

Margens

Revista Interdisciplinar da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação
do Campus Universitário de Abaetetuba/Baixo Tocantins/UFPA

ISSN - 1806-0560

Vol. 5 N. 7 Jun/2010

Dossiê
Foucault
e Deleuze



Margens

Revista Interdisciplinar da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação
Campus Universitário de Abaetetuba/Baixo Tocantins/UFPA
ISSN – 1806-0560 Vol. 5 N. 7 Jun/2010

Dossiê Foucault Deleuze

Conselho Editorial

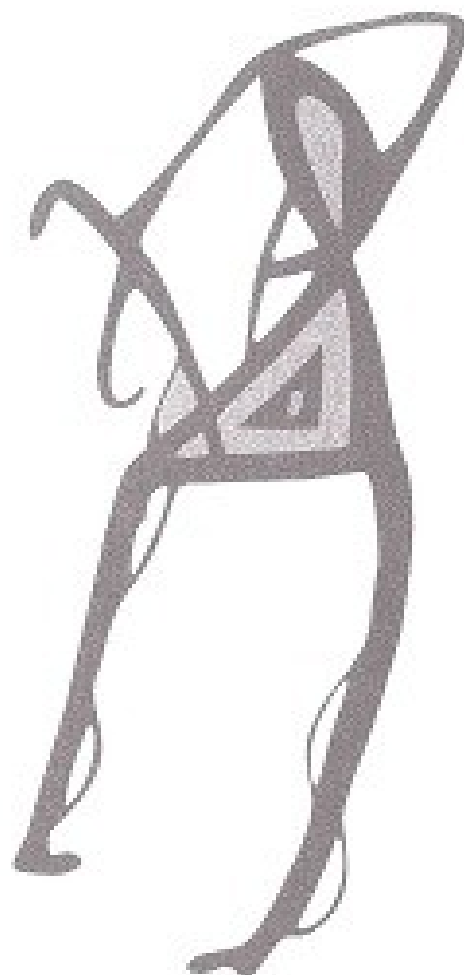
Francisca Maria Carvalho

Jadson Fernando Garcia Gonçalves

Joyce Otília Seixas Ribeiro

Sebastião Martins Siqueira Cordeiro

Tânia Sarmiento-Pintoja



Margens

Revista Interdisciplinar da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação do Campus
Universitário de Abacetuba/ Baixo Tocantins/Universidade Federal do Pará.

Conselho Editorial Universidade Federal do Pará

Francisco Maria Carvalho (Letras/UFPA)
Judson Fernando G. Gonçalves (Educação/UFPA) *Revisor:*
Joyce Celania Sereza Ribeiro (Educação/UFPA) *Prof. Carlos Edilson de A. Maneschy*
Sebastião M. Siqueira Cordeiro (Matemática/UFPA) *Coordenador do Grupo:*
Tânia Sarmiento-Pantoja (Letras/UFPA) *Francisca M. Carvalho*

Conselho Científico

Afonso Wellington Nascimento - Educação/UFPA
Alexandra M. Vasconcelos - Letras/UFPA
Alex B. Fúza de Mello - Ciências Sociais/UFPA
Antônio-Cezário V. Junior - História/UFPA
Benilton Cruz - Letras/UFPA
Bruno Paes - Educação/UNIMEP/Piracicaba
Cristina Donza Cancida - Antropologia/UFPA
Damião Bezerra de Oliveira - Educação/UFPA
Divino J. da Silva - Educação/UNESP/Pres. Prudente
Eduardo Vallejero - Filosofia/UPRGN
Empédocles Funes - História/UFC
Flávia Cristina Silveira Lemos/Psicologia/UFPA
Flávio Bezerra Barros - Biologia/UFPA
Germana Maria Araújo Sales - Letras/UFPA
Gilmair P. da Silva - Educação/UFPA
Isabel Lucena - Educação/UFPA
Oglaives Cabral Mamedes - Educação/UFPA
Olga Van Sanson - Ciências Sociais/UNICAMP
Judson Fernando G. Gonçalves - Educação/UFPA
Jaime Ginzburg - Letras/USP
Josenilda Maria M. da Silva - Educação/UFPA
Joyce O. S. Ribeiro - Educação/UFPA
Kerina Rios - História/UFC
Ligia T.L. Simonian - NAEA
Mardônio Silva Guedes - História/Arq. Públ. Ceará
Márcio Danelon - Filosofia/PUC/Campinas
Mário José Henchen - Educação/UFPA
Mário dos Remédios de Brito - Educação/UFPA
Mário Neiva Monteiro - Educação/UFPA
Nilza Briso Ribeiro - Letras/UFPA
Pablo Esteban Rodríguez - Universidad de Buenos Aires/Argentina
Raimundo N. de O. Falabelo - Educação/UFPA
Rafael Chambouteyron - História/UFPA
Sandra Mara Corazza - Educação/UFPA
Sebastião M. Siqueira Cordeiro - Matemática/UFPA
Siméio F. Bueno - Educação/UNESP/Morilo
Sívio Gallo - Educação/UNESP/Campinas
Sylvia Maria Trusen - Letras/UFPA
Tânia Sarmiento-Pantoja - Letras/UFPA
Waldir Pereira de Abreu - Educação/UFPA
Waher Omar Koban - Educação/UEIJ

DPPG - Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação
do Campus Universitário de Abacetuba/Baixo
Tocantins/UFPA
Tel: (91) 3751 11 31/Ramal 27
e-mail:dppg@ufpa.br

Coordenadora:
Tânia Sarmiento-Pantoja

Projeto Gráfico:
Deurilene Sousa

Montagem de capa:
Rami Cordeiro

Revisão:
Abrilio Pacheco e Deurilene Sousa

Impressão:
Gráfica UFPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UFPA, Belém/PA

Margens - Revista Interdisciplinar da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação/
Campus Universitário de Abaetetuba/Baixo Tocantins/UFPA - v. 5, n. 7 (jun/2010)
- Abaetetuba/PA: UFPA, 2010.

Semestral.

Organizadores: Francisca Maria Carvalho, Joyce Otília Seixas Ribeiro, Judson
Fernando Garcia Gonçalves, Sebastião Martins Siqueira Cordeiro e Tânia
Sarmiento-Pantoja.

Publicado em edições temáticas; v. 5, n. 7: Foucault e Deleuze.

ISSN 1806-0560.

Periódicos brasileiros. I. Universidade Federal do Pará (Campus Universitário de
Abaetetuba/Baixo Tocantins).

CDD:21 ed.056.9

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	07
-------------------	----

DOSSIÊ FOUCAULT E DELEUZE

Entre Dispositivos e Agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault Eduardo Pellejero	11
Episteme Pós-moderna y Sociedades de Control: Deleuze, heredero de Foucault Pablo Esteban Rodríguez	23
Tese-Manifesto de Escrita-leitura-artística na Pesquisa em Educação Sandra Mara Corazza	41
Deleuze e Masoch: a frieza da pornografia Ester Maria Dreher Heuser	67
Procedimento e Erotismo na Obra Deleuziana: considerações Gabriel Saussen Feil	85
Devir-Lobo na Infância: Kipling e sua matilha Deniz Alcione Nicolay	97
Foucault e a Questão do Dispositivo, da Governamentalidade e da Subjetivação: mapeando noções Jadson Fernando Garcia Gonçalves	105
Diálogos entre História e Psicologia: a biografia na berlinda Flávia Cristina Silveira Lemos	123
Biopoder e Cuidado de Si no Pensamento de Michel Foucault Aldo Ambrózio, Paulo Alexandre Cordeiro de Vasconcelos	135
Três Pedacinhos de Corpos em Deleuze: ética, potência e transformação Fernando Hiromi Ionezawa	155
A Docência e as Instituições Escolares: pautas das políticas culturais para educação rural Noeli Valentina Weschenfelder	171

ARTIGOS

O Imaginário nas Personagens da Cidade Velha: memória e patrimônio na Belém contemporânea Cybele Salvador Miranda	197
Dois Dedos de Prosa (Ficcional, Brasileira, Contemporânea) Sobre um Viajante Tânia Sarmiento-Pantoja	215
Uma Leitura do Romance <i>Eunio Sobre a Cegueira</i> sob o Olhar da Fenomenologia Maria Ivonete Coutinho da Silva	229
A Atividade Filosófica em Alguns Pensadores Originários Cezar Luis Seibt	247
Teoria do Inventário Epistemológico: método e regras de aplicação Heraldo Elias de Moura Montarroyos	263
O Uso dos Pronomes <i>Tu</i> e <i>Você</i> em Textos Orais da Cidade de Santarém	

Ediene Pena Ferreira	279	•
Potencialidades e Limites do Extrativismo para o Desenvolvimento Sustentável Local		
Almira Martins	293	•
Memória e Cultura: Sairé, espaço de poder e conflitos – 1996 a 2004.		
Cláudia Laurido Figueira	307	•
Pensando nos Valores Morais: casamento civil e divórcio em Belém (1890/1900)		
Ipojucan Dias Campos	325	•

RESENHA

ROUANET, Sérgio Paulo. Riso e Melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Benilton Cruz	345	•
----------------------------	-----	---

INICIAÇÃO CIENTÍFICA

O Mundo Cor de Rosa: as representações de gênero nas propagandas da Hello Kitty

Luciane de Sena Camões	351	•
-------------------------------------	-----	---

Aspectos da Narrativa de Resistência na Literatura e no Cinema

Tânia Sarmento-Pantoja

VeridianaValente Pinheiro	367	•
--	-----	---

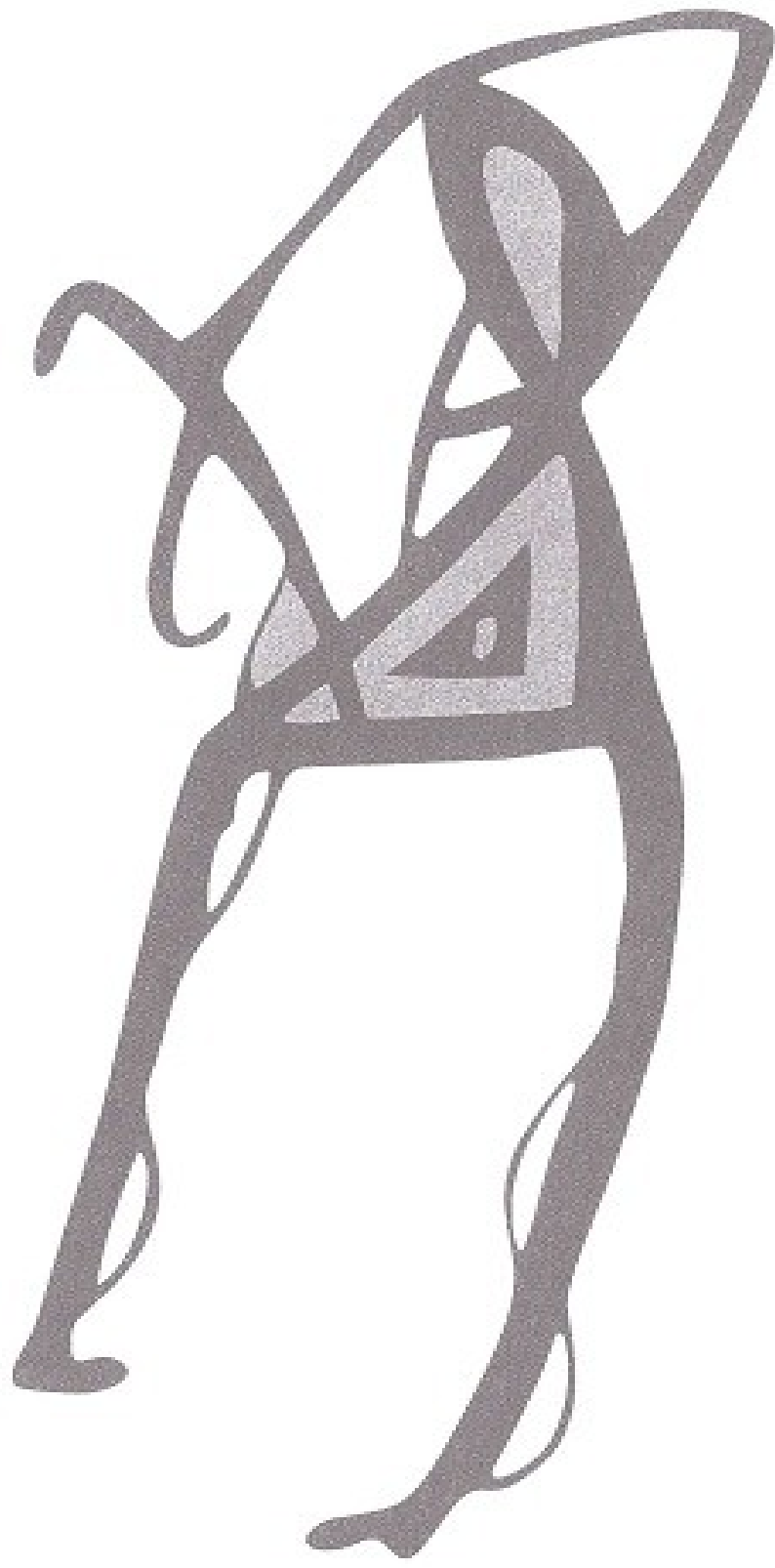
APRESENTAÇÃO

Apresentar o dossiê Foucault e Deleuze não é tarefa fácil, pois ambos são complexos, inovadores e subversivos em relação ao pensamento moderno, o que os coloca ao lado dos grandes pensadores da contemporaneidade. Suas contribuições têm sido exploradas pela Filosofia, pela Sociologia, pela Psicologia e pela Pedagogia. Daí a ideia deste dossiê, que nasceu inicialmente do lugar especial que Foucault ocupa no espaço acadêmico do Campus Universitário de Abaetetuba, já que este “circula” em pelo menos três dos grupos de pesquisa deste Campus. Não demorou e Deleuze passou a “acompanhar” Foucault, o que se revelou parceria frutífera na medida em que Foucault e Deleuze formam um par criativo com novas e fascinantes idéias, que nos afetam e nos desinstalam de um suposto lugar seguro, tranquilo, nos provocando a novas experiências.

O desafio estava posto e, para nossa surpresa, muitos artigos de pesquisadores e pesquisadoras de diversas regiões do país e do exterior como Eduardo Pellejero, Pablo Esteban Rodríguez, Sandra Mara Corazza, Ester Maria Dreher Heuser, Gabriel Saussen Feil, Deniz Alcione Nicolay, Jadson Fernando Garcia Gonçalves, Flávia Cristina Silveira Lemos, Aldo Ambrózio e Paulo Alexandre C. de Vasconcelos, Fernando Hiromi Yonezawa e Noeli Valentina Weschenfelder. Na sessão seguinte, apresentamos artigos com temas não menos relevantes como os de Tânia Sarmiento-Pantoja, Maria Ivonete Coutinho da Silva, Cezar Luís Seibt, Heraldo Elias Montarroyos, Ediene Pena Ferreira, Almira Martins, Cláudia Laurido Figueira e Ipojucan Dias Campos. Na sequência, Benilton Cruz resenha o livro “Riso e Melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis” de Sérgio Paulo Rouanet, despertando no leitor e na leitora a curiosidade sobre a forma shandiana nestes autores e certamente o interesse pela obra de Rouanet. Fechando a revista, os artigos de Iniciação Científica de Luciane de Sena Camões e Veridiana Valente Pinheiro/Tânia Sarmiento-Pantoja, revelando a seriedade e o compromisso de nossas alunas.

Enfim, eis mais um número da Revista Margens dedicado a estimular novas reflexões sobre os mais variados temas e problemas.

Abaetetuba, Junho de 2010
Profª. M.Sc. Joyce Ribeiro - Conselho Editorial



DOSSIÈ FOUCAULT E DELEUZE

ENTRE DISPOSITIVOS E AGENCIAMENTOS: O DUPLO DELEUZIANO DE FOUCAULT

Eduardo PELLEJERO
 Universidade Nova de Lisboa
 epellejero@sapo.pt

1975. Foucault publicava *Surveiller et punir*, dando corpo a uma investigação que denotava um deslocamento dos seus interesses da constituição do saber à genealogia do poder. Não mudava apenas o objecto, mudavam, correlativamente, os conceitos. Entre outros, e sobretudo, o conceito de *episteme* deixa o lugar central que tinha ocupado até então para que seja ocupado pelo conceito de *dispositivo* (nada menos que 39 ocorrências, quando nunca antes tinha sido utilizado, fora dos cursos do *College de France* desse mesmo ano *Les anormaux* e «*Il faut défendre la société*»).

