadores ^{de} ~~discutem~~ ^{discutem} sobre o mesmo. ^{Este} ano, ^{com} o apoio de várias instituições, como as Universidades Federais de Pernambuco e a ^{Universidade} Federal de Pernambuco, e universidades de São Paulo, do Rio de Janeiro, de Brasília, de Ceará, do Rio Grande do Norte e ^{de} ~~de~~ ^{de} ~~de~~ e da Paraíba, ^{se} realizará um seminário que terá como tema central a Revolução de ^{Trinta}. Revolução que não se realizou plenamente, como acontece com todas as revoluções, mas que abalou estruturas ^{que} ~~se~~ ^{se} formaram ^{no} período colonial, se resguardaram no Imperial e conseguiram sobreviver na Primeira República.

^{Como} parte dos debates sobre este movimento, ~~Após~~ ^{Após} o debate sobre a chamada Revolução de Trinta, se pro-

Figura 3 – Início do texto “Um processo de desalienação”, corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-088

UM PROCESSO DE DESALIENAÇÃO

Manuel Correia de Andrade.

Nós, brasileiros, estamos permanentemente diante do dilema de compreender e de explicar o Brasil, ou os Brasis. Será que há um só Brasil ou que neste imenso território de mais de oito milhões de quilômetros quadrados não existirão vários Brasis, unidos pelo laço federativo ou apenas pela tradição. Como explicar em uma hora de crise como essa que estamos vivendo, que o país tenha atravessado séculos sem fazer uma grande reforma nesse processo de colonização que o português implantou em nosso território, quando dele se apossou. /10

A Cátedra Gilberto Freyre, da Universidade Federal de Pernambuco, preocupada com os ensinamentos do mestre e com os problemas do país, vem realizando, anualmente, um seminário nacional sobre os fatos mais marcantes de nossa história, e o que os grandes pensadores dizem sobre os mesmos. Neste ano, com o apoio de várias instituições, como a Universidade Federal de Pernambuco e a Universidade Federal Rural de Pernambuco, a FACEPE, o IPESPE, e Universidades de São Paulo, do Rio de Janeiro, de Brasília, do Ceará, do Rio Grande do Norte e da Paraíba, ela realizará mais um seminário que terá como tema central a Revolução de Trinta. Revolução que não se realizou plenamente, como acontece com todas as revoluções, mas que abalou as estruturas que se formaram no período colonial, se resguardaram no Imperial e conseguiram sobreviver na Primeira República.

Como parte dos debates sobre este movimento, serão discutidos os pensamentos de ensaístas que se formaram no período que o precedeu e que encararam o Brasil de formas as mais diversas.

Estes ensaístas seriam, o grande sociólogo Florestan Fernandes, professor da USP, discípulo de Roger Bastide, que partiu de uma sociologia funcionalista, para alcançar posições críticas, fixando – se em posições marxistas. Este fato o levou a ser apontado e perseguido pelo governo militar de 1964; ele, porém, não esmoreceu, continuou lecionando em universidades não oficiais e no exterior, escrevendo e exercendo o mandato de deputado federal por dois mandatos até a morte. representado /10

Em seguida ^{Teófilo} teríamos uma figura muito ligada ao Nordeste, a do economista Celso Furtado, paraibano de Pombal, oficial da Força Expedicionária Brasileira, professor e escritor que no governo J.K foi o criador e implantador da SUDENE.

Figura 4 – Início do texto “Um processo de desalienação”, ainda sendo corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-089

Já em “Pobreza, miséria e sub-desenvolvimento”, Manuel Correia de Andrade aconselha que sejam lidos livros de ficção, numa ampliação da pesquisa científica:

Para se entender a pobreza dominante nos vários países da América Latina e da África, ler apenas os livros de história e de ciências sociais não é o suficiente, é necessário que se leia também os livros de ficção, os romances, as novelas e os contos escritos por literatos do mais alto nível, onde eles contam a vida do país ou da região, preocupados com a situação das classes em geral e não apenas das menos favorecidas. Por isso, somos entusiastas dos livros de escritores latino-americanos, como Asturias, que retrata bem a situação da Guatemala, país predominantemente indígena, sufocada por uma elite que explora a maioria de sua população; de Vargas Llosa, que ultimamente

mudou sua orientação política, abandonou as ideias da juventude e passou a escrever livros excepcionais, passados no Peru e na República Dominicana; de Jorge Icaza, com o retrato que faz da sociedade equatoriana; ou do colombiano, certamente o maior de todos, Gabriel Garcia Marques, famoso por livros como *Cem Anos de Solidão*, *O Outono do Patriarca* e agora, na velhice, surge com o seu *Memórias de Minhas Putas Tristes*.

MCA-TEX-095

Pobreza, miséria e sub-desenvolvimento

Manuel Correia de Andrade

Para ^{se} entender a pobreza dominante nos vários países da América Latina e da África, ^é necessário ^{que se leia} apenas os livros de história e de ciências sociais, ^{mas} que se leia também os livros de ficção, romances, ^{novelas e} contos escritos por literatos do ^{mais} alto nível, ^{que} conta a vida do ^{seu} país ou da ^{sua} região, preocupados com a situação das classes ^{menor} favorecidas. Por isto, sou ^{um} entusiasta dos livros de escritores latino-americanos, como Asturias, que retrata bem a situação da Guatemala, país predominantemente indígena, ^é ^{sufocado} por uma elite que explora a maioria da população; ^{dominante} indiana; de Vargas Llosa, que ^{últimamente} mudou a sua orientação política, ^é ^{abandonou} as suas ideias da juventude ^{que} nos ^{seu} livros excepcionais, passados ^{em} seus países, o Peru e na República Dominicana; de Jorge Icaza, com o retrato que faz da sociedade equatoriana, ou ^{do} colombiano, certamente o maior de todos, Gabriel Garcia Marques, famoso por livros como *Cem anos de Solidão*, ^é ^{O Outono do Patriarca} e ^{que} agora, na velhice, ^{será} ^{que} os grandes espíritos ^{envolvidos} com o seu *Memórias de Minhas Putas Tristes*.