E Foucault tem nisto, sobretudo, uma dívida com Deleuze, com quem na época colabora no *Groupe d'information sur les prisons*; neste sentido, escreve: “eu não saberia medir por referências ou citações o que este livro deve a Gilles Deleuze e ao trabalho que faz com Félix Guattari” (FOUCAULT, 1975, p. 29). Trata-se da mesma dívida que reconhece um ano mais tarde no *College de France*; então atribui a razão do seu novo trabalho às “ofensivas dispersas e descontínuas” como as da anti-psiquiatria, mas sobretudo “à eficácia de algo – eu não ousa dizer um livro – como *L'Anti-Oedipe* [...] livro, ou, antes, coisa, acontecimento” (FOUCAULT, 1997, p. 7).

Foucault fala grandiloquentemente, mas não entra em precisões. Diz-nos que tem uma dívida para com Deleuze, não o que lhe deve.

1977. Será necessário esperar um par de anos para desvendar o mistério. Assim, no prefácio à edição americana de *L'Anti-Oedipe*, Foucault oferece-nos uma lista das noções que lhe chamaram a atenção: «multiplicidades, fluxos, dispositivos, conexões».

O conceito de dispositivo, então, que Foucault assimila ao de agenciamento, é um conceito do qual reconheceria a paternidade deleuziana (FOUCAULT, 1994, p. 133 - 136).

1972. Mas voltemos um segundo atrás, porque em *L'Anti-Oedipe* falava-se certamente de complexos, formações, maquinações, regimes, mas as noções de dispositivo e de agenciamento não aparecem em primeiro plano. Os principais críticos de Deleuze, em todo o caso, não dão conta da sua existência (assim, por exemplo, Mengue faz da noção de

agenciamento um sintoma da ruptura com *L'Anti-Oedipe*, e Zourabichvili, no *Vocabulaire*, afirma que o conceito de agenciamento substitui o de «máquinas desejanter» a partir do livro sobre Kafka¹).

Confunde-se Foucault, que escreve o seu prólogo em 77, depois da publicação de *Kafka*? Ou é sensível a algo que passa despercebido ao grosso dos leitores de *L'Anti-Oedipe*?

Bom, tudo é possível, digo, não podemos saber realmente o que passava pela cabeça de Foucault, mas a verdade é que, ainda que escassas, já encontramos ocorrências de ambos os termos em *L'Anti-Oedipe*. Pelo menos duas:

1) Primeiro, falando das regras de parentesco, Deleuze e Guattari referem-se a um «dispositivo matrimonial»:

*Os etnólogos não deixam de dizer que as regras de parentesco não são aplicadas nem aplicáveis aos matrimónios reais: não porque estas regras sejam ideais, senão, pelo contrário, porque determinam pontos críticos nos quais o **dispositivo** se volta a por em marcha com a condição de estar bloqueado, e se situa necessariamente numa relação negativa com o grupo. É aí que aparece a identidade da máquina social com a máquina desejanter (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 178).*

2) E, em seguida, no final do capítulo três, aparece pela primeira vez explicitamente a ideia de «agenciamento maquínico»: “Substituir o sujeito privado da castração [...] por agentes colectivos, que remetem a *agenciamentos maquínicos*. Reverter o teatro da representação na ordem da produção desejanter: a tarefa por excelência da esquizoanálise” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 324).

São apenas duas ocorrências, mas dão conta do surgimento de uma noção que estava a cobrar vida. Numa entrevista do mesmo ano, ainda, Deleuze assinalava a possibilidade de pensar a linguagem, para além do sujeito e da estrutura, como um “sistema de fluxos contínuos de conteúdo e expressão, recortado pelos *agenciamentos maquínicos* de figuras discretas e descontínuas” (DELEUZE, 2002, p. 35), como uma hipótese que ainda *não* tinham desenvolvido suficientemente.

E a verdade é que nas aulas de Deleuze, às que vamos tendo acesso mais ou menos asistematicamente, começa a falar-se a partir de 73, e cada vez com maior insistência, de

¹ Cf. Mengue, *G. Deleuze ou le système du multiple*, 1997, p. 61 y Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, 2003, pp. 8-9.

dispositivos e de agenciamentos, preparando o caminho que levará à instauração do conceito de agenciamento em *Kafka*².

1975-1977. O conceito, enquanto tal, continua a ganhar importância. Foucault fala de dispositivo disciplinário, dispositivo carcerário, dispositivos de poder, dispositivos de saber, dispositivo de sexualidade, dispositivo de aliança, dispositivo de subjectividade, dispositivo de verdade, dispositivos de segurança, dispositivo estratégico de relações de poder, etc., etc. Só em *La volonté de savoir*, encontramos 70 ocorrências do conceito (mesmo se desaparecerá por completo nos seguintes volumes da *Histoire de la sexualité*).

Ou então Foucault fala de agenciamentos: «agenciamento panóptico» (FOUCAULT, 1975, p. 210), «agenciamento político da vida» (FOUCAULT, 1976, p. 163), etc. Porque Foucault fala indistintamente de agenciamento e dispositivo, ainda que certamente faça do agenciamento um uso muito restrito (1 ocorrência em *Surveiller et punir*, 4 em *La volonté de savoir*).

Em todo o caso, o conceito ganha em precisão. Entre outros, Edgardo Castro propõe considerar para a definição foucaultiana de dispositivo três elementos essenciais:

1) O dispositivo é a rede de relações que se podem estabelecer entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquiteturas, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não-dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexo que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Por exemplo, o discurso pode aparecer como programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma interpretação a posteriori desta prática, oferecer-lhe um campo novo de racionalidade. 3) O dispositivo é uma formação que num momento dado teve como função responder a uma urgência [...] tem assim uma função estratégica, como, por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que era excessiva para uma economia mercantilista [assim, o hospital geral, pode funcionar como dispositivo de controlo-sujeição da loucura] (CASTRO, 2004, p.102).

1975. Entretanto, claro, aparece o livro sobre Kafka. E então encontramos que o conceito de agenciamento, contemporaneamente ao que se passava com Foucault e à noção de dispositivo – ganhou a maior importância para Deleuze. Com efeito, para além do uso que vinham a fazer desde 72, no último capítulo, Deleuze e Guattari abordam frontalmente a definição do conceito. Temos, portanto, «Qu'est-ce qu'un agencement?», texto que certamente não terá passado despercebido a Foucault.

² Por exemplo, na aula de 15 de Fevereiro de 1973, dá-se uma discussão entre Richard Pinhas e Lyotard em torno do «dispositivo analítico», e pelo menos desde a aula de 12 de Fevereiro de 1973 é frequente que Deleuze fale de «agenciamentos» e de «agenciamentos maquínicos», assim como que comece a introduzir exemplos que se tornariam canónicos a partir de *Mille Plateaux*.

O que é um agenciamento? Em princípio, é uma alternativa conceptual ao sujeito e à estrutura, que permite a Deleuze – as palavras são de Philippe Mengue – “refundar uma teoria da expressão, eliminando qualquer traça «representativa» na função de expressão, e contornando toda a teoria da linguagem e dos signos (do significante) de Saussure” (MENGUE, 1997, p. 61 - 62).

Como funciona? Basicamente, relacionando os fluxos semióticos com os fluxos extra-semióticos e as práticas extra-discursivas, para além das relações de significante a significado, de representante a representado: trata-se de uma relação de implicação recíproca entre a forma do conteúdo (regime de corpos ou maquínico) e a forma da expressão (regime de signos ou de enunciação). Neste sentido, qualquer agenciamento tem duas caras:

Não há agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, não há agenciamento social de desejo que não seja agenciamento colectivo de enunciação [...] E não basta dizer que o agenciamento produz o enunciado como o faria um sujeito; ele é em si mesmo agenciamento de enunciação num processo que não permite que nenhum sujeito seja assignado, mas que permite por isto mesmo marcar com maior ênfase a natureza e a função dos enunciados, uma vez que estes não existem senão como engrenagens de um agenciamento semelhante (não como efeitos, nem como produtos). [...] A enunciação precede o enunciado, não em função de um sujeito que o produziria, senão em função de um agenciamento que converte a enunciação na sua primeira engrenagem, junto com as outras engrenagens que vão tomando o seu lugar paralelamente (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 147 - 152).

Há outra característica fundamental dos agenciamentos: qualquer agenciamento apresenta, por um lado, uma estratificação mais ou menos dura (digamos, os dispositivos de poder; Deleuze diz: “uma concreção de poder, de desejo e de territorialidade ou de reterritorialização, regida pela abstracção de uma lei transcendente” (*Ibid*, p. 153)), mas por outro compreende pontas de desterritorialização, linhas de fuga por onde se desarticula e se metamorfoseia (“onde se liberta o desejo de todas as suas concreções e abstracções”, diz Deleuze (*Ibid*, p. 154)).

Adivinhamos aqui o problema que projectará Deleuze sobre o uso que faz Foucault da noção. Porque o problema de Deleuze não se esgota na determinação dos dispositivos nos quais nos encontramos comprometidos, senão que a partir dessa determinação lança a questão que atribui a Kafka: “*Quando é que se pode dizer que um enunciado é novo?*, para bem ou para mal; *quando é que se pode dizer que um novo agenciamento se está a esboçar?*, diabólico ou inocente, ou mesmo ambas as coisas ao mesmo tempo” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 148).

1977. Chegamos então ao momento da inevitável confrontação. Este texto que Deleuze escreve depois da publicação de *La volonté de savoir* (1976), e que alegadamente é remetido, através de François Ewald, de acordo com o testemunho deste último, para transmitir o seu apoio a Foucault, que atravessava uma crise (e já voltaremos a esta crise). Este texto, que iria ser publicado quase vinte anos mais tarde em *Le magazine littéraire* (nº325, Outubro 1994) sob o título «Désir et plaisir»³, no qual Deleuze se entrega a uma análise crítica dos últimos trabalhos de Foucault.

O que é que diz Deleuze de *Surveiller et punir*? Em princípio, e de um modo geral, que representa uma «profunda novidade política» com relação ao modo em que concebe o poder. Em seguida, que a respeito do trabalho do próprio Foucault, implica uma superação da dualidade que existia entre formações discursivas e não-discursivas, ou, melhor, «uma razão das suas relações» (mas isto, como víamos, é o que definia o seu próprio conceito de agenciamento).

Deleuze considera, por outra parte, que *La volonté de savoir* significa «um passo adiante» a respeito de *Surveiller et punir*. Primeiro, porque os dispositivos de poder passam a ser «constituintes» (da sexualidade) e não apenas normalizantes. Segundo, porque não se limitam a formar saberes, senão que são constitutivos de verdade (da verdade do poder). Por fim, porque já não se referem a «categorias» negativas – a loucura ou a delinquência como objectos de encerramento –, senão a uma categoria positiva: a sexualidade.

Isto no que diz respeito à avaliação positiva do trabalho de Foucault, porque, pelo que resta, a verdade é que tudo são críticas. Vou limitar-me às mais pertinentes para a questão dos dispositivos. E assim seriam duas:

1) Em primeiro lugar, Deleuze não consegue reduzir os agenciamentos do desejo aos dispositivos do poder. Para Deleuze um agenciamento de desejo comporta dispositivos de poder, mas sempre entre outros componentes do agenciamento. Os dispositivos de poder surgem onde se operam re-territorializações, é tudo. Deleuze escreve:

Os dispositivos de poder seriam então uma componente dos agenciamentos. Mas os agenciamentos comportariam também pontas de desterritorialização. Brevemente, não seriam os dispositivos de poder que agenciariam, nem seriam constituintes, senão os agenciamentos de desejo que propagariam formações de poder seguindo uma das suas dimensões. O que me permitiria responder à questão, necessária para mim, desnecessária para Michel:

³ Deleuze, «Désir et plaisir», *Magazine littéraire*, nº 325, octobre 1994, p. 59-65; reeditado em Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Edición de David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003 (citamos sempre esta edição).

como é que o poder pode ser desejado? A primeira diferença seria então que, para mim, o poder é uma afecção do desejo (DELEUZE, 2003, p. 115).

2) Em segundo lugar, Deleuze vê no deslocamento do princípio que define um campo social dado, das contradições às estratégias, um passo em frente; mas é uma ideia que não acaba por convencê-lo. Uma sociedade não se contradiz, mas também não se estratifica: o primeiro é que foge, o social foge por todas as partes. Cito novamente Deleuze:

Ainda aí, eu reencontro o primado do desejo, uma vez que o desejo está precisamente nas linhas de fuga [...] Confunde-se com elas [...] As linhas de fuga, os movimentos de desterritorialização não me parecem ter equivalente em Michel, como determinações colectivas históricas. Para mim não há o problema de um estatuto dos fenómenos de resistência: uma vez que as linhas de fuga são as determinações primeiras [...] são linhas objectivas que atravessam uma sociedade [...] De onde o estatuto do intelectual e o problema político não serão teoricamente os mesmos para Michel e para mim (DELEUZE, 2003, pp. 117 - 118).

1977. O tom das notas de Deleuze sempre me pareceu muito agressivo, territorial, no sentido clássico (não deleuziano) da palavra. Digo: não parece que Deleuze pretenda animar Foucault, parece que quisera liquidá-lo de vez. Esta é uma história muito mal contada.

Exemplo. Deleuze diz que Foucault lhe teria comentado que não suportava a palavra desejo, mesmo se era empregue de maneira inovadora, porque sempre que ouvia desejo pensava em carência, em repressão. A isto, Deleuze responde que, pela sua parte, não suporta a palavra prazer e que o desejo, para ele, não comporta nenhuma carência, que não é outra coisa que um agenciamento de heterogêneos (e a isto atribui, entre outras coisas, o modo inverso no qual se servem de Lawrence, ou o facto de que ele se interesse por Masoch enquanto que Foucault se interessa por Sade (ainda que mais tarde Foucault venha a renegar este «sargento do sexo»)).

Agora, a mim, isto faz-me imensa confusão, porque Foucault, que se diz profundamente influenciado por *L'Anti-Oedipe*, não pode ignorar que o que Deleuze entende por desejo não tem nada que a com a carência. E, de facto, sempre em 77, no prólogo que escrevia na edição americana, Foucault encarregava-se de desfazer qualquer mal entendido possível, opondo as teses deleuzianas sobre o desejo, que considera «de uma força revolucionária», aos “penosos técnicos do desejo – os psicanalistas e os semiólogos que registam cada signo e cada sintoma, e que quiseram reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da carência” (FOUCAULT, 1994, p. 135).

1986. Este episódio perde relevância, de qualquer modo, dez anos depois, quando Deleuze publica o livro especialmente dedicado a Foucault, onde pratica uma reavaliação

sistemática da sua obra. Quero dizer que temos então uma leitura incomensurável dos conceitos foucaultianos (incomensurável com a leitura de 77), que se estenderá através de entrevistas e referências circunstanciais até à década de 90.

De 77 ficará apenas uma história: a história de uma crise. De uma crise de todas as ordens: política, vital, filosófica. É assim que Deleuze interpreta o longo silêncio que segue à *La volonté de savoir*: Foucault teria tido a sensação de que se teria fechado nas relações de poder. Deleuze comenta:

O fracasso final do movimento das prisões, depois de 1970, já entristecera Foucault; outros acontecimentos posteriores, à escala mundial, aumentaram essa tristeza. Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um «poder da verdade» que já não seja verdade do poder, uma verdade que derive das linhas transversais de resistência e já não das linhas integrais de poder? Como «franquear a linha»? (DELEUZE, 1986, p. 101).

Deleuze repete sistematicamente esta versão em todas as entrevistas que dá por ocasião da saída do seu livro. Sistematicamente, também, apela a este preciso fragmento de «La vie des hommes infâmes»⁴: “Aqui estamos, sempre com a mesma incapacidade para franquear a linha, para passar para o outro lado [...] Sempre a mesma eleição, do lado do poder, do que diz ou faz dizer [...]” (FOUCAULT, 1994, p. 241).

A teoria de que o pensamento procede por crises é cara a Deleuze, que a utiliza mesmo para dar conta do seu próprio percurso (entre o livro sobre Hume e *Nietzsche et la philosophie* contavam-se oito anos de silêncio), mas no caso específico de Foucault serve-lhe para orientar toda a sua leitura em torno da questão da resistência ao poder, que era princípio de desacordo nos setenta e resulta princípio de explicação nos oitenta.

Nos setenta, com efeito, havia problemas que se colocavam para Deleuze e não se colocavam para Foucault, e vice-versa. Nos oitenta, crise mediante, Foucault toma consciência de que os problemas não podem ser mais que os mesmos para ambos e que é no mesmo sentido que devem procurar uma solução: para além dos dispositivos de poder tem que haver uma dimensão para a luta, para a criação, para a resistência. Em uma entrevista de 1986 Deleuze preenche essa distância: “Por muito que invoque os focos de resistência, de onde vêm tais focos? Necessitará muito tempo para encontrar uma solução, uma vez que, de facto, se trata de cria-la” (DELEUZE, 1990, p. 126).

⁴ Foucault, «La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du chemin*, no 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29; reeditado em Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., vol. III, pp. 237-253 (citamos sempre esta edição).

Qual é esta solução? São, diz Deleuze, os processos de subjectivação como dobra das relações de força dos dispositivos de poder. Trata-se da constituição de modos de existência, da invenção de possibilidades de vida, da criação de territórios existenciais, seguindo regras facultativas, capazes de resistir ao poder como de furtar-se ao saber, mesmo se o saber intenta penetrá-las e o poder de reapropriar-se delas. A luta por uma subjectividade moderna passaria para Foucault por uma resistência às formas actuais de sujeição, passaria por individuar-nos para além das exigências do poder, aquém também, da nossa determinação como indivíduos com uma identidade constituída e conhecida, decidida de uma vez por todas.

Reconhecemos o tema do cuidado de si, o tema de uma estética da existência, que Foucault desenvolve a partir de *L'usage des plaisirs*. Não reconhecemos tão facilmente a que dimensão possam corresponder estes processos de subjectivação dentro do quadro da ontologia deleuziana. Como chamar a esta nova dimensão – pergunta-se Deleuze –, a esta relação consigo mesmo que já não é saber nem poder, e sem a qual não se poderia superar o saber nem resistir ao poder? (*Idem*, p. 135) Trata-se do prazer ou do desejo? (DELEUZE, 1986, p. 113).

1989. Uma vez afastado que Deleuze possa falar positivamente do prazer⁵, não ficaria mais que o desejo. Agora, podemos aceitar, como dizíamos, que Foucault visse um conceito revolucionário no desejo deleuziano, mas está fora de questão utilizar um qualquer conceito de desejo para ler a *Histoire de la sexualité*⁶.

Deleuze, que em «Désir et plaisir» opunha os dispositivos de poder aos agenciamentos de desejo, também o entenderá assim. Mas, de facto, o que encontramos como resposta é bastante confuso. Ora Deleuze fala indiferentemente de dispositivos e agenciamentos, trata-os como sinónimos (2003, p. 119), ora introduz um terceiro termo – o diagrama, espécie de esquema kantiano que estrutura puras relações de forças, e do qual derivam os dispositivos do poder e do saber, agenciando as formas irreduzíveis da receptividade (o enunciável) e da espontaneidade (o dizível).

Prova disto é que no livro de 86, Deleuze põe no centro a noção de diagrama, que Foucault utiliza apenas em duas oportunidades em *Surveiller et punir* (e de resto não emprega

⁵ Cf. Deleuze (2003, pp. 119-120): “Eu não posso dar ao prazer nenhum valor positivo, porque o prazer parece-me interromper o processo imanente do desejo, o prazer parece-me do lado dos estratos e da organização [...] É uma re-territorialização”.

⁶ Cf. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994a, vol. IV, p. 445: “–Você admite certo parentesco com Deleuze até certo ponto. Iria este parentesco até à concepção deleuziana do desejo? – Não, certamente não”.

o termo em nenhum outro texto), enquanto que no último artigo que publica a respeito «Qu'est-ce qu'un dispositif?», em 89, o conceito de diagrama desaparece por completo, sobrevivendo todas as suas propriedades na nova e definitiva definição de dispositivo.

De qualquer modo, o certo é que o campo social deixou de estar composto apenas por formações isoladas e imutáveis: só as estratificações do saber e do poder lhe proporcionam alguma estabilidade, mas em si mesmo é instável, agitado, cambiante, como se dependesse de um «apriori paradoxal», de uma «microagitação» (1986, p. 91). Não há dispositivo ou agenciamento que não implique, ao lado dos pontos que conecta, no seu diagrama, digamos, pontos relativamente livres ou libertados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência (*Idem*, p. 51).

A resistência é primeira. É-o para Deleuze, e pode chegar a sê-lo para Foucault na medida em que a produção de subjectividade escapa aos poderes e aos saberes de um dispositivo para reinvestir-se nos de outro: a relação consigo mesmo – então – é uma das fontes de esses focos de resistência (*Ibid*, p. 111).

A tarefa é, então, alcançar as linhas de subjectivação que determinam a margem extrema de um dispositivo e esboçam a passagem de um dispositivo a outro: “faz falta chegar a dobrar a linha, para constituir uma zona vivível, onde poder alojar-se, tomar apoio, respirar – brevemente, pensar” (DELEUZE, 1990, p. 151).

1995. É neste sentido que Deleuze vai recusar violentamente as interpretações que vêm em Foucault um historiador. Para Deleuze, o que conta é a preocupação foucaultiana pela actualidade. Uma preocupação que nada tem a ver com um eventual retorno aos gregos, senão com as possibilidades que temos de constituir-nos como «si», para além do saber e do poder, com os processos de subjectivação irreduzíveis aos códigos morais dos que dispomos.

Escreve Deleuze:

As formações históricas não lhe interessam [a Foucault] senão porque marcam aquilo do que saímos, o que nos envolve, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem. A história não diz o que somos, senão aquilo do que estamos em vias de diferir, não estabelece a nossa identidade, senão que a dissipa em proveito do outro que somos. [...] Brevemente, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos franquear e atravessar para pensar em nós mesmos (1990, p. 130).

E esta é a principal consequência de uma filosofia dos dispositivos: uma mudança de orientação, que se desvia da filosofia do Eterno para aprender o novo. Não predizer, diz Deleuze, senão estar atento ao desconhecido que toca à porta (2003, p. 323).

2005. Para além de todas as alternativas de uma relação difícil, na qual «atirar rosas» não foi dos gestos mais frequentes, Deleuze encontra em Foucault um interlocutor privilegiado, um intercessor, como dizia ele.

Nesse sentido, o trabalho sobre a sua obra não se inscreve facilmente na história da filosofia. Por todas as partes vemos que a relação hermenêutica resulta desdobrada num agenciamento no qual deixam de ser relevantes a precedência e a autoridade, e onde a identidade do sujeito que conduz a crítica e a do sujeito da mesma se desdobram e confundem permanentemente.

A pergunta pela pertinência ou pela adequação da leitura não perde todo o seu sentido, mas é deslocada por outras questões que dizem respeito à possibilidade de relançar as filosofias de Foucault e de Deleuze num só movimento, e “para que pensar, sempre, se produza no pensamento” (DELEUZE, 1986, p. 127).

Deleuze não pretendia dizer o que teria querido dizer Foucault. Quis apenas extrair um duplo (DELEUZE, 1990, p. 117). E com os duplos, já se sabe o que passa. Nunca se acaba por saber qual é qual.

Fica para nós decidir se vamos trabalhar para descobrir o impostor, ou para multiplicar os espelhos.

Traduzido do castelhano por Susana Guerra

Referências

CASTRO, **El vocabulario de Michel Foucault:** Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Paris: Éditions de Minuit, 1986.

_____. **Pourparlers 1972-1990.** Paris: Éditions de Minuit, 1990.

_____. **L'île déserte et autres textes:** Textes et entretiens 1953-1974. Paris: Éditions de Minuit, 2002.

_____. **Deux régimes de fous:** Textes et entretiens 1975-1995. Edición de David Lapoujade. Paris: Éditions de Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Capitalisme et schizophrénie:** L'Anti-Oedipe. 2ª edição. Paris: Éditions de Minuit, 1973.

_____. **Kafka:** Pour une littérature mineure. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir:** naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Histoire de la sexualité 1:** La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994. vol. III.

_____. **Dits et écrits**, Paris: Gallimard, 1994a. vol. IV.

_____. «**Il faut défendre la société**». Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

MENGUE, **Gilles Deleuze ou le système du multiple**. Paris: Kimé, 1997.

ZOURABICHVILI, **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 2003.

EPISTEME POSMODERNA Y SOCIEDADES DE CONTROL: DELEUZE, HEREDERO DE FOUCAULT

Pablo Esteban RODRÍGUEZ¹
 Universidad de Buenos Aires
 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)
 manolo1416@yahoo.com

Resumen: Este artículo rastrea las contribuciones de Gilles Deleuze a una interpretación superadora de algunos de los aspectos inconclusos de la obra de Michel Foucault. Respecto de la arqueología foucaultiana, Deleuze señala la emergencia reciente de una nueva episteme que, a diferencia de la moderna, ya no concentra el trabajo, la vida y el lenguaje en la figura del hombre. Respecto de la genealogía, Deleuze dice que en la actualidad asistimos al paulatino paso de las sociedades disciplinarias, descritas por Foucault, a las sociedades de control. El nexo entre ambas transformaciones son las nociones científicas de información y de comunicación, las cuales, por un lado, articulan el crecimiento de nuevos saberes, y por el otro estructuran los sistemas tecnológicos y sociales que hacen posible la caducidad del encierro como tecnología de poder.

Palabras-clave: episteme-información-comunicación-control

La relación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze fue variable a lo largo de las dos décadas en las que sus vidas se entrecruzaron, pero si existe algo que permanece, al observar algunas viñetas, es la mutua admiración. Deleuze escribió una encendida defensa de un libro de Foucault que despertó muchas dudas, como *La arqueología del saber*. Poco después, en la misma revista *Critique*, Foucault publicó “Theatrum philosophicum”, un artículo que saluda la publicación de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido* como un acontecimiento sin igual: “dos libros que considero grandes entre los grandes”, que conforman una obra que “durante mucho tiempo girará sobre nuestras cabezas”, hasta que “tal vez un día el siglo será deleuziano” (FOUCAULT, 2005a, p. 7). Más tarde, Deleuze hizo el elogio de *Vigilar y castigar*, a lo que Foucault respondió con un prefacio para la edición en inglés de *El Antiedipo*, escrito por Deleuze y Félix Guattari, en el que afirma que se estaba ante una verdadera “introducción a la vida no fascista”. En esos años que transcurrieron entre fines de los '60 y la primera mitad de los '70, Foucault y Deleuze participaron de la experiencia reformista de la universidad de París y del Grupo Información Prisión (GIP), se erigieron como figuras excluyentes del legado de Mayo del 68 y alumbraron un nuevo modo de pensar la actividad intelectual, en aquel famoso diálogo llamado “Los intelectuales y el poder” (1992). Más tarde,

¹ Master en Comunicación, Tecnologías y Poder (Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne). Master en Comunicación y Cultura (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas argentino (CONICET). Docente de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

envueltos en una polémica teórica –la distinción entre deseo y placer– y en otra discusión propiamente política –sus posiciones respectivas sobre qué es el terrorismo y el humanismo–, se distanciaron².

Poco después de la muerte de Foucault en 1984, Deleuze edificó quizás la mejor interpretación en conjunto de la obra de su compañero de ruta. Y más adelante, en 1990, lanzó algunos textos urgentes que buscaban seguir los senderos abiertos por los análisis foucaultianos. El anexo del libro *Foucault* de Deleuze y el artículo “Posdata a las sociedades de control” constituyen túneles subterráneos que llevan a la obra de Foucault más lejos de lo que él pudo hacerlo en vida. Deleuze como continuador de Foucault; he aquí lo que queremos desarrollar en este escrito.

En sus últimos libros y cursos, Foucault se había esforzado en demostrar la inutilidad de la división que tradicionalmente se establece en su obra entre una etapa arqueológica centrada en el saber, una genealógica en torno del poder y un tiempo hermenéutico consagrado a la noción de sujeto. La sucesión histórica y biográfica del saber al poder y del poder al sujeto sería un espejismo detrás del cual se encuentran simplemente niveles de análisis que fueron desarrollados por separado y que Foucault proyectaba vincular de manera orgánica. Pero lo cierto es que, en lo que concierne a la arqueología y a la genealogía, Foucault había señalado limitaciones en los métodos de análisis y transformaciones en los objetos de estudio.

El método arqueológico, aplicado a los saberes sobre la locura, a la medicina y a las ciencias humanas, fue calificado por Foucault como insuficiente en la medida en que no tomaba en cuenta lo extradiscursivo y lo extracientífico: son las relaciones de poder las que hacen posible ciertas disposiciones de saber. Al mismo tiempo, respecto del objeto de estudio de la arqueología, ya a fines de los '60 manifestaba que se había desplazado. Por su parte, el método genealógico, que concentró en el concepto de dispositivo y en las operaciones microfísicas sobre el cuerpo conocidas como anatomopolíticas su disección de las instituciones de encierro (cuartel, escuela, hospital, fábrica, cárcel), se centró de manera excesiva, según Foucault, en la noción de disciplina, sin tomar en cuenta realidades más globales como las de la población. Y como si todo esto fuera poco, él reconoce que la propia disciplina está en crisis: desplazamiento, entonces, del objeto de estudio.

Arqueología

² Ver Eribon (2004).

Para adentrarse en estas grietas de método y de objeto en su teoría, Foucault dejó pistas esparcidas en cursos, conferencias y entrevistas, los cuales, como decía Deleuze, “constituyen una parte importante de su obra porque prolongan la problematización histórica de cada uno de sus libros” (DELEUZE, 2005, p. 149). La primera está referida a la arqueología. En “Lingüística y ciencias sociales”, conferencia pronunciada en Túnez en 1969, analizó la perspectiva de la lingüística ya no a partir de su pertenencia exclusiva a lo estructural, como era moneda corriente en aquellos tiempos, sino a partir de la convergencia del estructuralismo con la teoría de la información.

En primer lugar, razonó, esta convergencia obliga a preguntarse qué relaciones pueden establecerse entre el lenguaje y la lógica simbólica, esto es, hasta dónde puede hablarse de una formalización de las ciencias humanas. “El problema que surge entonces y que tiene un rostro filosófico y otro puramente empírico, es en el fondo el de la inserción de la lógica en el corazón mismo de lo real”. En segundo lugar, dicha convergencia, que tiene su origen en el hecho de que “la lingüística saussureana no considera a la lengua como una traducción del pensamiento y de la representación”, sino “como una forma de comunicación”, hace que una serie de saberes, de la biología molecular a la sociología, se unifiquen en la búsqueda de “un conjunto de códigos y de informaciones que caracterizan un grupo dado de emisores y receptores” (FOUCAULT, 2001a, pp. 852-854).

La segunda pista se encuentra en una entrevista con la revista sueca *Bonniers Literäre Magasin*. Preguntado acerca de la existencia de un nuevo a priori histórico, Foucault respondió:

[...] se podría decir que por primera vez se quiere, no ya saber todo, no convertirse en amo del universo a la manera de Descartes, no arribar a un saber absoluto en el sentido del siglo XIX, sino decir todo [...] Este pasaje a una notación universal, esta transcripción en un lenguaje de todos los problemas, parecen caracterizar la cultura contemporánea [...] Esta transcripción universal implica necesariamente una forma de ciencia de otro tipo que la que se conoció en el siglo XIX, cuando no se trataba de decir todo, sino de explicarlo todo (FOUCAULT, 2001b, p. 689-690).

Siguiendo las dos pistas en forma conjunta, parece ser que Foucault atisba el crecimiento de la información y de la comunicación a partir de un a priori histórico que supone “una forma de ciencia de otro tipo” que busca transcripciones y notaciones universales. ¿Una ciencia estructuralista? Una lectura atenta de *Las palabras y las cosas* (1997), su última investigación estrictamente arqueológica, parece indicar algo diferente. Allí la estructura aparece como objeto de estudio, no como método, a pesar de lo que muchos

comentaristas quisieron ver. Por otro lado, las contraciencias que mostrarían el revés de la episteme moderna, constituidas por saberes convertidos en estructurales como la etnología, el psicoanálisis y la lingüística, no están en la base de lo que en la entrevista llama “un nuevo a priori histórico”. Estas contraciencias simplemente muestran el carácter histórico de la forma-hombre, su posible caducidad, sus límites de expansión. A lo sumo, el estructuralismo de las contraciencias humanas estaría anunciando que el rostro de arena del hombre, parafraseando el final del libro, se está borrando en el ir y venir de las olas en el mar.

Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que sólo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá. No cabe alegrarse ni llorar. ¿No se dice habitualmente que las fuerzas del hombre han entrado ya en relación con otras fuerzas, las de la información, que componen con ellas otra cosa que el hombre, sistemas indivisibles ‘hombre máquina’, con las máquinas de tercer tipo? ¿Una unión con el silicio más bien que con el carbono? (DELEUZE, 2005, p. 118)³.

Deleuze le puso un nombre a lo que Foucault había dejado en suspenso, que es el hecho de que la información y la comunicación están llamadas a cumplir un papel fundamental en la emergencia de una nueva episteme. Es necesario en este punto recordar el planteo de los capítulos finales de *Las palabras y las cosas*. Allí Foucault sostuvo que el hombre es una figura que surge en el siglo XIX en el hueco dejado por la aparición del trabajo, la vida y el lenguaje como empiricidades que tomarán a su cargo las llamadas “ciencias humanas”. Así, la biología delimitó a la vida e interrumpió la historia natural; la economía aisló el trabajo y suspendió el análisis de las riquezas; la filología hizo emerger el lenguaje y rompió con la gramática natural.