Neste pequeno livro, passado em uma cidade colombiana do baixo Magdalena, ^{na} região caribenha, ele retrata a figura de um jornalista que ficou na província, escrevendo crônicas domingueiras para um jornal local e que, ao completar noventa anos de idade, solicita o apoio de uma cafetina, para que ela ^{lhe} conseguisse, por uma noite, uma jovem e virgem. ^{Este} ^{que}, naturalmente, espantou a

①

Figura 5 – Início do texto “Pobreza, miséria e sub-desenvolvimento”, corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-095

POBREZA, MISÉRIA, E SUB – DESENVOLVIMENTO.

Manoel Correia de Andrade

Para se entender a pobreza dominante nos vários países da América Latina e da África, ler apenas os livros de história e de ciência sociais não é o suficiente, é necessário / 5
que se leia também os livros de ficção, os romances, as novelas e os contos escritos por literatos do mais alto nível, onde eles contam a vida do país ou da região, preocupados com a situação das classes em geral e não apenas das menos favorecidas. Por isto, somos /
entusiasmados com os livros de escritores latino-americanos, como Asturias, que retrata bem a situação da Guatemala, país predominantemente indígena, sufocado por uma elite que explora a maioria de sua população; de Vargas Llosa, que ultimamente mudou sua orientação política, abandonou as idéias de juventude e passou a escrever livros excepcionais, / da
passados no Peru e na República Dominicana; de Jorge Icaza, com o retrato que faz da sociedade equatoriana, /
ou do colombiano, certamente o maior de todos, Gabriel Garcia Marquez, famoso por livros como Cem anos de Solidão, o Outono do Patriarca e agora, na velhice, surge com o seu Memórias de Minhas Putas Tristes. / A

Neste livro, passando em uma cidade colombiana do baixo Magdalena, região caribenha, ele retrata a figura de um jornalista que ficou na província, escrevendo crônicas domingueiras para um jornal local e que, ao completar noventa anos de idade, solicitou o apoio de uma cafetina, para que ela lhe conseguisse, por uma noite, uma jovem virgem. /
Este pedido, naturalmente, espantou a mulher, como encontraria ela uma jovem, virgem, para atender aos desejos do velho jornalista.

Em torno dessa pretensão e do trabalho levado a cabo pela cafetina protetora, o romancista descreve toda uma teia de fatos, de envoltimentos e de negócios onde se vê a situação dos bairros periféricos das cidades médias da América Latina. Como o preço da carne negociada pela cafetina era baixo e como as mercadoras do sexo se vendiam, em vista do baixo salário que recebiam nas fábricas, e do tremendo esforço que tinham que fazer para adquirir “o pão nosso de cada dia”, onde a decadência econômica de uma cidade levava um velho armazém a se transformar numa pensão do baixo meretrício. / 18 Médias
1, 1, 1,

Figura 6 – Início do texto “Pobreza, miséria e sub-desenvolvimento”, corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-096

Manuel Correia de Andrade realizou viagens de pesquisa a países da Europa, África, aos Estados Unidos e ao Japão. Interessava-se por questões ambientais e sociais no contexto internacional. No texto “O inferno no paraíso”, comenta o furacão Katrina nos Estados Unidos, ocorrido em agosto de 2005:

O mundo deve ter ficado pasmo com as informações que recebeu, através da imprensa falada e escrita, do caos que se instalou em alguns estados norte-americanos, Luisiana e Mississippi, sobretudo, nos fins de agosto e início de setembro, causado pela passagem do furacão Katrina. Não se podia imaginar que a maior nação do mundo, a mais rica, a mais poderosa, a que quer impor o seu padrão e as suas regras de vida à humanidade, fosse tão vulnerável aos efeitos de uma catástrofe natural, em grande parte provocada pelos desequilíbrios ecológicos que ela própria provoca.

O Inferno no Paraíso

Manuel Correia de Andrade

O mundo deve ^{este tempo} estar pasmo com as informações que vem recebendo, através da imprensa falada e escrita, ^{em relação aos} respeito de casos que se ^{estabeleceram} abateram sobre alguns estados norte-americanos, Luisiana e Mississipi, sobretudo, ^{nos} nos fins de agosto e início de setembro, ^{causada pela} fase a passagem pelos mesmos do furacão Katrina. Não se podia imaginar que a maior ^{nação} nação do mundo, a mais rica, a mais poderosa, ^{que} que quer impor o seu padrão e as suas regras de vida a humanidade, fosse tão vulnerável aos efeitos de uma catástrofe natural, em grande parte provocada pelos desequilíbrios ecológicos que ela própria provoca. Assim, ^é é conveniente lembrar que quando quase todo o mundo clama ^{a humanidade} contra a poluição desenfreada da atmosfera do planeta, ^o o resultado, em grande parte, do desenvolvimento industrial acelerado e inconsequente, ^é é ^{que} ^{se} ^{tomam} medidas que ^{contêm} contêm ou disciplinam este ^{desenvolvimento} desenvolvimento, os Estados Unidos, ^{que} que é o maior poluidor da superfície terrestre, se recusou a assinar, ^{como} ^{antes} ^{de} ^o ^{seu} ^{caso} o famoso protocolo de Kioto, que conclamam os grandes poluidores a moderarem sua ação daninha e ^{que} ^{reduziam} ^{os} ^{custos} ^{do} ^{que} ^{fazem} que fazem à humanidade.