A partir de ese momento se produjo un sistema de dispersiones y agrupamientos en el seno de lo que Foucault llamó “formaciones discursivas”, en las que el hombre tendía a asumir el espacio de la representación: la biología dejaba su lugar a la psicología, la economía a la sociología y la filología a la mitología. Por lo tanto, el hombre pasó a ser una figura en la cual se intersectan la vida, el trabajo y el lenguaje merced al hecho de que él mismo se representaba su actividad y por lo tanto es a la vez sujeto y objeto de saber. La positividad de las ciencias humanas residía en la creación de regiones epistemológicas que hacen posible, justamente, nuevas transformaciones, nuevas dispersiones y agrupamientos. El psicoanálisis, la etnología y la lingüística eran la película en negativo de estas disposiciones: anunciaban el cese de la expansión de dichas regiones. Pero aún no se establecía una nueva positividad.

³ El dióxido de silicio es el principal componente de la arena: paradoja de la forma de composición del hombre junto a lo que ya no es él.

Según Deleuze, no había para Foucault una equivalencia entre vida, trabajo y lenguaje, porque sólo el lenguaje reveló en el quiebre entre literatura y lingüística el carácter de su dispersión, mientras que el trabajo y la vida no habían abandonado su agrupamiento, su carácter relativamente monolítico. Sin embargo, es en el trabajo y en la vida donde se produjeron las transformaciones más resonantes, que justifican la postulación de un nuevo a priori histórico para una nueva episteme. “Ha sido necesario que la biología se transforme en biología molecular, o que la vida dispersada se agrupe en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo dispersado se agrupe o reagrupe en las máquinas de tercer tipo, cibernéticas e informáticas” (DELEUZE, 2005, p. 168-169). O sea, la vida y el trabajo, agrupados para Foucault, aparecen dispersos y reagrupados para Deleuze. Y la razón de este movimiento está en el curioso papel del lenguaje, dentro del panorama más amplio de la información y de la comunicación ya entrevisto por Foucault, que rodea precisamente a la genética y a las máquinas de tercer tipo.

En el siglo XX, y con mucha más fuerza en los últimos 50 años, la vida agrupada en la biología se ha dispersado en varias ramas: por un lado, la vida es transmisión de un orden hereditario (genética); por el otro, la vida depende de una particular autoafección del cuerpo en los vertebrados superiores que origina al sistema inmunitario (inmunología); más allá, la vida en estos animales está regulada por el sistema nervioso y los mecanismos neuronales (ciencias cognitivas). En los tres casos, se le reconoce a la materia viva, se trate del gen en la biología molecular, del linfocito en la inmunología o de la neurona en las ciencias cognitivas, una capacidad de discernimiento que se deriva directamente de sus propiedades enunciativas⁴. Un gen se expresa o no, reconoce un medio para enviar la orden a la proteína correspondiente; un linfocito reconoce el carácter del antígeno que se le presenta para ordenar o no una reacción en su contra; una neurona pondera el umbral de excitación que recibe de los impulsos eléctricos para conectarse con tal o cual región nerviosa. Los segmentos de ADN son asimilados con letras que forman códigos a partir del ordenamiento de las cuatro bases (adenina, citocina, timina, guanina). Las investigaciones cognitivas se basan en la posibilidad de reproducir, fundamentalmente a través de medios informáticos, el mundo de los signos que pueblan al cerebro humano. Y tanto la biología molecular como las ciencias cognitivas se basaron en el modelo de la computadora, con sus nociones de programa y de código

⁴ En una clase de 1981, Deleuze mismo sugería que la noción de información podría ser un atributo de la sustancia, siguiendo a Spinoza. “El poder de discernimiento de una partícula es el alma o el espíritu. Puede llamárselo de otro modo, no es grave. Podemos llamarle ‘información’, por ejemplo. ¿Por qué no? No sería molesto. Spinoza no vería ningún inconveniente en llamarle ‘información’. En la época se llamaba ‘alma’. Ustedes comprenden, es una cuestión de palabras” (DELEUZE, 2008, p. 157).

informático, más allá de que ese impulso inicial haya dado lugar más tarde a nuevas dispersiones que las alejan de lo maquínico. La vida se ha dispersado y luego reagrupado no sólo en código genético, sino también en código de máquina aplicado a las neuronas o en códigos de reconocimiento aplicado al sistema inmunitario. Y ese reagrupamiento no era otra cosa que la extensión de las condiciones de la representación, antes confinadas al hombre, a lo largo y a lo ancho de la materia viva.

El trabajo también se dispersó. Si ha de entenderse por trabajo la transformación material de lo que ofrece la naturaleza a la mano del hombre, entonces fue transferido con éxito a las máquinas automatizadas y a los robots. La experimentación de las ciencias cognitivas fue decisiva, porque fue mucho más allá de la mera representación intelectual del mundo, para abocarse a la reproducción de lo sensorial y de las capacidades motoras del cuerpo humano; por lo demás, la esfera de la emoción y del sentimiento también fue tratada de modo cognitivo, hasta el punto de que muchos cibernéticos se afanan en demostrar que una máquina puede sentir dolor⁵. Por otro lado, el ascenso de la llamada “economía de servicios” está íntimamente ligado a la emergencia de un conjunto de saberes que codifican la expresión humana y establecen las condiciones de una comunicación eficaz: la terapia sistémica (para la cual todo problema psíquico es un problema de comunicación), la proxémica (que estudia la organización social del espacio y las expresiones fisiológicas del cuerpo humano en términos comunicativos), la kinésica (estudio de los gestos y los movimientos del cuerpo) y el interaccionismo (la interacción verbal y no verbal como base del lazo social), entre otros.

Rodeando estas transformaciones, ciertas corrientes de la sociología, como las posindustrialistas o la teoría sociológica de los sistemas, presentan explicaciones de estos procesos en términos del predominio de la información en un caso, y del sistema en el otro, por encima de otras categorías que privilegiaban, según Foucault, al hombre como aquella figura que se representa la propia actividad del trabajo. Por lo tanto, el reagrupamiento del trabajo, desligado de la esfera exclusivamente humana, se produjo en varios frentes: en las máquinas de tercer tipo de las que habla Deleuze, en los cuerpos transformados en máquinas de expresión, en las sociedades convertidas en máquinas sistémicas.

⁵ En 1964 se organizó un Coloquio de Royaumont sobre “El concepto de información en la ciencia contemporánea”. En cierto momento de los debates, el filósofo francés Ferdinand Alquié estaba tratando de distinguir entre razón, como procedimiento sometido a reglas, de la inteligencia, “que supone una invención”, y de la conciencia, que es conciencia de sí mismo en todos los órdenes, incluso en el del dolor. Aquí se detenían, según él las analogías maquínicas de la cibernética, porque es claro que “una máquina no siente dolor”. Norbert Wiener, el padre de la cibernética y expositor en esa mesa, lo interrumpió: “Eso no es seguro” (WIENER, 1966, p. 89-90).

Jean-François Lyotard hizo el recuento de todos estos saberes en su famoso informe conocido como *La condición posmoderna* (1987). Podría decirse que la vida, el trabajo y el lenguaje dispersados ya no forman empiricidades que alojan al hombre, que se dan a sí mismos espacios de representación que sobrevuelan a lo humano gracias a la noción de información y que el resultado lógico de esa transición es que la biología termine desplegada en genética, ciencias cognitivas e inmunología; la sociología, repartida entre el posindustrialismo, la teoría de los sistemas de Parsons a Luhmann y microsociología interaccionista; y la psicología, tensionada entre el sistemismo de la escuela de Palo Alto y el cognitivismo. Estos son, desde ya, botones de muestra de un panorama mucho más amplio que, dada la actualidad de estos saberes, está lejos de estar cerrado. Si la episteme es el recorrido por “un campo indefinido de relaciones” (FOUCAULT, 2005b, p. 321), quizás se podría reservar el nombre provisorio de episteme posmoderna a estos nuevos estratos de saber. Deleuze subió en este punto la apuesta: la figura que podría estar en el centro de esta episteme es el superhombre nietzscheano.

¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje [...] Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes (DELEUZE, 2005, p. 169-170).

Genealogía

Durante la primera mitad de los '70, Foucault realizó una crítica a su propia noción de arqueología y reorientó sus investigaciones hacia las relaciones de poder, en las cuales los propios estratos de saber se hallan inmersos. De todo lo que Foucault escribió en ese tiempo, quedan sin dudas como piezas mayores *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Pero poco tiempo más tarde, en una entrevista publicada en la revista japonesa *Asahi Jaanaru* en 1978, Foucault manifestó que la anatomopolítica disciplinaria estaba en crisis, a tal punto que “estamos obligados a pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina” (FOUCAULT, 2001c, p. 532-533). En una intervención en la Universidad de Vincennes especificó cómo sería esa sociedad. Habría un “nuevo orden interior”, diferente al disciplinario, que sería expresión de una nueva forma de “control social” que contaría, entre sus características, con la creación de “un sistema de información general” de extensiones inéditas y con la constitución de “una serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los *mass media*”. Esto

permitiría “una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre” (FOUCAULT, 1991, p. 165-166).

Un problema de objeto: la disciplina no parece explicar el rumbo de poderes y cuerpos en las sociedades contemporáneas. Un problema, también, de método: quizás tampoco haya servido para explicar cabalmente lo que ocurría antes, a la luz de los nuevos estudios de Foucault sobre la biopolítica. En las primeras clases de su curso *Seguridad, territorio, población*, en enero de 1978, Foucault distinguió a la disciplina anatomopolítica de lo que él llama “los dispositivos de seguridad” que en el nivel biopolítico surgieron ya a fines del siglo XVIII. Primero, la disciplina es centrípeta, porque “funciona aislando un espacio, determinando un segmento”, mientras que la seguridad es centrífuga, dado que tiene “una tendencia constante a ampliarse”, a integrar sin cesar nuevos elementos: “la producción, la psicología, los comportamientos, las maneras de actuar de los productores, los compradores, los consumidores”, etc. Segundo, mientras la disciplina reglamenta hasta los más mínimos detalles, la seguridad los utiliza para conocer mejor el objeto principal de la biopolítica, la población, y para ello necesita que los procesos se desarrollen sin restricciones, buscando la “ley natural” que los regula. Tercero, la consecuencia de estas maneras de concebir al detalle es que la disciplina prescribe, pero la seguridad busca regular, limitar, estimular o interrumpir los procesos sociales de acuerdo al principio de “dejar hacer” (FOUCAULT, 2006, p. 66-69). Si en *Vigilar y castigar* se puede leer que las luces de la Ilustración “han descubierto las libertades” pero “inventaron también las disciplinas” (FOUCAULT, 1996, p. 225), en *Seguridad, territorio, población* se escucha que la libertad no es algo denegado en los hechos, sino producida por “las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder” (FOUCAULT, 2006, p. 71), en la cual el par libertad-seguridad distribuye las formas de conducta de los individuos.

De estas tres diferencias Foucault extrajo dos conclusiones que señalan pistas a seguir. La primera es que la idea de norma que supone la disciplina está encorsetada en el cumplimiento de un modelo óptimo, por lo cual lo normal y lo anormal se definen de manera binaria y tajante, por acople o desacople con ese modelo. En cambio, la seguridad –y en esto Foucault señalaba una continuidad con el análisis de la medicalización de las sociedades modernas– define y redefine una y otra vez la norma hasta hacerla indiscernible de un cierto nivel de modulación, donde lo que cuenta no es tanto el ajuste concreto a tal o cual disposición, sino el hecho de que siempre haya un nuevo ajuste que realizar.

Con gran clarividencia, Foucault vio aquí el ascenso de las “sociedades de riesgo” que unos años después estará de moda en las ciencias sociales, de la mano de Ulrich Beck y

Anthony Giddens. La segunda conclusión abrió un nexo profundo entre las investigaciones arqueológicas y genealógicas. Según Foucault, el objeto biopolítico de la población es el verdadero operador de las relaciones entre saber moderno y poder disciplinario. “Después de todo, el hombre, tal como se lo pensó y definió a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y tal como lo hizo objeto de su reflexión el humanismo de esa misma centuria, no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población” (FOUCAULT, 2006, p. 108). Fue la población como núcleo de análisis de los gobiernos lo que permitió el paso de la historia natural a la biología, de la gramática general a la filología y del análisis de las riquezas a la economía. La vida, el lenguaje y el trabajo, dentro de los cuales aparece la figura del hombre, fueron producto de un poder que necesitaba un saber y de un saber que sólo era posible gracias a un poder: un poder de encierro como el de la disciplina y un poder de regulación del espacio total como el de la seguridad⁶.

Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia [...] Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias (DELEUZE, 1999, p. 105-106).

El término “control” ha sido extraído de la trilogía del escritor norteamericano William Burroughs compuesta por *Nova express*, *The ticket that explode* y el más conocido *Naked lunch*. El término connota claramente la idea de vigilancia. Según Deleuze, parte de la crisis del encierro consiste en que, gracias a los sistemas digitales y satelitales, ya no es necesaria la coincidencia espacio-temporal de alumnos, trabajadores o pacientes con docentes, patrones y médicos. La otra parte de la crisis es menos tecnológica que subjetiva: cada una de estas instituciones no logra producir aquello para lo que se las concibió. “En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada”: la formación permanente, la capacitación continua, la organización y el precio del trabajo supeditados al cumplimiento de proyectos y objetivos y no a escalas fabriles y salariales estandarizadas expresan una lógica de la modulación que está superponiéndose al moldeado disciplinario.

Esta noción de modulación, que Deleuze toma del filósofo francés Gilbert Simondon (2005), se asemeja a la normalización indefinida que planteaba Foucault en reemplazo de la normalización disciplinaria. Y en la medida en que estos saberes incorporados de manera permanente y continua van de la mano con una crisis del encierro, bien podría relacionarse

⁶ Para ambas conclusiones, ver la clase del 25 de enero de 1978.

con la distinción entre una disciplina centrípeta, marcada por el espacio, y una seguridad centrífuga, que se abre incesantemente a nuevos conocimientos. Sin embargo, más allá de estas equivalencias de superficie, las diferencias parecen ser importantes. Foucault hablaba de una relación entre libertad y seguridad, mientras que Deleuze observó una crisis de los mecanismos disciplinarios sin mencionar el problema de la seguridad. Por esta razón, se ha querido ver, en algunas ocasiones, que la postulación del “dispositivo de seguridad” –que se conoce hace relativamente poco tiempo porque el curso *Seguridad, territorio, población* recién se dio a conocer en 2004–, invalida las hipótesis de las sociedades de control. Ahora bien, desde una perspectiva más amplia, cabría afirmar que Deleuze captó en la crisis disciplinaria, esto es, en el nivel del objeto de estudio de la genealogía, lo que Foucault observaba en el nivel metodológico. Por lo tanto, aunque se hable de seguridad o de control, se habla en cierto modo de lo mismo: un movimiento centrípeto que rodea al movimiento centrífugo disciplinario acompañado de un proceso más complejo de normalización. Foucault identificaba esta traslación en el pasado; Deleuze, en el futuro.

Pero lo más significativo es el nexo que Deleuze sugirió respecto de su interpretación arqueológica: la crisis de la disciplina está relacionada con el ascenso de las tecnologías de la información⁷.

Las viejas sociedades de soberanía manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la piratería o la introducción de virus. Es una evolución tecnológica pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo (DELEUZE, 1999, p. 108).

Y luego de reflexionar acerca de esta mutación, Deleuze enumeró algunos “ejemplos bastante ligeros” de lo que constituiría en el futuro un “estudio sociotécnico de los mecanismos de control” que estarían reemplazando a los disciplinarios. En el régimen de las cárceles, la búsqueda de penas por sustitución y la utilización de collares electrónicos; en el régimen de las escuelas, la formación permanente, la evaluación continua y la participación activa de los alumnos; en el régimen de los hospitales, la medicina que apunta a enfermos potenciales y de riesgo y que ya no confía tanto en la internación como método de cura; en el régimen de las empresas: “los nuevos tratamientos del dinero”, el predominio del capital

⁷ El sociólogo inglés Mark Poster (1987) ha propuesto en este sentido una distinción entre “modo de producción” y “modo de información” para interpretar este proceso.

financiero sobre el meramente industrial, que tanta actualidad tiene hoy con los anuncios alocados sobre una crisis económica global como la de 1929.

Es cierto que entre la propuesta de un superhombre que libera en él la vida, el trabajo y el lenguaje y la de unas sociedades de control que predominan sobre las disciplinarias, los saltos de argumentación son importantes. Más que saltos, son pistas: las pistas que Deleuze dejó tras seguir las que había dejado Foucault. No hay muchos antecedentes de investigaciones basadas en la emergencia de una episteme posmoderna, pero la hipótesis de las sociedades de control ya fue transitada por el pensamiento político derivado de los autonomistas italianos, representado por Antonio Negri, Paolo Virno (2003), Maurizio Lazzarato (2006), Christian Marazzi, que analiza el vínculo entre las transformaciones del capitalismo y la lógica del control superpuesta a la de la disciplina; y por el pensamiento anglosajón sobre los nuevos modos de la vigilancia, en el que se incluyen David Lyon (1995), Reg Whitaker (1999), Gary Marx, Mark Poster y Frank Webster (2003).

Entonces, a modo de cierre, propondremos conexiones posibles entre los niveles arqueológico y genealógico, entre episteme posmoderna y sociedades de control, de un modo sumario como los “ejemplos ligeros” de Deleuze, retomando las propuestas de estos autores, sugiriendo relaciones no exploradas y esperando que abran el paso a nuevas pistas⁸. El principio general que articula estos ejemplos es la transformación del régimen de extracción de saber-poder en los últimos 50 años. De acuerdo a lo que plantea Foucault en *El poder psiquiátrico* (2005c), su curso en el Collège de France entre 1973 y 1974, la emergencia de la figura del hombre en el seno de las ciencias humanas no es otra cosa que la traducción epistémica del individuo de las disciplinas, del mismo modo en que fue el encierro como tecnología de poder lo que permitió el aislamiento de las empiricidades del trabajo, la vida y el lenguaje; como se vio, años más tarde incluyó a la población como punto de pasaje de lo epistémico a las relaciones de poder. En estas articulaciones se crea el cuerpo, tanto cuerpo-máquina como cuerpo-especie, se realiza el control de sus movimientos, del espacio y del tiempo, y se regula su ser biológico. Ese cuerpo crea un alma: “el alma, prisión del cuerpo” (FOUCAULT, 1996, p. 36). Del mismo modo, en la actualidad ese cuerpo se ha desmultiplicado. Biológicamente, ha sido fragmentado y miniaturizado en los genes, en los linfocitos, en las neuronas, en los sistemas nerviosos. Informáticamente, sus capacidades intelectivas y cognitivas han sido comparadas con las máquinas, en una suerte de creación de un “doble epistémico”. Comunicacionalmente, el cuerpo ha sido transformado en terreno de

⁸ He desarrollado algunas de estas cuestiones en Rodríguez, 2008.

expresión, llevando a otro plano la comprensión del espacio, el tiempo y los movimientos⁹. Y esto ha sido posible por lo que afirma Deleuze: el hombre ha liberado en él la vida, el trabajo y el lenguaje. Al ceder estos espacios de representación, la tecnología del encierro pierde parte de su eficacia. Más que un cuerpo-máquina o un cuerpo-especie, habría que hablar de un cuerpo-señal, que emite y recibe señales de manera incesante gracias a las tecnologías digitales, o de un cuerpo-frase, una oración que puede ser alterada y reescrita en los códigos lingüísticos de la biología¹⁰.

Ejemplos

En el ámbito educativo: la llamada “crisis de la escuela” es la crisis de un modelo educativo basado en la idea de transmisión de conocimiento. Paulo Freire y sus continuadores ya han planteado en forma insuperable las críticas a estas ideas. Pero dicha crisis no está sólo originada en estas críticas, sino también en las transformaciones tecnológicas que permitieron la emergencia de Internet, los teléfonos celulares de múltiples funciones y demás tecnologías basadas en la convergencia de la informática y las redes satelitales. La transmisión de información ha supuesto una crisis para la idea de transmisión de conocimiento. Por lo tanto, el encierro en el aula, el modelo panóptico basado en la mirada del docente y la disposición espacial de bancos, mesas y pizarrones ya no organizan modos de subjetivación, y así la vieja idea de educación falla. Desde la década del 40, las investigaciones de la cibernética y la teoría de los sistemas constituyen el suelo epistémico de esta crisis pues idearon desde entonces las redes de información actuales. Saber, conocimiento e información han sido puestos en un nuevo régimen de saber-poder, que se manifiesta en nuevos conjuntos tecnológicos que expresan –no que determinan ni que se subordinan– la caducidad relativa de la idea moderna de educación¹¹.

En el ámbito laboral: como ya se adelantó, la investigación de las ciencias cognitivas logró, mediante la experimentación con máquinas informáticas, crear dispositivos tecnológicos que reproducen de manera coordinada las capacidades de motricidad, intelección y percepción necesarias para la modificación de la materia, antes confiada al cuerpo humano. Por otro lado, la proxémica, la kinésica, la terapia sistémica y el interaccionismo han puesto a

⁹ En “Control y devenir”, entrevista con Antonio Negri, Deleuze denuncia el hecho de que en las sociedades de control la comunicación se ha transformado en una tecnología específica de poder. “Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar del control” (DELEUZE, 1995, p. 275). Esto se vincula con lo que Foucault planteaba acerca de la forma mediática del control social. En este sentido, Mark Poster (1987) sugiere que estaríamos entrando en una era de “normalización mediática”.

¹⁰ La expresión “cuerpo-frase” es del psicoanalista argentino Edmundo Mordoh.

¹¹ Cabría estudiar en esta clave la influencia actual del cognitivismo en los ámbitos educativos.

punto una codificación de la expresión humana y de los espacios sociales que se traduce sin problemas en las indicaciones comunicacionales constantes que estructuran el mundo de los servicios. El paso del capitalismo de producción al capitalismo de consumo señalado por Deleuze ha sido posible, epistémicamente hablando, gracias a este doble movimiento de transferir la transformación de la naturaleza a las máquinas o a regiones recientemente incorporadas al mercado global, y al mismo tiempo edificar una “organización científica comunicacional del trabajo” como la que en su momento impuso Frederick Taylor con su control de los gestos y los movimientos¹². Hardt y Negri (2002), en su conocido libro *Imperio*, proponen la fórmula de la “acumulación primitiva de información” para explicar, siguiendo la acumulación originaria del capital descrita por Karl Marx, el carácter bifronte del trabajo en la actualidad¹³. En este contexto, es claro que el trabajo es compartido por hombres y máquinas y que se bifurca de manera tal que no puede ser más una empiricidad perteneciente a la figura de hombre.

En los ámbitos médico y psiquiátrico: Según Foucault, tanto la mirada médica como la psiquiátrica se constituyeron a través del encierro disciplinario. Sin embargo, a partir de los cambios ya mencionados en las ciencias biológicas (genética, inmunología, ciencias cognitivas), el cuerpo entra en un nuevo régimen de composición; su unidad ontológica ya no es imprescindible para los mecanismos biopolíticos¹⁴. El gen se ha convertido en el centro de un nuevo dispositivo capaz de proyectar la enfermedad en el futuro y tratarla en el presente¹⁵; el conocimiento del sistema inmunitario levanta la barrera entre los cuerpos para permitir los trasplantes de órganos, las cirugías estéticas y la colocación de prótesis; el detalle del funcionamiento neuronal y nervioso permite la existencia de drogas de diseño, legales e ilegales, para diagnosticar y tratar enfermedades psiquiátricas que antes apenas eran medicables. Genes, linfocitos y neuronas son entidades lingüísticas que ponen entre paréntesis la empiricidad del lenguaje como exclusivamente humana, que suponen un conocimiento

¹² Para una caracterización de esta organización comunicacional del trabajo, ver “Trabajo, acción e intelecto”, en Paolo Virno (2003).

¹³ La acumulación originaria de la que habla Marx (1999) se produjo en Europa a partir de la explotación colonial y la esclavitud, que aseguraban la provisión de las materias primas necesarias para la Revolución Industrial. La nueva acumulación originaria, en cambio, reparte la producción manufacturera a nivel global (fundamentalmente en Asia), mientras el hemisferio norte desarrolla tecnologías de comunicación, servicios e industrias culturales. Ver “Las acumulaciones primitivas” (HARDT, NEGRI, 2002, p. 239-241).

¹⁴ “Por más que esté expuesto a las prácticas de control y reproducción que lo plasman y lo acicatean, el cuerpo al cual Foucault dirige su análisis sigue, en definitiva, identificado por los mismos límites espacio-temporales que escandieron su recorrido desde la civilización greco-cristiana hasta la moderna [...] La relación entre política y vida ahora pasa por un filtro biotecnológico que descompone ambos términos antes de volver a asociarlos en una combinación, material y figurada, inasible para el aparato categorial foucaultiano” (ESPOSITO, 2005, p. 207).

¹⁵ La noción de dispositivo genético se encuentra en Sibilia, 2005.

infinitesimal de los cuerpos impensable en la lógica disciplinaria y que proyectan nuevas formas de biopolítica aún no tratadas en profundidad. Como ocurre con Freire en el ámbito de la educación, aquí también las famosas críticas de la antipsiquiatría –entre quienes está el propio Deleuze– al encierro como mecanismo creador de enfermedades psiquiátricas encuentran un inesperado aliado: muchos pacientes no necesitan el asilo porque pueden estar “vigilados a cielo abierto” con una medicación específica.

En el ámbito penitenciario: la cárcel, según Foucault, proveía a las demás instituciones un principio de funcionamiento a partir de la arquitectura panóptica, pero no cumplía, más allá de las intenciones de la teoría penal, el papel de reforma de los individuos. En todo caso, la cárcel sirvió para ocultar el castigo, antes ofrecido como espectáculo bajo la forma del suplicio y la tortura públicas. En la actualidad, asistimos a un resurgimiento mediático de la lógica del castigo. Los noticieros de todo el mundo se deleitan con el seguimiento de cualquier caso policial de proporciones. En algunos casos, estos seguimientos van de la mano de pedidos de justicia, cuando no de ánimos de venganza, hasta el punto de emitir los juicios que se desarrollan en los tribunales. Por lo tanto, el castigo mediático duplica a la administración del castigo oficial transformándolo, además, en una nueva versión del espectáculo del suplicio y la tortura, aunque sin sangre¹⁶. David Garland llama a este proceso “la justicia expresiva” (GARLAND, 2005). La crisis del encierro como tecnología del poder implica, entonces, el corte del nexo entre la cárcel y las instituciones disciplinarias que curan, trabajan o educan. ¿Cuál sería, en este caso, la procedencia epistémica de esta transformación? La relación es menos directa que en los casos anteriores, pero podría arriesgarse que el avance de las disciplinas biológicas ya mencionadas conduce a una cierta “naturalización” de la delincuencia: desde la publicación periódica de investigaciones que “descubren” genes asociados a la criminalidad (o al amor, o a la depresión, o a cualquier hecho que calificaríamos como psicológico, social y cultural), hasta la admisión de la adicción a las drogas como algo que convierte a las personas casi en animales, pasando por los estudios sobre la raíz neuronal y nerviosa de actitudes agresivas y violentas, se extiende todo un campo que hace de la cárcel ya no un modelo para ejercer la autovigilancia, sino una cloaca donde caen los que no tienen remedio.

¹⁶ “La Antigüedad había sido una civilización del espectáculo: ‘Hacer accesible a una multitud de hombres la inspección de un pequeño número de objetos’ [...] La edad moderna plantea el problema inverso: ‘Procurar a un pequeño número, o incluso a uno solo la visión instantánea de una gran multitud’” (FOUCAULT, 1996, p. 219). En las sociedades de control, a juzgar por los innumerables dispositivos de vigilancia, podría decirse que la máxima es “hacer accesible a una multitud de hombres la inspección de otra multitud de hombres”. Eso se correspondería con lo que Guy Debord denominaba “la sociedad del espectáculo” (2008).

Son apenas algunos ejemplos. En las líneas finales de “Theatrum philosophicum”, Foucault escribe que “se ha producido una fulguración que llevará el nombre de Deleuze: un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible. No es un pensamiento por venir, prometido en el más lejano de los recomienzos. Está ahí, en los textos de Deleuze” (FOUCAULT, 2005a, p. 47). Y Deleuze, siguiendo las pistas de Foucault, lo devuelve a su propia fulguración, hace nuevamente posible su pensamiento – no su interpretación infinita, no su conversión en autor de culto, que tanto le desagradaría – y todo esto está ahí: en los textos de Foucault, en los textos de Deleuze, en los textos por venir.

Referências

- DEBORD, Guy. **La sociedad del espectáculo**. Buenos Aires: La Marca editora, 2008.
- DELEUZE, Gilles. “Control y devenir”. *In: Conversaciones (1973-1990)*. Valencia: Pretextos, 1995.
- _____. “Posdata sobre las sociedades de control”. *In: FERRER, Christian (comp). El lenguaje libertario: Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Altamira, 1999.
- _____. **Foucault**. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- _____. **En medio de Spinoza**. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Barcelona: Anagrama, 2004.
- ESPOSITO, Roberto. **Immunitas: Protección y negación de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FOUCAULT, Michel. “Nuevo orden interior y control social”. *In: Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. 1991.
- FOUCAULT, Michel. “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”. *In: Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. 1992.
- _____. **Vigilar y castigar**. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- _____. **Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas**. México : Siglo XXI, 1997.
- _____. “Linguistique et sciences sociales”. *In: Dits et écrits*, tomo I. Paris: Gallimard, 2001a.
- _____. “Interview avec Michel Foucault”. *In: Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001b.
- _____. “La société disciplinaire en crise”. *In: Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001c.
- _____. “Theatrum philosophicum”. *In: Foucault, Michel y Deleuze, Gilles: Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 2005a.
- _____. **La arqueología del saber**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005b.
- _____. **El poder psiquiátrico: Cursos en el Collège de France (1973-1974)**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005c.

- _____. **Seguridad, territorio, población.** Cursos en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GARLAND, David. **La cultura del control:** Crimen y orden social en la sociedad contemporánea. Barcelona: Gedisa, 2005.
- HARDT, Michael. “La société mondiale de contrôle”. *In:* ALLIEZ, Eric (comp.). Gilles Deleuze. **Une vie philosophique, Les empêcheurs de penser en rond.** Paris: Institute Synthélabo, 1998.
- _____. NEGRI, Antonio. **Imperio.** Buenos Aires: Paidós, 2002.
- LAZZARATO, Maurizio. **Políticas del acontecimiento.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- LYON, David. **El ojo electrónico:** El auge de la sociedad de la vigilancia. Madrid: Alianza, 1995.
- LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna:** Informe sobre el saber. Madrid: Cátedra, 1987.
- MARX, Karl. “La llamada acumulación originaria”. *In:* **El Capital (vol. 3).** Buenos Aires: Siglo XXI, 1999.
- POSTER, Mark. **Foucault, el marxismo y la historia:** Modo de producción versus modo de información. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- RODRIGUEZ, Pablo Esteban. “¿Qué son las sociedades de control?”. *In:* **Revista Sociedad Nro. 27.** Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), 2008.
- SIBILIA, Paula. **El hombre postorgánico:** Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- SIMONDON, Gilbert. **L’individuation à la lumière des notions de forme et information.** Grenoble: Millon, 2005.
- VIRNO, Paolo. **Gramática de la multitud:** Para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- WEBSTER, Frank; BALL, Kirstie. “The Intensification of Surveillance”. *In:* **The Intensification of Surveillance: Crime, Terrorism and Warfare in the Information Age.** London: Pluto Press, 2003.
- WHITAKER, Reg. **El fin de la privacidad:** Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad. Madrid: Paidós, 1999.
- WIENER, Norbert “El hombre y la máquina”. *In:* VV.AA. **El concepto de información en la ciencia contemporánea.** México: Siglo XXI, 1966.

TESE-MANIFESTO DE ESCRILEITURARTÍSTICA NA PESQUISA EM EDUCAÇÃO

Sandra Mara CORAZZA
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 sandracorazza@terra.cm.br

Proêmio. Esta Conferência extrai, por amor (e sem vergonha), especialmente de Ezra Pound (em seu pequeno-grande livro *ABC da literatura*), as seguintes inspirações para este *Proêmio*.