^{mas} ^{ocorre} ^{que} ^o ^{governo} ^{americano}, que se arvora em ^{guardar} guardar da humanidade, intervindo em países mais fracos quando ^{se} ^{seus} ^{interesses} ^o ^{estão} ^{em} ^{jogo}, ^{acontecem} acontecem, levando ao desespero e à morte milhares de pessoas, como ocorreu recentemente no Afeganistão e no Iraque e ameaça acontecer no Irã, não só foge à sua responsabilidade ^{em} ^{suas} ^{atitudes} ^{agressivas}, como também, dentro de seu próprio território se mostra ^{incapaz} incapaz de dar assistência e apoio aos seus habitantes. ^É ^o ^{que} ^{se} ^{viu} a tragédia de Nova Orleans, cidade histórica da Luisiana, ^{que} ^{se} ^{situa} ^{em} terras baixas da planície do Mississipi, ^e ^{que} ^é ^{defendida} em numerosos dos seus bairros, por diques artificiais, ^{que} ^{as} ^{águas} ^{de} ^{seus} ^{vizinhos} não vinham ^{inundando} inundando de

Figura 7 – Início do texto “O inferno no paraíso”, corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-093

O INFERNO NO PARAÍSO.

Manuel Correia de Andrade.

O mundo deve ter ficado pasmo com as informações que ^{receberam} vem recebendo, através da imprensa falada e escrita, do caos que se instalou em alguns estados norte-americanos, ^{substituído} Luisiana e ^{substituído} Mississippi, ^{substituído} nos fins de agosto e início de setembro, causado pela passagem do furacão ^{substituído} Catarina. Não se podia imaginar que a maior nação do mundo, a mais rica, a mais poderosa, a que quer impor o seu padrão e as suas regras de vida à humanidade, fosse tão vulnerável aos efeitos de uma catástrofe natural, em grande parte provocada pelos desequilíbrios ecológicos que ela própria provoca. Não é demais lembrar que quando quase toda a humanidade clamava contra a poluição desenfreada da atmosfera do planeta, como resultado, em grande parte, do desenvolvimento industrial acelerado e inconseqüente das grandes nações, e pedia medidas que contivessem ou disciplinassem este crescimento, os Estados Unidos, o país que é o maior poluidor da superfície terrestre, se recusou a assinar, como aconteceu com o famoso protocolo de Kioto, que conclamava as grandes nações poluidoras a moderarem a sua ação daninha e ^{incorrerem} ~~baixassem~~ os custos dos prejuízos que fazem à humanidade.

Mas o governo americano, que se arvora em *gendarme* da humanidade, intervindo em países mais fracos quando seus interesses estão em jogo, levando ao desespero e à morte de milhares de pessoas, como ocorreu recentemente no Afeganistão e no Iraque, e ameaça acontecer no Irã, não só foge à sua responsabilidade diante de suas atitudes agressivas, como também, dentro de seu próprio território se mostra incapaz de dar assistência e apoio aos seus habitantes. E o que se viu foi a tragédia de Nova Orleans, cidade histórica da Luisiana, situadas em terras baixas da planície do Mississippi, defendida, em numerosos dos seus bairros, por diques artificiais, que as autoridades não vinham conservando, o que provocou uma tremenda inundação e a invasão de numerosos bairros pelas águas que deviam estar represadas.

E ^{que} normalmente o que se viu ^{que} foram ^{que} ficaram imobilizados os serviços de amparo e ^{que} também socorro aos habitantes atingidos pela inundação, ^{que} tiveram suas casas e seus bens carregados pelas águas, e o que é pior, deixando de receber os serviços ^{essenciais} ~~mas~~ essenciais como água, luz, e sem falar em alimentos. Viam as águas entrando em suas casas mas não ^{disponham} ~~disponem~~ de água para beber e para o próprio abastecimento e estão correndo o risco de propagação de moléstias, muitas delas desdenhosamente chamadas

①

Figura 8 – Início do texto O inferno no paraíso, ainda sendo corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-094

Em “Incompetência e corrupção”, Manuel Correia de Andrade volta a sugerir leituras literárias para entender realidades geográficas e sociais. No caso, indica obras sobre a África:

No momento em que o Brasil expande a sua área de influência, através do Atlântico, e se volta para a África, procurando substituir Portugal em sua presença comercial e cultural, é de bom tom que os brasileiros leiam mais os autores africanos ou os que,

nascidos em outros continentes, viveram e escreveram ou escrevem sobre a vida naquele continente, que exerceu tão grande influência em nosso país e ao qual estamos ligados por laços culturais e políticos.

Baseados nessas idéias é que achamos muito oportuna a leitura do livro do jornalista polonês, Ryszard Kapuscinski, intitulado *O Imperador*, no qual ele analisa o fim do império de Hailé Selassié na Etiópia.