(1º) o que aqui será dito “não se destina aos que chegaram ao pleno conhecimento do assunto sem conhecer os fatos”

(2º) a Tese-Manifesto (gênero híbrido) consiste num “panfleto polêmico”, que contém “um sumário das partes mais eficazes ou contundentes” de “escaramuças críticas”, durante a “tomada de consciência de um inimigo”

(3º) suas palavras seriam “suficientemente impessoais para que possam servir de manual”

(4º) no entanto, a autora gostaria que essas palavras fossem escutadas e lidas “tanto com prazer como com proveito”

(5º) por quem? (a) “pelos que não estão mais na escola”; (b) “pelos que nunca frequentaram uma escola”; (c) e por aqueles que, “em seus dias de colégio, sofreram aquelas coisas que a maior parte” de nossa “própria geração sofreu”

(6º) uma “palavra especial para os professores”: (a) não semearei “espinhos frivolamente em seu caminho”; (b) “gostaria até de fazer com que os seus encargos e a sua vida se tornassem mais alegres”; (c) e, sobretudo, de preservá-los da “inútil caceteação numa sala de aulas” (p.18-19)

(7º) uma advertência: “O professor ou conferencista é um perigo. Ele raramente tem consciência de sua natureza ou de sua posição; ele tem de falar durante uma hora”. O seu “primeiro problema”, portanto, “é ter palavras suficientes para preencher 40 ou 60 minutos”. Ora, aquele “que realmente sabe”, “pode dizer tudo o que é transmissível nalgumas poucas palavras”. Porém, cuidado: “por mais honesto que se seja, o perigo existe, mesmo quando a gente o conhece”. Logo, indagamos: “Qual é a mais simples colocação possível”? Sem esquecer que a “verdadeira educação deve limitar-se, exclusivamente” àqueles “que insistem em conhecer”; pois “o resto é pastoreio de ovelhas” (p.79)

(8º) abstenho-me de apontar qualquer objetivo para esta Tese-Manifesto: cada um o encontrará por si mesmo. No entanto, apenas “poderá descobri-lo com ouvidos e olhos

atentos. Se não lograr descobri-lo sozinho, explicação alguma o fará compreender”. Utilizei, “no caso, um único e claro princípio” (p.124)

(9º) qual seja, é preciso: (a) “restituir a pesquisa ao seu sentido original, e este sentido é um só: experimentação, descoberta, criação”; (b) “substituir a instrução pela experimentação e pela invenção”; (c) pois, “a experimentação, a criação, a descoberta e a invenção devem constituir a forma do ensino”, “de sua instrução e de sua formação” (Pignatari, 1971, p.57; p.59)

(10º) para tanto: “Continuar a espantar-se; continuar a ser novo, e até o fim, ante tudo o que é novo, pois tudo é novo para quem é novo. Não ceder ao hábito, que é usura progressiva; e tudo se torna poeirento e cinza, tudo se torna igual ao que somos, tudo se parece e se repete, porque nós nos parecemos e nos repetimos. Seria preciso que o homem se acrescentasse à criança, sem dela desprender-se, que a criança subsistisse dentro do homem, que fosse uma base para a construção de acréscimos sucessivos – que não a destruíssem, como acontece. Não basta ser apenas um primitivo, mas é preciso ser também um primitivo. Permanecer ‘primeiro’ em presença das coisas primeiras; elementar, diante do elementar; ser capaz de, sempre, devir e não apenas ser: não imóvel, mas em movimento, em meio ao que é móvel; em contato incessante com o que se transforma, transformando-se a si próprio; como a criança, entregue totalmente ao exterior, mas com esse retorno a si mesmo, que a criança não tem, em direção a um interior onde se recolhem e se ordenam as coisas” (C. F. Ramuz, “Pages de Journal”, *Fontaine*, n.33, 1944 – apud H. Read apud Pignatari, 1971, p.11)

...

Epitalâmio (himeneu). “E, ao fim e ao cabo, a inteligência humana é mais interessante e mais misteriosa que a estupidez humana e conserva por mais tempo sua novidade” (Pound, 2006, p.132).

...

Aedos 1. – A *escrileiturartística na PE (Pesquisa em Educação) posiciona-se...*

I – *contra...*

- . o princípio aristotélico da identidade (arte = imitação da natureza)
- . as sínteses ideais, hipostasiadas no Absoluto, no Universal e no Humano (este “vocábulo eunuco”)
- . o formalismo nirvânico, a contemplação, as idéias fracas
- . a geléia geral, a gelatinosa figuração representacional de temas e motivos

- . a “eloquência balofa e roçagante” (Paulo Prado apud Campos, 1967, p.116), a sintaxe legitimada, o verso como “unidade rítmico-formal” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.215)
- . o adjetivo o adjetivo o adjetivo
- . as epígrafes as epígrafes as epígrafes
- . as aspas as aspas as aspas
- . a ABNT
- . a idéia que “duas coisas conjugadas” “produzem uma terceira” (em vez de sugerir “alguma relação fundamental entre ambas”; Campos, 1972, p.56)
- . o pensar discursivo-especulativo e o desenvolvimento harmônico-linear de princípio-meio-fim
- . o símbolo, o mito, as alusões, o que “há-por-trás?” (advindos da má consciência)
- . a função catártica da escritura e a aquisitiva da leitura
- . a ossificação dos gêneros e fórmulas (literários, poéticos, acadêmicos)
- . os patrimônios vegetativos e reacionários (como São Policarpo: “Meu deus, meu deus, em que mundo de clichês me fizeste nascer? Com qual patrimônio de jargões me fazes viver? Em que eternidade de decalques me farás morrer?”)
- . “o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O *stop* do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores”
- . “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros” (Andrade, 1967b, p.98)
- contra...***
- . a imbecilidade corriqueira e a preguiça domingueira (“A obra de arte é primeiro obra, depois obra de arte”; Fernando Pessoa apud Pignatari, 1971, p.9)
- . o descanso remunerado e a senectude dos autores-oficiais
- . “as indigestões de sabedoria” (Andrade, 1967a, p.94), provocadas pelos porres-mal-tomados dos eruditos-de-plantão (aplicados, esforçados, participantes, engajados) e a sua omissão diante da mediocridade, da babaquice, da burrice
- . aqueles que abdicam da crítica (em prol do apoio-a) e o seu conformismo face à ignorância
- . os resultados (confortadores, consoladores, redentores) de Educadores e Filósofos De-Carteirinha e sua mística (arcaica) de um Pecado-Original atribuído aos Sem-Carteirinha
- . o sereno, sensato e sem-sabor bom-tom dos escritos-simplórios e a peste metafórico-lirificante que os assola

- . a pseudo-arte de uma juventude senilizada, de precoces candidatos a mestres-doutores, que da-missa-não-sabem-o-terço (até, talvez, por falta de tempo) e acham que o mundo começou quando eles nasceram
 - . a abundância universal de Significação e de Imagens que só repetem o Mesmo
 - . aquele-clima: é sobre o mar? então, tem de usar símbolos marítimos, gaivotas, conchas, ondinas, búzios
 - . as regras (em vez do texto-criação) e sua esterilidade pequeno-burguesa
 - . todos os paraísos (doméstico, familiar, institucional, existencialista, político), criados pelas “sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas”
 - . “as escleroses urbanas”, os “Conservatórios e o tédio especulativo” (Andrade, 1967b, p.100)
 - . o ufanismo dos estados exóticos, mágicos, marginais, malditos
 - . o teatro de tese, as oficinas técnico-literárias, os romances de idéias, a poesia-militante, a escultura-heróica
 - . a solidão medrosa e seus depressivos ápices criativos
 - . a morfinização nostálgica de jogos sem imprevistos e “a Memória, fonte do costume”
 - . “O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + falta de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa”
 - . o “aviltamento”, “a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato” (Andrade, 1967b, p.101; p.102)
- contra...**
- . a “adesão acadêmica” (Andrade, 1967a, p.94) e sua correlata submissão (gozosa) a orientadores, grupos (endinheirados), núcleos, centros, diretórios, comissões, câmaras, pró-reitorias, áreas (reconhecidas), linhas (tradicionais e a distância), coordenadorias, conselhos (da-hora)
 - . “todos os importadores de consciência enlatada” (Andrade, 1967b, p.96)
 - . convênios livrescos, editoriais e derivadas incursões petrificantes, ao gosto-da-moda, do-que-vende, do-que-dá-prêmio
 - . pistas oníricas de subjetivismos inconstantes, que substancializam objetos nos limbos do inconsciente
 - . o saudosismo individualista dos amantes da fixidez de soluções convencionadas e a inutilidade de suas estéticas insalubres
 - . a narratividade da lógica racional e a dureza de suas estruturas
 - . as asfixias tardo-românticas, o automatismo psíquico, o irracionalismo surrealista, as elucubrações metafísicas e as desconversas im/expressionistas (“A poesia concreta é

exatamente o oposto de todo surrealismo e expressionismo”; Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.100)

- . o tomar as palavras como veículos indiferentes e os olhares oblíquos, dissimulados, de soslaio, a elas dirigidos
- . o realismo simplista das palavras-mortas e a exploração de sua introspecção auto-debilitante
- . sistemas de signos (que se pretendem estruturalmente perfeitos), sua descrição (fiel) das coisas, que veicula (sem deformações) uma visão de mundo (científica, tecnológica, humanista)
- . a melodia na música, a figura na pintura e o discursivo conteudístico-sentimental na prosa do drama íntimo
- . a “função emotiva”, na poesia romântica (do amolecimento ou “do soluço”): “poesia do eu-lírico”, de teor “biográfico-emocional, exortativa, suplicatória, encantatória”, “em que rebenta o sentimento pessoal” (Campos, 1972, p.147)
- . os fósseis do binômio forma(fôrma)-conteúdo e seus ritmos tradicionais, retrocessos pusilânimes, estéticas solipsistas
- . o ofuscamento da “culturmorfologia” (metamorfose vetoriada, transformação qualitativa), “em prol de um conforto artístico livre do pânico da invenção” (ib., p.47)
- . todos os álibis para todas as acomodações de todas as Estéticas de Retaguarda e seus recuos acumpliciadores
- . meios-termos, meios-caminhos, meias-palavras, meias-verdades, meios-textos, meias pesquisas, meias-vidas
- . a obra em reflexo (em vez de em-progresso, em-processo), suas dicções paradas ou apenas nuances da própria dicção (em detrimento da variação contínua)
- . intenções sentenciosas (didáticas, proféticas, evangelizadoras), sua pseudo-seriedade e engajamento autocomplacente
- . a utopia wagneriana da “obra de arte total” e o pendor romântico-parnasosimbolista
- . o prosaico processo analítico, especializado no uso do verbo “ser”, como cópula entre sujeitos e estados fixos
- . a farmacopéia ideal do texto, com sua “burla”, “tapeação” e “falsificação”, “tão comuns que passam despercebidas” (Pound, 2006, p.151)
- . a ornamentação fantasista (“margaridas e passarinhos”, ou qualquer outro “mecanismo de escape”) e as “quantidades de palavras que não funcionam como material de leitura”, por não serem “necessárias ao entendimento do assunto” (ib., p.93; p.48)

. os críticos: (a) que praticam a “dialética da maledicência”; (b) “não iluminam nem se deixam iluminar”; (c) os “desconfiados” e os ressentidos com a sua própria incompetência cósmica para entender ou criar alguma coisa de novo”; (d) “*vermina pestilente*” (Pound), “que desviam a atenção dos melhores para os de segunda categoria ou para os seus próprios escritos críticos” (Campos, 1986, p.10)

contra...

- . texto-bom-moço, desinfecto
- . texto-ressentido, triste
- . texto-apóstolo, confidente
- . texto-humilhação, texto-renúncia
- . texto decorativo, digerível pelos tolos, de tons místico-idealista
- . texto de expressão, intimista, de pirotécnicas subjetivas
- . texto banho-maria, morno, rotineiro, comadre, texto-chá-entre-amigos
- . texto-prato-feito, requentado, rançoso, texto-a-quilo
- . texto-retórico, cerebrino e sofisticado (já “Einstein criou a teoria da relatividade, 1905, com uma caneta-tinteiro e um bloco de papel”; Pignatari, 1971, p.8)
- . texto-meta-artístico: “cópia”, “detalhe naturalista”, “morbidez romântica” (Andrade, 1967a, p.92)
- . texto-ultra-romântico (hipostasiado na máquina, na criancinha, no cachorrinho)
- . texto-figura-de-tapeçaria
- . texto-bombástico
- . texto-sétimo-dia (serve para descansar)
- . texto-finado, que arrasta cadáveres e a melancolia de mortos-vivos
- . texto-cripta-funerária dos medalhões-empertigados, manequins-pomposos, medrosos-inspirados

contra...

- . teses-manifestos
- . a imbecilidade tacanha dos aspirantes-a-escritores que nunca lêem
- . a fetichização da idéia do novo, nesses tempos de “pós-tudo” (Campos, 1994, p.34-35)
- . “a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud”

...

Aedos 2. – A escriturartística na PE (Pesquisa em Educação) manifesta-se...

II – a favor...

& – da “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (Andrade, 1967b, p.103)

& do “novo: (a) como “processo de recuperação viva e crítica do passaturo” (Pignatari, 1971, p.8); (b) já que a “apreensão do novo representa a continuidade e a extensão da nossa experiência do que já foi feito, e nesse sentido ‘quanto mais nós compreendemos o passado, melhor nós entendemos o presente’” (Campos, 1972, p.154); (c) e, como dizia Pagu: “Os amadores não precisam de foguetes, nem de retratos, nem de bilhetes (no sentido sórdido do termo), para se lançar no experimento das inovações” (apud Campos, 1982, p.336)

& de todas as heranças (que dão-o-que-pensar) e a concomitante responsabilidade de assumi-las como “coisa viva e não como ritual mortuário”, o que implica “colher no ar uma tradição viva” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.9; p.80; Campos, 1972, p.57)

& da ampliação dos nossos repertórios (visto que “todo presente de criação propõe uma leitura sincrônica do passado de cultura”), para: (a) “recuperar o que há de vivo e ativo no passado”; (b) “saber discernir, na mole abafante de estereótipos que é um acervo artístico visto de um enfoque simplesmente cumulativo”; (c) “os veios de criação, patentes ou ocultos”; (d) “sobretudo estes, marginalizados por uma incompreensão historicizada” (Campos, 1972, p.154)

& do conhecimento “do-que-foi-feito”: “a melhor maneira de nos prepararmos para entender o-que-não-foi-feito e o-que-se-pode-fazer-de-novo” (Campos, 1991, p.29)

& da crítica (com suporte de um plano de pensamento) que contribui para melhorar aquilo que critica, como: (a) a “crítica via comparação e tradução” de Pound (Campos, 2006a, p.10); (b) “Crítica de iluminação contra a crítica de maledicência” (Campos, 1987, p.7)

& da escriteitura inventiva de traduções-recriações (“traduzir sob o signo da invenção”; “tradução-criativa, recriação, transcrição”; Campos, 1972, p.111; p.10) de textos criativos, que funcionam autonomamente e reeditam “os ‘achados’ formais do original” (Campos, 2006b, p.16; cf. Campos, 1972, p.91-128), nas quais: (a) o “poeta que traduz – ou melhor, *transcria* – um poema clássico leva, de saída, uma vantagem considerável sobre o erudito não-poeta que translada o mesmo texto; (b) “donde só ser possível traduzir poesia através da ‘transposição criativa’”; (c) “reimaginar”: “prefiro esta palavra” “ao conceito usual de traduzir” (Campos, 1972, p.109; p.110; p.121); (d) traduzir “é uma ginástica com a palavra: um trabalho de perfeccionismo. Algo que nunca assume o aparato estático do definitivo, mas que permanece em movimento, tentativa aberta e constante, trazendo sempre em gestação novas soluções, ‘pistas’ novas, que imantam o tradutor, obrigando-o a um retorno periódico ao texto e seus labirintos”; (f) “a tradução se torna uma espécie de jogo livre e rigoroso ao

mesmo tempo, onde o que interessa não é a literalidade do texto, mas, sobretudo, a fidelidade ao espírito, ao clima, frente ao diverso feixe de possibilidades do material verbal manipulado” (Campos, 2001, p.27-28)

& da beleza do texto, não como um “ornamento aplicado”, mas o “que faz a imagem mental mais definida” (Pound, 2006, p.150)

& da alegria ativa de ler e da liberdade vital para escrever

& dos “erros criativos” (Campos, 1972, p.97) e da higienização dos mitos

& do minimalismo (das textificações, texturas, contextos, texturações; cf. Max Bense apud Campos, 1967a)

& de “ser raro e claro” (Fernando Pessoa apud ib., p.143)

& da “desaparição elocutória do poeta” (“*L’oeuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cede l’initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés*”; Mallarmé, s/d, p.200) e da “reaparição espectral” de um eu desfigurado e sem-saída (Aguilar, 2004, p.48)

& de uma teoria da composição: (a) que não abole o acaso, mas o incorpora “como termo ativo, ao processo criativo”; (b) “opção criadora”, portanto, que “significa liberdade de escolha”; (c) mas, acima de tudo, “liberdade vigiada por uma consciência seletiva e crítica” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.136; cf. Campos, 1991); (d) de modo que, sobre o “enxame de constelações móveis”, atuam “certos critérios de seleção e descarte” (“*liberté dirigée*”; cf. Campos, 1972, p.18); (e) impondo “balizas (formantes) à pura fermentação do acaso” (Boulez apud ib., p.26); (f) já que, segundo “Valéry, o discípulo direto de Mallarmé: ‘A maior liberdade nasce do maior rigor’” (ib., p.26)

& da criação de nossos próprios objetos textuais (“passa a não ter importância o fato de as palavras não serem um dado objeto, porque, na realidade, elas serão sempre” “o objeto dado”; ib., p.108)

a favor...