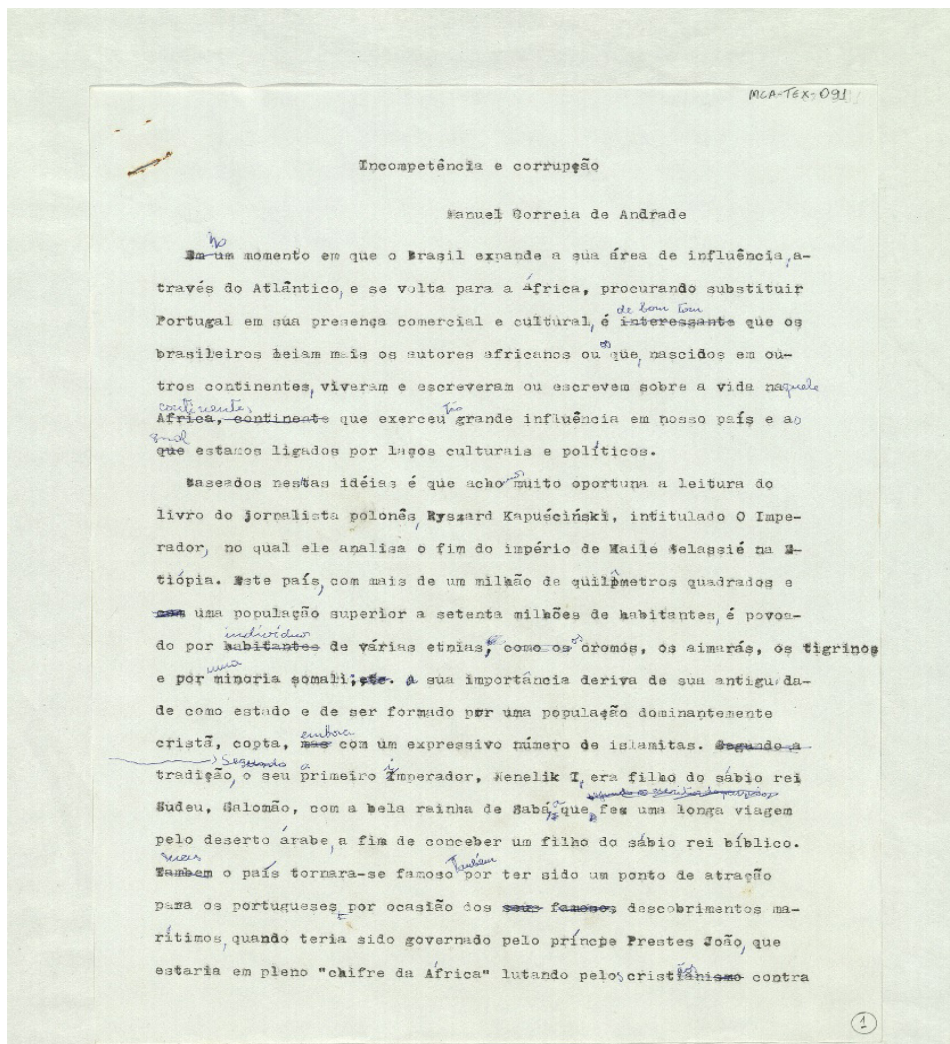


Figura 9 – Início do texto *Incompetência e corrupção*, corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-091

INCOMPETÊNCIA E CORRUPÇÃO

Manoel Correia de Andrade

No momento em que o Brasil expande a sua área de influência, através do Atlântico, e se volta para a África, procurando substituir Portugal em sua presença comercial e cultural, é de bom tom que os brasileiros leiam mais os autores africanos ou os que, nascidos em outros continentes, viveram e escreveram ou escreverem sobre a vida naquele continente, que exercu tão grande influência em nosso país e ao qual estamos ligados por laços culturais e políticos.

Baseados nessa idéia é que achamos muito oportuna a leitura do livro do jornalista polonês, Ryszard Kapuński, intitulado O Imperador, no qual ele analisa o fim do império de Haile Selassié na Etiópia. Este país, com mais de um milhão de quilômetros quadrados e uma população superior a setenta milhões de habitantes, é povoado por indivíduos de várias etnias, os oromos, os aimarás, os tigrinos e por uma minoria somali; A sua importância deriva de sua antiguidade como estado e de ser formado por uma população predominantemente cristã, copta, embora com um expressivo número de islamitas. Segundo a tradição, o seu primeiro imperador, Menelik I, era filho do sábio rei judeu, Salomão, com a bela rainha de Sabá, a que fez uma longa viagem pelo deserto árabe, a fim de conceber um filho do sábio rei bíblico. Mas o país tornou-se famoso também por ter sido um ponto de atração para os portugueses por ocasião dos descobrimentos marítimos, quando teria sido governado pelo príncipe Prestes João, que estaria em pleno “chifre da África” lutando pelos cristãos contra invasores árabes e muçulmanos. Ainda ficaria célebre, nos fins do século XIX, quando o imperador Mehelik II, derrotando os italianos que haviam conquistado a Eritreia e parte da Somália, procurava formar um império na África Oriental.