& da correlação, continuidade e permeação (honestas) de percepções e ações da Pesquisa em Educação com diversas manifestações artísticas

& do barroco, simultaneísmo, dadaísmo, futurismo, cubismo, arte negra, *pop-art*, arte *ready made*, música pós-dodecafônica,

& das reivindicações dos Manifestos: (a) “Poesia Pau-Brasil” (1924); (b) “Antropófago” (1928); (c) Futuristas (“Fundação”, 1909; “Técnico”, 1912), que proferem: (a) “é preciso destruir a sintaxe, dispondo os substantivos ao acaso de seu nascimento”; (b) “empregar o verbo no infinitivo, para que se adapte elasticamente ao substantivo e não fique submetido ao *eu* do escritor”; (c) “abolir o adjetivo, para que o substantivo nu mantenha sua cor essencial”;

(d) “abolir o advérbio, fivela velha que mantém unidas as palavras num conjunto”; (e) “orquestrar as imagens, dispondo-as a partir de um máximo de desordem”; (f) “Nada de pontuação”; (g) “Depois do verso livre, eis, enfim, as palavras em liberdade” (Campos, 1967b, p.9-10)

& da Semana de Arte Moderna e das marcas modernistas (“1922 são os 10 dias que abalaram o mundo na literatura brasileira”; Pagu apud Campos, 1982, p.183), renovação da crítica literária (anos 40, 50), novo teatro, cinema novo, bossa-nova

& dos romances-invenções, “romancepoema” (Campos, 2001, p.30), *Bildungsroman*, *nouveau roman*, romance-cíclico, romance-rio, romance-cinematográfico, romance-*Vita-Nova* (cf. Barthes, 2005a,b): “A obrigação mais profunda do romancista é a de descobrir a novidade (originalidade) e não se submeter ao grave crime de repetir as descobertas de seus antecessores” (Pagu apud Campos, 1982, p.338)

& da poesia pau-brasil (1924), “a nossa primeira ‘mercadoria de exportação’” (Oswald de Andrade apud Campos, 1967b, p.9), e suas posições: “A síntese. O equilíbrio. O acabamento de *carrosserie*. A invenção. A surpresa. Uma nova perspectiva. Uma nova escala”. “A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (Andrade, 1967a, p.92; p.90)

& da “poesia-bumerangue-concreta” (anos 50 e 60, ao redor da revista paulista *Noigandres*) e suas ações com: (a) o material (“em pé de igualdade com os restantes elementos de composição”); (b) e a “estrutura espacio-temporal” (a qual suscita, no “campo de relações”, “estímulos óticos, acústicos e significantes”); (c) adquirindo assim, com o “mundo total de objetiva atualidade”, “um parentesco isomórfico”; (d) que é “furtado, desde o treinamento infantil”; (e) e nos prende num “campo de símbolos substantivos” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.13; p.81; p.107)

& de poesia objetivista, visual, holopoesia, videopoesia, *computer poetry* (70 aos 80), eletrônica (90)

& de toda “poesia de transição, poesia de guerra, poesia carro de assalto” (Andrade, s/d, p.32)

& da profusão de recursos gráficos e tipográficos (pontuação, caligrama, ideograma, desenhos, fontes, posição e direção livre das linhas, espaços brancos, usos da folha, cores, substituição da pontuação por sinais musicais, etc.)

& da “inter-ação do verbal, da inelutável modalidade do visível” e “do audível, num breve espaço de tempo através de um breve tempo de espaço” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.95-96)

& da estruturação “verbivocovisual” de “palavras dúcteis, moldáveis, amalgamáveis”, em suas andaduras escuras: “gráfico-espacial, acústico-oral e contedística” (ib.,p.55-56; p.73-74)

& da “humana aventura” e da “terrena finalidade” (Andrade, 1967b, p.102)

a favor...

& dos “trigênios” “siamesmos” Haroldo, Augusto de Campos e Décio Pignatari, com os seus “textamentos”

& da pedagogia pragmática e desbordamento musical de Ezra Pound (de *Os cantos*)

& das aventuras silábicas de Marianne Moore e dos labirintos de Fernando Pessoa

& dos caligramas (*calligrammes*) de Apollinaire e do *nonsense* de Lewis Carroll

& do amor mortal de Sylvia Plath e da voz soturna de Edgar Allan Poe

& do bestiário de Lautréamont e do cotidiano feminino de Katherine Mansfield

& dos não-irmãos antropófagos Andrade (Mário e Oswald), da *Revista de Antropofagia* (“2ª Dentição”), de *O álbum de Pagu* (1929) e dos poemas-minuto de Oswald (“cápsulas de linguagem viva, dotadas de alta voltagem lírica ou saboroso tempero crítico”; Campos, 1967b, p.12)

& de Shakespeare e de Chaucer

& da noite paulista e dos dias no Bonfim de Caio Fernando Abreu

& da mímica verbal de e. e. cummings e da contenção de Eliot

& da discricção de Emily Dickinson e das manias geniais de Gertrude Stein

& da tristeza de Clarice Lispector e da poética mineral de João Cabral de Melo Neto

& de Schönberg, Anton Webern, Stockhausen, Alban Berg, John Cage, Pierre Boulez

& de Proust, Mauriac, Paul Klee, Mondrian, Duchamp, Kandisky, Al Berto

& dos trovadores provençais, Arnaut Daniel, John Donne, Érico Vêrissimo

& de Gregório de Matos, Augusto dos Anjos, Rilke, Yeats, Hemingway

& de Volpi, Eugen Gomringer, Maiakóvski, Edgard Braga, Pedro Xisto, Bauhaus

& de Max Jacob, Baudelaire, Gonçalo Tavares, Saramago, Lobo Antunes

& de Le Corbusier, Max Bense, Murilo Mendes (*Credo quia absurdum est*)

& de Luís Delfino, Guimarães Rosa, Manuel Bandeira, Cassiano Ricardo

& de Mário Faustino, Drummond, Leminski, Hilda Hilst, Clarice Lispector

& de Glauber Rocha, Tropicalismo, Hélio Oiticica, Lygia Clark, Silviano Santiago

& Marinetti, Ungaretti, Leopardi, Gôngora, García Lorca

& de Novalis, Ponge, Queneau, *Tel Quel*, Ítalo Calvino

& de Lovecraft, D.H.Lawrence, Kerouak, Henry Miller, Safado-Bukowski

& do micro-macrocosmo joyciano, Verlaine, Rimbaud, Artaud, Carmelo Bene, Racine
 & do concreto-abstracionismo platino de Tomás Maldonado, Alberto Greco, Xul Solar & de
 Jorge Luis Borges, Bioy Casares, Roberto Arlt, Juan José Saer, Ricardo Piglia
 & do *Martín Fierro* de Hernández, Balzac, Kafka, Valéry, Escola de Frankfurt
 & dos russos, do *dolce stil nuovo* de Dante (*Vita Nova*) e Guido Cavacalcanti
 & de Onetti, Cortázar, Sábato, Moravia, Gabriel Garcia Marques
 & dos alemães Goethe, Hoelderlin, Nietzsche-Zaratustra
 & das irmãs Brontë e de Virginia Woolf
 & de Mallarmé: (a) a perscrutar “estrelas no céu de Valvins para atirar os dados de seu
poema-planetary, no qual a poesia surge como um fugaz desenho constelar resgatado ao
 acaso por um ato humano de escolha, no horizonte cambiante do provável” (Campos, 1972,
 p.87); (b) e criar a constelação poética de *Un coup de dés*: “Como um grupo de estrelas, um
 grupo de palavras forma uma constelação. Duas, três ou mais palavras – não é preciso que
 sejam muitas – ordenadas vertical e horizontalmente: se estabelece uma relação idéia-coisa. E
 eis tudo!” (Gomringer apud Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.141; Campos, 1972, p.159)
a favor...
 & da porosidade da leitura e do assédio-moral da escritura
 & da palavra “texto”: (a) que é também texto mesmo, enquanto conteúdo, isto é, enquanto
 objeto designado; (b) palavra-texto, que é a coisa-da-coisa, o texto-do-texto (como *la mer
 dans la mer*); (c) palavra-texto e coisa-texto como isomórficas, ou seja, “conflito de fundo-e-
 forma em busca de identificação” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.217)
 & do texto que não quer dizer nem-isto-nem-aquilo, apenas diz-se a si próprio
 & do texto que é idêntico a si mesmo e daquele que se assemelha só à dessemelhança do autor
 & do texto feito de palavras-e-silêncios, difícil, mas útil, consumível, a ser usado
 & da demolição da idéia (corrente) que um bom-texto tem de ser chato: “Necessitamos de
 uma ciência da literatura que pese Teócrito e Yeats numa mesma balança, e que julgue os
 mortos enfadonhos tão inexoravelmente como os enfadonhos escritores de hoje, e que, com
 equidade, louve a beleza sem referência a almanaques” (Pound apud Campos, 1972, p.208)
 & da fantasia imagética (sem fios) das obras em-processo e do fluxo polidimensional (sem
 fim) das obras em-progresso
 & da atomização da linguagem, eclipse de temas periféricos, organização circular, estrutura
 pluridividida e capilarizada dos textos
 & da qualificação rigorosa, forma aberta, sintaxe experimental, novo sistema de equilíbrios
 entre partes e novas relações de vizinhança e hierarquia, como Oswald de Andrade realiza em

“Memórias sentimentais de João Miramar”: (a) “Montanhas espetavam tetas para a sede azul do céu”; (b) “Um cão ladrou à porta barbuda em mangas de camisa e uma lanterna bicor mostrou os iluminados na entrada da parede”; (c) “O cachorro deitado tinha duas caras com uma de esfinge e cabelos bebês” (Andrade apud Campos, 1967b, p.17; p.57; p.58)

& de um todo-textual que, mais do que a (gestáltica) soma das suas partes, é diferente e vive em tensão (pop e anárquica) com as singularidades parciais

& da vivificação da facticidade da palavra, como campo magnético de novos possíveis

& da desintegração de palavras e descoagulação dos blocos de idéias

& da concentração, simplicidade e condensação (“Grande literatura é simplesmente linguagem carregada de significado até o máximo grau possível”; Pound, 2006, p.40)

& de palimpsestos, *collages*, associações sonoras, narrações simultâneas, ritmos de palavras-coisas nos espaços-tempos (abstraídos)

& dos movimentos de pontos-eventos, mecânica qualitativa, estrutura dinâmica, arquitetônica e neoplasticista da poesia-prosa e da prosa-poética

a favor...

& da linguagem “sintética, substantiva, direta e comunicativa, e estruturalmente conseqüente” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.99)

& das composições breves: “tensão músculo-linguagem, elementarismo contundente, ginástica para a mente entorpecida no vago, obra-prima do óbvio e do imediato atirada à face rotunda da retórica” (Campos, 1967b, p.12; referindo-se às “composições brevíssimas” de Oswald de Andrade, como “amor/humor”: “Infância/ O camisolão/ O jarro/ O passarinho/ O oceano/ A visita na casa em que a gente sentava no sofá”; *ib.*, p.31)

& dos novos saberes e das novas emoções

& das aventuras criativas

& da experiência humana poetizável, da presentificação dos acontecimentos e de toda mentação

& da tensão em direção ao infinito de formas, dissonâncias e trucagens

& da figura do escritor factivo, que trabalha rigorosamente a obra, como um operário da construção civil ergue um muro

& de desregramento e nutrimento de impulsos (aléfcicos) para expansões, fruições e relâmpagos de palavras que morrem-e-nascem e de teses-manifestos que se transformam

...

Aedos 3. – A escriturartística na PE (Pesquisa em Educação) toma-se (tragicamente)...

III– *como Medéia...*

< Não ao modo de Descartes que, seguindo o princípio aristotélico, pega um pedaço de cera para fazê-la refletir a identidade, mas no sentido da re-flexão, em que um enigma repercute e, friamente, faz de nós o seu espelho. Não com saudades da finada leitura separada da solitária escritura. (Acabaram.) Nem empatia ou simpatia pelo Texto. Sequer, com algum esforço, buscar distância da própria histeria. Apenas, quando escrevemos e lemos, culturmorfologicamente, lembrar que somos Medéia (cf. Eurípidés, 1991; cf. Stengers, 2000).

> Não a mulher da humana, por isto, medíocre vingança (do “dente por dente e do olho por olho”) ou do insuportável remorso judaico-cristão. Mas, criação e manutenção de laços que proclamam um amor na medida do seu ser: “Para quem procura minha morte (vocífera Medéia), posso, sim, ser cruel”. Câmara de ecos, com um ponto que repercute o enigma, cuja questão persiste através da emoção de milênios. Através, não no sentido de “por meio” (no qual os revisores insistem), mas do olhar de través, que evoca a ausência de si próprio, a mesma que Blanchot (1987) encontra ao reler Orfeu. Obliquidade de uma escreitura com desejo de compactuar o esvaecer do ser, ponto inicial de todos os encontros e desencontros.

< Escritura-leitura que ninguém imita, como ninguém sonha imitar aquela mulher que veio do Leste e que, conforme Heródoto, retorna ao Leste, para viver com os únicos povos com quem pode viver, depois que se torna Medéia: com os nômades. Essa nova identidade da estepe mítica (e, ao mesmo tempo, verdadeira) inventa-se pela posição: “Agora, sou Medéia” (*Medea nunc sum*). Tanto, que a todos atribui o sobrenome Medes (Sêneca). Assim, aquela que matou os filhos torna-se Mãe de todo um povo glorioso, rival e aliado do Império Persa. Mulher supra-sensual, que enterra o mundo grego da sensualidade e faz surgir as condições modernas do sadismo. Potência de resfriamento, diz Deleuze (1983), que transforma o desejo e transmuta a crueldade.

> A leitura-Medéia é gelada e purificada, impessoal e introspectiva. Leitura, que tem de ser assim (pois não pode não ser “para mim”), que não pode ser antecipada, nem vivida por procuração. Escritura-Medéia que produz algo singular e, por isso, a cada vez, repetido. Como Medéia, ninguém tem coragem (nem interesse) de se apropriar de tal escreitura, ou de levá-la a ilustrar algo, ou de metê-la em sistemas (nem Hegel nem Freud ousaram fazer isso).

< Escreitura que não é das nossas: humanas civilizadas. Segue outras leis, pois descende do Sol (Ancestral de Medéia), que a presenteara com o vestido amarelo: aquele que Jasão teve a petulância de solicitar-lhe, para dá-lo a Creusa, que o invejara. Escreitura vencida, mas irrefutavelmente ameaçadora. Leitura sem culpa e sem justiça, que faz a escritura desmoronar, desequilibrando suas linhagens tranqüilas e atacando-a, feito horda bárbara.

> Uma escreitura de Morte, na qual o Sol não vem de Apolo, luminosamarela fonte de vida, mas une-se à escuridão infernal. Como a Mãe devoradora, não mais submetida aos laços do amor conjugal e da maternidade respeitável. Não mais a-mulher-do-homem, não mais a-mãe-dos-filhos-do-homem. Mãe assassina, que impõe a própria sobrevivência, para além da vida dos filhos; e, dessa maneira, os transforma em crianças sobre-humanas: animais e céus persas. Logo, uma escreitura inimaginável na ordem do fantasma vienense e que só tem lugar na fantasia literária. Escreitura que, por existir, persegue e explode toda arte representacional.

< Leitura que pouco hesita, ao se aproximar da escritura; e que, quando o faz, ainda exclama (como Medéia): “Minha covardia é vergonhosa”. Leitura que do texto não tem piedade, não o perdoa, nem o consola: feito Medéia, a qual (escreve Eurípides) é tão temível, que é capaz de, ao agir, sussurrar a si mesma: “Chorarás mais tarde”. Leitura sem cuidados ou afeição com a escritura, que não a repara ou concilia, tampouco lhe presta solidariedade (Jasão é castigado, Medéia nunca).

> Escreitura que, portanto, nada faz, não pode fazer mais nada. Através dela, o Texto passa do estado líquido ao cristal, mas não se transforma em um texto-mulher, a ser enganado e abandonado. O novo é texto-feiticeiro, que encontra o poder de existir no primeiro, mas nada lhe pede, pois tem uma forma singular de crueldade: não a do capricho nem a da maldade, mas a da mulher carrasco. Crueldade do Ideal, com o seu ponto específico de congelamento e de idealização (mostrou Deleuze), qual seja: ponto impassível, terrível, colérico e pânico de uma escreitura soberana, totalmente expurgada da traição ao Texto.