Ao se iniciar o século XX, a Etiópia e a Libéria eram os dois únicos países independentes no continente africano, sendo os demais vassalos, como colônias ou protetorados de potências coloniais européias. Ocorre, porém, que em 1936, Mussolini, no seu sonho colonialista, invadiu a Etiópia e, utilizando a sua superioridade bélica e financeira, conquistou o país, provocando a fuga do imperador para a Inglaterra, e dominando despoticamente a população. Haile Selassié, que assumiu o poder em 1930, graças a um golpe palaciano, e que amava o exercício do poder, não foi para o campo

i
j / s

H

Figura 10 – Início do texto “Incompetência e corrupção”, ainda sendo corrigido por Manuel Correia de Andrade, com anotações escritas à mão. Arquivo IEB/ USP, Fundo Manuel Correia de Andrade, código de referência MCA-TEX-092

Manuel Correia de Andrade foi um pesquisador multidisciplinar e interdisciplinar. Pela sua formação em Direito, Geografia e História, pelas pesquisas e estudos no exterior, pelas pesquisas de campo no Nordeste, pelas reflexões sobre questões internacionais e pelo pioneirismo ao tratar de temas ambientais e temas decoloniais, construiu uma intensa carreira intelectual e profissional, atuando na docência em escolas, na universidade e também na administração pública, sempre registrada em uma enorme produção bibliográfica.

Podemos rememorar outro autor relacionado ao universo do sertão: Euclides da Cunha. Nas palavras de Walnice Nogueira Galvão:

Ainda mais, o Modernismo vai dar continuidade a algumas das preocupações de Euclides com os interiores do país e à macaqueação europeia nos focos populacionais litorâneos. Partilha igualmente com ele a reflexão sobre a especificidade das condições históricas do país, na medida em que já em *Os sertões* Euclides realizara um mapeamento de temas que se tornarão centrais na produção intelectual e artística do século XX, ao debruçar-se sobre o negro, o índio, os pobres, os sertanejos, a condição colonizada, a religiosidade popular, as insurreições, o subdesenvolvimento e a dependência. Aí ficam suas raízes não só o Modernismo mas também o romance regionalista de 1930 e o nascimento das ciências sociais no país na década de 1940. (GALVÃO, 2019, p. 617).

Euclides da Cunha foi um pioneiro, assim como Manuel Correia de Andrade, que começou suas vivências de pesquisador antes da metade do século XX e chegou ao século XXI discutindo os grandes problemas da humanidade, enquanto construía uma das principais coleções bibliográficas brasileiras. Euclides da Cunha e Manuel Correia de Andrade, dois brasileiros, duas presenças fundamentais.

SOBRE A AUTORA

DULCILIA HELENA SCHROEDER BUITONI é professora titular de Jornalismo da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP). Atualmente é professora sênior do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP), onde realiza pesquisas, ministra disciplinas no Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Culturas e Identidades Brasileiras e orienta mestrandos.

dbuitoni@uol.com.br

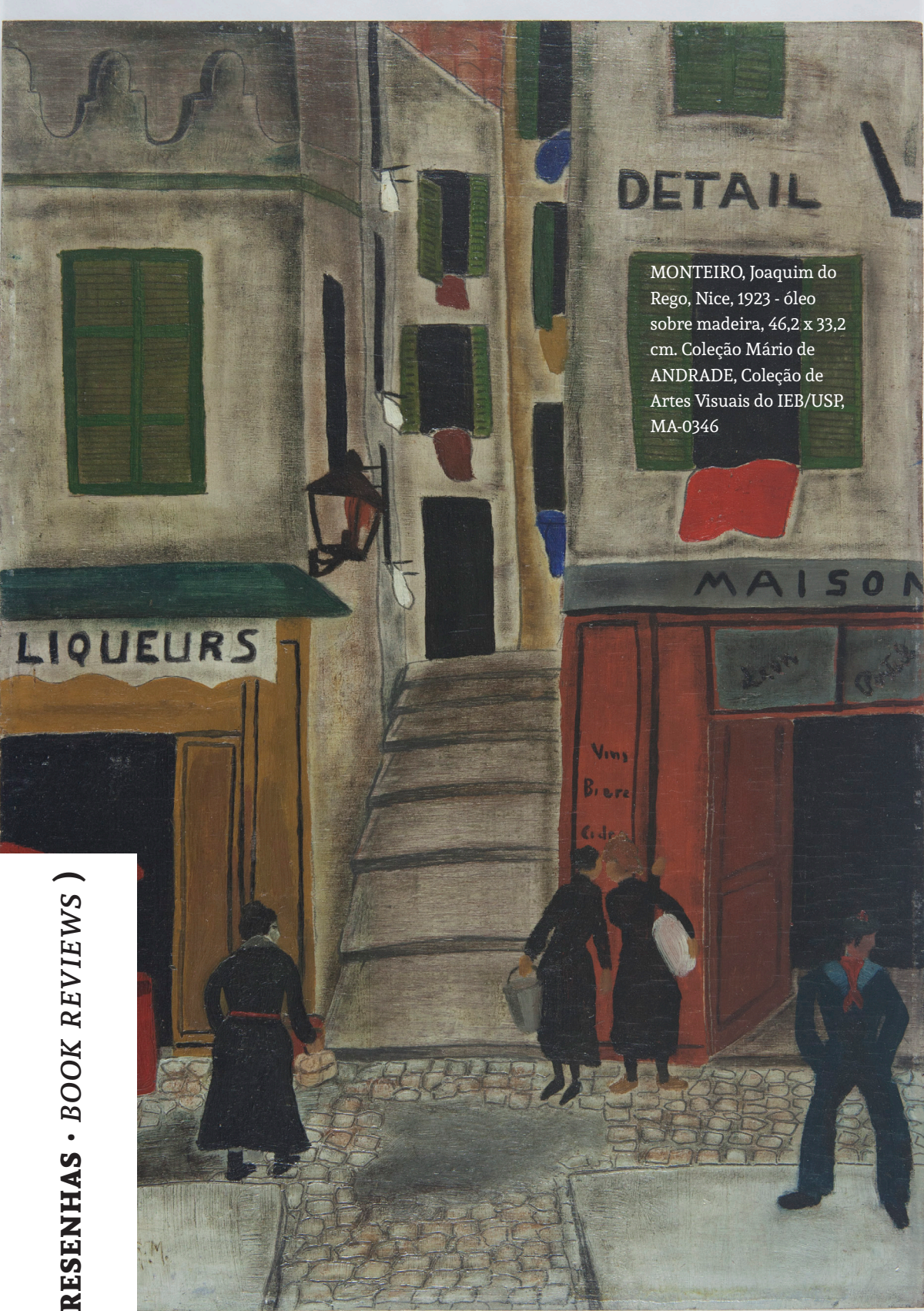
<https://orcid.org/0000-0003-2695-5529>

REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta; IUMATTI, Paulo Teixeira. A construção de uma Biblioteca na trajetória de Manuel Correia de Andrade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 60, abr. 2015, p. 199-210. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi60p199-210>.

GALVÃO, Walnice N. Fortuna crítica. In: CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Edição crítica e organização: Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ubu Editora/Edições Sesc São Paulo, 2019, p. 616-623.

PROJETO Manuel Correia de Andrade. Disponível em: <https://sites.usp.br/pmca>. Acesso em: nov. 2023.



DETAIL

MONTEIRO, Joaquim do
Rego, Nice, 1923 - óleo
sobre madeira, 46,2 x 33,2
cm. Coleção Mário de
ANDRADE, Coleção de
Artes Visuais do IEB/USP,
MA-0346

MAISON

LIQUEURS

Vins
Biere
Cider

Erasmu Xavier e as novas leituras sobre os modernismos

[*Erasmu Xavier and new readings on modernisms*

Marina Mazze Cerchiaro¹

[CARDOSO, Rejane. A arte modernista de Erasmu Xavier. Natal: Verbo Comunicação e Eventos, 2022.

RESUMO • O livro apresenta a trajetória e a obra do caricaturista, ilustrador e cenógrafo Erasmu Xavier por meio de documentos de arquivo pessoal, depoimentos e artigos de jornais e revistas. É uma edição revista e ampliada da primeira versão publicada em 1989. Dos vários fragmentos apresentados, emergem narrativas multifacetadas potentes e contraditórias sobre o artista e a obra que contribuem para as recentes revisões do modernismo brasileiro. • **PALAVRAS-CHAVE** • Modernismo brasileiro; revistas ilustradas; Erasmu Xavier. • **ABSTRACT** •

The book presents the trajectory and work of caricaturist, illustrator and set designer Erasmu Xavier through personal archive documents, testimonies and newspaper and magazine articles. It is a revised and expanded edition of the first version published in 1989. From the various fragments presented, emerge multifaceted, potent and contradictory narratives about the artist and work, contributing to the recent revisions of Brazilian modernism. • **KEYWORDS** • Brazilian's modernism; illustrated magazines; Erasmu Xavier.

Recebido em 1º de agosto de 2023

Aprovado em 30 de agosto de 2023

CERCHIARO, Marina Mazze. Erasmu Xavier e as novas leituras sobre os modernismos. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 86, p. 201-206, dez. 2023.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i186p201-206>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Desde os anos 2000, diversos pesquisadores de variadas áreas vêm se dedicando a repensar a história canônica do modernismo brasileiro, narrada a partir dos eventos ocorridos no Rio de Janeiro e em São Paulo. Essa reescrita passa pela construção de novas cronologias e pelo questionamento de oposições como “modernistas x acadêmicos”, “artista x artesão”, “arte x manifestações populares”. O modernismo ganha fôlego e complexidade com pesquisas que abordam as produções modernistas de outras localidades do país; tratam de outras linguagens para além da pintura; fazem emergir nomes, trajetórias e produções de artistas que em vida foram reconhecidos pelos pares, mas que foram excluídos ou marginalizados da história da arte pelos mais distintos motivos. Nessas novas leituras do modernismo, os pesquisadores estão atentos às desigualdades de raça/etnia, gênero, classe e geografia, demonstrando como elas impactam tanto as produções quanto as trajetórias dos artistas, o mercado, os museus e o sistema da arte como um todo. Pensando a história da arte por meio da circulação de objetos, pessoas e ideias, esses pesquisadores constroem narrativas dinâmicas e plurais, nas quais as redes de sociabilidade são centrais e as relações entre centro e periferia não são interpretadas pelas lógicas do atraso, da imposição e da submissão, e sim pelos diálogos contextuais, pelo impacto de mão dupla, pela recriação.

Essas novas formas de tratar o modernismo, de modo plural, multifacetado e não hierarquizado, vêm ganhando relevância junto aos museus e grande público e alcançaram grande visibilidade em 2022 em razão das comemorações do centenário da Semana de Arte Moderna. Em vez do tradicional ritual de consagração da Semana – de seus heróis e do modernismo canônico –, o que emergiu foram os questionamentos, as novas leituras sobre os personagens centrais, o surgimento de narrativas polissêmicas, que trazem outros objetos, atores, problemáticas e localidades. Dentre essas releituras gostaria de destacar a reedição do livro *Erasm Xavier: o elogio do delírio*, da jornalista Rejane Cardoso, sobrinha do artista, e a exposição “Raio que o parta: ficções do moderno no Brasil”, realizada no Sesc 24 de Maio, em São Paulo, curada por Aldrin Moura, Clarissa Diniz, Divino Sobral, Marcelo Campos, Paula Ramos e Raphael Fonseca.

Publicado pela primeira vez em 1989, o livro foi revisto e ampliado. Ganhou impressão primorosa, em cores e em papel couchê, novas informações e novo título:

A arte modernista de Erasmo Xavier. A mudança se mostra bastante oportuna, pois parece dialogar com o debate sobre outros modernismos, trazendo atualidade à obra. Erasmo Xavier nasceu em Natal, em 1904, e com 13 anos foi para o Rio de Janeiro, colaborando como ilustrador e escritor para diversas revistas e atuando como cenógrafo. Reconhecido pelos pares ainda jovem, sua promissora carreira foi encerrada de modo trágico com sua morte por tuberculose em 1930, pouco antes de completar 26 anos de idade. Rejane foi sua primeira biógrafa, e o livro testemunha seu dedicado esforço de documentação da obra e de construção da memória do artista.

Já a exposição apresentou duas obras de Erasmo Xavier – a capa da primeira edição da revista potiguar *Cigarra* e um autorretrato. Este último também integra a série de retratos que abre o livro de Rejane Cardoso. Trata-se de uma fotomontagem, em que a foto do rosto do artista é acompanhada do desenho de um corpo de homem magro em roupas de boxeador e pose de vencedor, colocado no centro do ringue. As obras foram expostas na seção “Vândalos do apocalipse”, que tratava das contradições e dos conflitos do Brasil moderno, dos dilemas decorrentes do encontro entre herança colonial e projetos de modernização dos modos de vida. Contradições estampadas na capa ilustrada por Xavier: nela vemos, na parte de baixo, ondas do mar e caravelas, representando a colonização portuguesa, e, na parte de cima, aeronaves, que cortam um céu vermelho, representando a tecnologia e a modernização. Contradição e pluralidade estão no cerne da noção de arte moderna brasileira evocada pela exposição e pelo o livro. Ela só pode ser dada a ver por meio de lampejos e fragmentos que constroem mosaicos de relações.

Parafraseando a questão central da exposição “Raio que o parta”², o livro de Rejane parece perguntar: e se procurássemos por Erasmo Xavier não só nas narrativas hegemônicas – forjadas pela história da arte, pelas coleções, pelas exposições, pelos jornais e revistas –, mas também nas marginais, formadas por arquivos pessoais, memória oral de anônimos e ilustres, e as realinhássemos compondo diversas constelações de relações? Assim como “Raio que o parta”, o livro se assemelha ao jogo surrealista “cadáver esquisito”, em que a autora traz suas pesquisas, interesses e desejos e vai sugerindo narrativas que emergem por meio de muitas imagens e vozes. Essa curadoria polifônica é dividida em três atos – “EX: ARTE É AGRESSÃO!”, “EU, EX” e “EX E OS MODERNISTAS” (sendo EX a abreviação do nome do artista). No primeiro, vislumbramos lampejos da proeminente carreira do artista e de como ela se materializa e se torna pública por meio da imprensa. Ele começa com o autorretrato citado anteriormente e caricaturas de personalidades da arte, da imprensa e da política, como Eloy de Souza, Adherbal França, Mário de Andrade, Washington Luís e Margarida Max. Prossegue com o trabalho de Xavier como colaborador em revistas brasileiras, que ele iniciou aos 15 anos de idade na *Tico-Tico*, onde atuava como chargista e ilustrador, além de criar quebra-cabeças e desafios para os leitores. Ao longo da década de 1920, o artista produziu capas para a *Fon-Fon*, a potiguar *Cigarra*, *O Cruzeiro*, entre outras. Rejane apresenta diversas ilustrações de

2 “[...] e se – nos perguntemos coletivamente – as narrativas hegemônicas forjadas pela história da arte, das coleções, das exposições no/sobre o Brasil fossem realizadas e compusessem outras constelações de relações?” (FIGUEIREDO et al., 2022, p. 6).

EX que dialogam com o *art nouveau*, *art déco*, surrealismo e modernismo nacionalista. Mas suas colaborações não ficaram restritas às artes visuais. Ele também escreveu textos sobre teatro, cenografia e publicidade para o jornal *A República*, em 1929, e o conto satírico intitulado “O agente nº 192”, publicado em *Cigarra* em março de 1930. A autora também nos convida a conhecer o trabalho de Erasmo como cenógrafo por meio de fotografias e recortes de jornais. O início de sua produção nessa área remonta à Exposição Internacional de 1922, realizada no Rio de Janeiro em comemoração à Independência do Brasil, onde atuou na oficina eletromecânica. Já em 1926 tornou-se aprendiz de cenógrafo com Raul de Castro, no Teatro Recreio. Ele realizou cenografias de exposições, peças de teatro e festas de Carnaval.

O segundo ato revela o pequeno acervo pessoal do artista, composto de alguns desenhos, um álbum de fotos, uma agenda de bolso e uma tesourinha. As fotografias legendadas por EX revelam seu círculo familiar e de amizades. Mas as fronteiras entre o público e o privado não são claras, uma vez que a autora demonstra que fotografias tiradas por EX de suas irmãs, que figuram no álbum familiar, também foram publicadas nas páginas de *Cigarra*. Inseridas em novo contexto, as fotos de Chlória, irmã de Xavier, com sombrinha e trajes de banho na praia, transformam-se em registros da mulher moderna. Há também fotografias da noiva, Áurea Motta, em diversas poses e ao lado de Erasmo. Uma foto de estúdio em que aparece fantasiada para o Carnaval, com saia florida, turbante e colares, uma mão na cintura e outra no queixo, bem poderia ser uma das ilustrações de capa de revista feitas por EX. Já a agenda traz alguns endereços, textos românticos, não se sabe se autorais ou copiados, e anotações de outras pessoas.

Na primeira parte do terceiro ato, Rejane constrói uma constelação de relações entre Erasmo Xavier e os modernistas. Ela recupera a viagem que Mário de Andrade realizou no Rio Grande do Norte entre 14 de dezembro de 1928 e 27 de janeiro de 1929, em que ele se hospedou na casa dos pais do escritor Luís da Câmara Cascudo. Nesse período, Erasmo também estava em Natal, tentando se recuperar da tuberculose, que já o acometia. Testemunham o encontro do escritor e do ilustrador fotos do álbum de EX em que Mário, Antônio Bento e outros amigos visitam as ruínas de Cunhaú e os desenhos e caricaturas de Mário de Andrade feitos pelo potiguar que pertencem à coleção de arte do escritor, hoje salvaguardada pelo Instituto de Estudos Brasileiros. Documentos de natureza diversa indicam os trânsitos modernistas entre o Rio de Janeiro, São Paulo e o Rio Grande do Norte. As entrevistas realizadas com Câmara Cascudo, Lauro Pinto e Osório Dantas na década de 1980, acompanhadas de fotografias da década de 1920, vão delineando vestígios da presença de EX em Natal.

A segunda parte, dedicada à construção da memória póstuma de Erasmo Xavier, é dividida em três momentos. O primeiro traz as notícias em periódicos de sua morte prematura e obituários. O segundo apresenta os bastidores da pesquisa. Rejane revela a dedicação e o esforço dela e de outros membros da família, que, na década de 1980, quando ainda não havia acervos de periódicos digitalizados, se propuseram a localizar artigos e ilustrações na imprensa de autoria de EX, bem como a reunir originais de seus desenhos. Ela narra a visita que fez com um dos irmãos do ilustrador – seu tio Genival, que morava no Rio de Janeiro – a lugares relevantes da trajetória de Erasmo e registra as memórias do tio. O terceiro momento, intitulado “Entreato”, trata do lançamento da primeira versão do livro e sua repercussão na imprensa e

dos livros escritos posteriormente que citam o artista ou suas produções. Ao final da obra, ela nos entrega a linha do tempo, que abrange não só a breve e intensa vida de Erasmo Xavier mas também suas memórias, incluindo a presença de suas produções nas comemorações do Centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, seguida de um levantamento dos locais importantes para a trajetória do artista no Rio de Janeiro e em Natal e de um índice onomástico.

Os três atos, assim como em uma colcha de retalhos, costuram os diferentes vestígios da existência de Erasmo Xavier. Narrativas esparsas e lacunares das quais a trajetória do artista emerge. Toda biografia está sujeita à “ilusão biográfica”, da qual trata Pierre Bourdieu (1998, p. 190), ou seja, à ilusão de “Tentar entender uma vida como uma série única de acontecimentos sucessivos sem outro vínculo além da associação a um ‘sujeito’”, Rejane, no entanto, escapa dessa armadilha, não pelo emprego do método bourdieusiano³, mas justamente pelo recurso da polifonia. A história construída sobre Erasmo não é linear nem trata de acontecimentos sucessivos, antes resulta numa curadoria de lampejos que nos trazem vislumbres sobre Erasmo Xavier, sua obra e o modernismo brasileiro.

A arte modernista de Erasmo Xavier é uma contribuição não só para pesquisadores, mas também para o público em geral. Entendo a obra como um convite a repensar o modernismo hegemônico por meio de uma figura marginal, Erasmo Xavier; de linguagens que não interessam à história da arte tradicional – como a caricatura, a ilustração e a cenografia; da circulação de ideias, imagens e atores e da narrativa fragmentária. Tal como os quebra-cabeças desenhados por EX na *Tico-Tico* ou a técnica arquitetônica popular paraense, nomeada “raio que o parta”, que forma mosaicos a partir de cacos de azulejos, o livro de Rejane nos desafia a encaixar peças compondo complexas constelações que revelam as potências e contradições de EX e seu modernismo.

SOBRE A AUTORA

MARINA MAZZE CERCHIARO é pós-doutoranda no Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC/USP) e autora de *Esculpindo para o ministério: arte e política no Estado Novo* (Publicações BBM, 2022).

marina.cerchiaro@usp.br

<https://orcid.org/0000-0001-8362-0042>

3 Bourdieu (1998, p. 190) propõe que o pesquisador deve analisar “o conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto de outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço de possibilidades”.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 183-191.
- FIGUEIREDO, Aldrin et al. *Lampejos. Raio que o parta: ficções do moderno no Brasil*. Curadoria: Aldrin Moura, Clarissa Diniz, Divino Sobral, Marcelo Campos, Paula Ramos e Raphael Fonseca. Catálogo de exposição realizada no Sesc 24 de Maio, São Paulo, 16 fev.-7 ago. 2022. São Paulo: Sesc 24 de Maio, 2022, p. 5-10.

revista



REVISTA DO
**INSTITUTO
DE ESTUDOS
BRASILEIROS**

**CRITÉRIOS PARA PUBLICAÇÃO
E ORIENTAÇÕES AOS AUTORES***



*As normas e orientações atualizadas podem ser
acessadas no link abaixo / The updated standards and
guidelines can be accessed at the link below:

<http://www.ieb.usp.br/rieb>