...

Aedos 4. – A escreiturartística na PE (Pesquisa em Educação) (finalmente, e já não era sem tempo) ensina o seu ABC...

IV – em 45 lições

(0) Eis o ensinamento mais importante: faça de tudo para manter o seu leitor acordado. Quanto ao restante, escute o que, a seguir, lhe direi, pois, já, já, concluirei. Porém, em seguida, esqueça tudo o que conseguiu ouvir. Distancie-se de todas as lições e escreva-leia da sua maneira. Aqueles que assim agirem conquistarão a minha duradoura estima. Os outros? Sei não, talvez, não mereçam ler nem escrever (ao menos, sob a categoria da invenção).

(1) primeiro: não conceba a linguagem como instrumento, mas como meio de comunicação: (a) não comunicação-signo (de conteúdos verbais); (b) mas comunicação de formas, que presentificam o objeto verbal, de maneira direta, sem “biombos de subjetivismos encantatórios ou de efeito cordial” (Pignatari, 1971, p.79); (c) considere que o artista “não

associa idéias, associa formas” e “estruturas (conteúdo-estrutura ou metacomunicação)” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.128)

(2) não duvide que todo signo “é contra a vida”, enquanto “a arte pretende ser um signo de recuperação da vida, vida, memória na carne” (Pignatari, 1971, p.9), por isso: (a) não trate a literatura “como um objeto de museu, relegado ao mostruário cediço dos florilégios, sem comércio com a vida e com os sinais do tempo” (Campos, 1972, p.153); (b) substitua “a perspectiva morosa e convencional dos historiadores da literatura, por outra, inventiva, do artista criador” (Campos, 1972, p.161)

(3) ao escrever-e-ler (para comunicar): (a) tenha presente que as palavras (como material de composição) não são veículos de interpretações do mundo; (b) sinta as palavras como coisas e não como signos (“o império dos signos é a prosa; a poesia fica ao lado da pintura, da escultura e da música”, segundo Sartre apud Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.78); (c) use as palavras sem mutilá-las (através de etiquetas nominativas); (d) como objetos que apelam, inclusive, a uma compreensão não-verbal

(4) lembre-se que, para haver comunicação: (a) “é preciso haver diferenças”; (b) as diferenças “são o incomunicável, em diversos graus”; (c) sem “o incomunicável, não há comunicação” (Pignatari, 1971, p.9)

(5) com os materiais que utiliza, invente formas de conteúdo e de expressão, pratique sua própria dicção e crie, assim, um mundo paralelo ao mundo que já existe

(6) veja que o texto existe por seu próprio direito e que a realidade em si do texto não é a mesma que a realidade dos textos sobre modos de ver a (chamada) realidade

(7) não tente explicar o texto, por meio de conexões entre realidade externa e tema, obra e autor, autor e contexto, etc.; bem como, dispense qualquer apresentação: o texto não comporta cartão de visitas, só a sua própria escrita, que é a única coisa que existe

(8) considere que o movimento textual tende à simultaneidade, isto é, à multiplicidade de movimentos concomitantes, enquanto o ritmo é dado pela força relacional

(9) aprenda com os formalistas russos (1918) a valorizar a relação entre prosa, poesia e as outras artes, por considerar “o valor da palavra em todas as suas manifestações metamórficas”, enquanto “elemento primordial frente a qualquer conteúdo” (Khliébnikov apud Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.79)

(10) não utilize o binômio forma-conteúdo, mas valorize o material e o procedimento

(11) entenda o material, como dado pela palavra (e não pelo conceito idealista de imagem, que não é o conteúdo do texto), a ser organizado, pelo escritor, em seus elementos lingüísticos, idéias, sentimentos, eventos

(12) utilize a forma, como o modo pelo qual o artista manipula o material para produzir o efeito artístico

(13) tenha claro que o conteúdo “é o material implícito daquele que é o material explícito da criação, isto é: o procedimento (*príom*)” (Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.77-78)

(14) use um método de escrita calcado na vontade lúcida de estruturar o texto e não na intenção (absurda) de formular juízos de valor; ou seja, não organize o texto analítico-discursivamente, mas de maneira sintético-ideográfica: “é necessário que a nossa inteligência se habitue a compreender sintético-ideograficamente em lugar de analítico-discursivamente” (formulação de Apollinaire apud Campos, Pignatari, Campos, 2006, p.97):

(15) não algeme os seus sentidos de autor ao anedótico-figurativo, mas seja sensível ao seguinte: (a) como o chinês define a cor vermelha sem usar o vermelho? (b) com os desenhos abreviados de rosa-ferrugem e de cereja-flamingo; (c) a palavra (ou ideograma) para vermelho é, assim, baseada em coisas que todo mundo conhece; (d) “o ideograma chinês não tenta ser a imagem de um som ou um signo escrito que relembre um som, mas é ainda o desenho de uma coisa; de uma coisa em uma dada posição ou relação, ou de uma combinação de coisas. O ideograma significa a coisa, ou a ação ou situação ou qualidade, pertinente às diversas coisas que ele configura” (Pound, 2006, p.26-27)

(16) exercite a pura visualidade e não a abstração, realizando um “exame cuidadoso e direto da matéria e contínua comparação” (Pound, 2006, p.23), por meio de: (a) “concentração”; (b) “separação drástica do melhor”; (c) “preocupação confuciana com a ‘definição precisa’, a clareza e a clarificação das idéias” (Campos, 1985, p.22; 2006a, p.10)

(17) inspire-se no Imagismo (“movimento de renovação da poética moderna de língua inglesa”, 1912-1914, promovido por Ezra Pound e outros, que defendia que “as idéias poéticas são melhor expressas pela apresentação de imagens concretas do que por comentários”; Campos, 1972, p.56), ou seja: (a) prefira a “imagem (flash) visual, feita de impactos olho-coisa” (Campos, 1967, p.25); (b) volte-se para “um tipo de imagem visual menos intelectualizada, toda feita de impactos diretos olho-coisa, luz-movimento (é o que Ezra Pound chama de ‘fanopéia’)”; (c) lembre-se da “rápida sucessão de tomadas cinematográficas, operando com a imediaticidade de um haicai japonês” (Campos, 1966, p.11; cf. Barthes, 2005a); (d) mostre “as coisas tais como são” (“efeito *trompe-l’-oeil*”: “poética de olho e fôlego”; cf. Jackson, 2004, p.11; p.15); (e) encontre “a palavra que corresponda à coisa, o enunciado que retrata e apresenta”; (f) “em lugar de fazer um comentário (ainda que brilhante), ou um epigrama”; (g) faça “descrição, em vez de comentário” (Pound, 2006, p.71; p.140); (h) exemplo, a poesia “Bucólica” de Oswald de

Andrade: “Agora vamos correr o pomar antigo/ Bicos aéreos de patos selvagens/ Tetas verdes entre folhas/ E uma passarinhada nos vaia” (Andrade apud Campos, 1967, p.25)

(18) reencontre o sentido de “significado”, seguindo os desdobramentos de Pound: (a) “O termo ‘significado’ não se pode restringir a significações estritamente intelectuais ou ‘puramente intelectuais’”; (b) “O quanto você quer significar”; (c) e “o como você se sente por significá-lo, também podem ser ‘introduzidos na linguagem’” (Pound, 2006, p.49)

(19) use a “fanopéia” (“projeção de uma imagem na retina mental”), como abrangente da “imagem em movimento”, e lance “uma imagem visual na imaginação do leitor” (Pound, 2006, p.41; p.53; Campos, 1972, p.63)

(20) pegue a palavra e sature-a “de um som”, ou use “grupos de palavras para obter esse efeito” de “melopéia” (“Há três espécies de melopéia”: “poesia feita para ser cantada; para ser salmodiada ou entoada; para ser falada”; e “quanto mais velho a gente fica, mais a gente acredita na primeira” (ib., p.41; p.53; p.61)

(21) assuma: (a) “o risco ainda maior de usar a palavra numa relação especial ao ‘costume’”; (b) “isto é, ao tipo de contexto em que o leitor espera ou está habituado a encontrá-la”; (c) este “é o último método a desenvolver e só pode ser usado pelos sofisticados” (ib., p.41); (d) método chamado “logopéia”, ou “a dança do intelecto entre as palavras” (Campos, 1967a, p.25; cf. Campos 1985, p.22-23)

(22) esteja atento aos seguintes alertas de Pound (2006): (a) *Sobre o excesso*. “A incompetência se manifesta no uso de palavras demasiadas. O primeiro e o mais simples teste a que o leitor deve submeter o autor é verificar as palavras que não funcionam; que não contribuem em nada para o significado ou que distraem do fator mais importante do significado em favor de fatores de menor importância” (p.63). (b) *O começo*. “Não importa saber por qual perna se começou a fazer a mesa, desde que ela tenha quatro pernas e fique de pé, depois de terminada” (p.62). (c) *A herança*. “A maior parte das percepções humanas data de muito tempo atrás ou deriva de percepções que homens bem dotados tiveram muito antes de termos nascido. A espécie humana descobre e redescobre” (p.64). (d) *O malogro*. “Maior número de escritores malogra por falta de caráter que por falta de inteligência”. (e) *A persistência*. “O domínio da técnica não é alcançado sem pelo menos certa persistência”: “Um autor que tenha dose muito pequena de conteúdo verdadeiro pode torná-lo base de duradoura mestria formal, contanto que não o enfune nem falsifique” (ib., p.152)

(23) considere que (a) a “vanguarda é a pesquisa, e esta não constitui senão uma etapa à frente do rebanho” (Pagu apud Campos, 1982, p.339); (b) esforce-se para ser um Filósofo-Educador-Artista-Antena, desde que “Os artistas são as antenas da raça” (Pound, 2006, p.71; p.77;

p.78); (c) e, antes “de decidir se um homem é louco ou um bom artista”, pergunte “não somente se ‘ele está indevidamente excitado’”, “superexcitado”, mas se “‘ele está vendo algo que nós não vemos’” (ib., p.78)

(24) contribua para estabelecer o “paideuma”, isto é: “a ordenação do conhecimento de modo que o próximo homem (ou geração) possa achar, o mais rapidamente possível, a parte viva dele e gastar um mínimo de tempo com itens obsoletos” (Pound, 2006, p.161)

(25) indague e responda: qual é a “lista das coisas próprias para se ler uma hora antes de começar a escrever, o que é diferente dos livros que um leitor não-candidato a escritor pode perلustrar para seu entretenimento”? (Pound, 2006, p.70)

(26) não poupe forças para ultrapassar o estágio da “primeira fase dos escritos” (que “sempre mostra o autor fazendo algo ‘parecido com’, algo que ele já ouviu ou leu”), porque a “maioria dos escritores nunca ultrapassa esse estágio” (ib., p.72)

(27) encare o problema de usar “a maneira ou ‘estilo’ de outro” como simples, já que o “bom estilo coincide com o pensamento do escritor: tem a forma do pensamento, a forma do modo por que o homem sente seu pensamento” (ib., p.98)

(28) seja, acima de tudo, um *maker* (*make it new*), um inventor, e celebre os acontecimentos (mesmo os mais íntimos) em criação, isto é, na “luta corpo-a-corpo com a palavra” (Campos, 1967a, p.39)

(29) nunca, nunca, nunca, nunca cesse de experimentar: “Flaubert é o arquétipo” (ib., p.71)

(30) para aprender “algo da atitude de um grande escritor face à arte do romance”, leia os “prefácios à edição das obras completas de Henry James” (ib., p.72) e os romances de Jane Austen

(31) comprove que “o poder da narrativa pode sobreviver a qualquer truncamento”, de modo que, se você “tem algo a contar e é capaz de concentrar-se nisso, recusando-se a preocupar-se com suas próprias limitações, o leitor, ao fim e ao cabo, o descobrirá, e dose alguma de desmando professoral ou fuzilaria teórica terá qualquer efeito real sobre o estado civil do autor” (ib., p.151)

(32) apele para “a natural destrutividade dos jovens”, pois “a excitação da caça, o prazer da busca podem, em circunstâncias favoráveis, avivar o estudo” (ib., p.151)

(33) entretanto, tenha em mente que “só a paciência mais madura” consegue identificar “o erro honesto de um autor e revelar inépcia, irrealização, exotismo ou passadismo em proveito de um núcleo sólido” (ib., p.151)

(34) preste tributo à tradição (viva) pela criação (viva): (a) incorpore o visual; (b) fragmente a sintaxe; (c) deforme a oralidade; (d) monte e desarticule vocábulos; (e) pratique a linguagem

- reduzida; (f) crie novos léxicos feitos de invenções semânticas (como Joyce, se conseguir);
- (g) renove o acervo da língua, “à base de matrizes arcaicas ou clássicas injetadas de surpreendente vitalidade” (como Guimarães Rosa, se conseguir) (Campos, 1967a, p.49)
- (35) conteste a linguagem comum e faça dela “um problema novo, autônomo, alimentado em latências e possibilidades peculiares à nossa língua”, extraindo, assim, um “riquíssimo manancial de efeitos” (Campos, 1967a, p.48)
- (36) franqueie os marcos do irreal e crie um “*newsreel* transreal” (Murilo Mendes apud Campos, 1967a, p.56), isto é, um hiper-realismo verbivocovisual: no qual seja possível passar (sucessiva e simultaneamente) pelas faixas de signo, voz, matéria, espaço e forma
- (37) proceda: (a) acabe com a saturação do silogístico; (b) escandalize o redundante; (c) enumere caoticamente; (d) articule as orações de modo assindético; (e) introduza a dissonância; (f) convoque recursos sutis; (g) use tão-somente a lógica da imaginação
- (38) reduza a metafísica a seus motivos concretos, ou, em outras palavras: toque tanto as idéias abstratas que elas acabem virando concretas
- (39) faça uma esrileitura magra e dura, com uma estética do fragmentário e do prismático, sem qualquer concessão ao lirismo (do tipo-coração, que descobre o altíssimo valor sentimental de uma vaca pastando)
- (40) aja como um mendigo vocabular, seja lapidarmente conciso, e vá do lugar-comum para o lugar-incomum (e nunca mais volte): “O poeta japonês/ enxuga seu punhal:/ desta vez a eloqüência está morta” (Oswald de Andrade apud Campos, 1967b, p.10)
- (41) (a) mantenha abertas suas portas e janelas para o caos, o acaso, os casos; (b) a seguir, ordene-os; (c) mas não seja bobo de retirar-lhes a contundência; (d) nem seja covarde, a ponto de perder a sua própria vibração; (e) e tornar-se mais um burocrata dos tantos funcionários da Filosofia, da Educação, da Pesquisa, da Esrileitura
- (42) para nunca cometê-la, considere a seguinte “deliquescência do ensino em qualquer arte”:
- (a) “um mestre inventa uma ‘bossa’” (moda, onda), “ou processo para realizar uma função particular, ou uma série limitada de funções”; (b) “os alunos adotam a ‘bossa’” e muitos a usam, “com menos talento que o mestre”; (c) “O próximo gênio pode aperfeiçoá-la ou trocá-la por algo mais apropriado aos seus objetivos”; (d) “Aí, aparece o pedagogo ou o teórico engomado e proclama aquela ‘bossa’ como uma lei ou norma”. (e) “Então a burocracia se forma e um secretariado de cabeças-de-alfinete ataca todo novo gênio ou toda nova forma de inventividade por não obedecer à lei e por perceber algo que o secretariado não percebe” (Pound, 2006, p.155)

(43) agora, avalie onde você se classifica, diante dos criadores da literatura, segundo Pound (2006, p.42-43; cf. Campos, 1972): 1 – *Inventores*: “descobriram um novo processo ou cuja obra nos dá o primeiro exemplo conhecido de um processo”. 2 – *Mestres*: “combinaram um certo número de tais processos” e os “usaram tão bem ou melhor que os inventores”. 3 – *Diluidores*: “vieram depois das duas primeiras espécies de escritor e não foram capazes de realizar tão bem o trabalho”. 4 – *Bons escritores sem qualidades salientes*: “tiveram a sorte de nascer numa época em que a literatura de seu país está em boa ordem ou em que algum ramo particular da arte de escrever é ‘saudável’. Por exemplo, “escreveram sonetos no tempo de Dante”; “poemas curtos no tempo de Shakespeare”; “romances e contos, na França, depois que Flaubert lhes mostrou como fazê-lo”. 5 – *Beletristas (Belles Lettres)*: “realmente não inventaram nada”, mas “se especializaram em uma parte particular da arte de escrever” e “não podem ser considerados ‘grandes homens’ ou autores”. 6 – *Lançadores de modas*: “Enquanto o leitor não conhecer as duas primeiras categorias, será incapaz de ‘distinguir as árvores na floresta’. “Convém acautelar-se e evitar aceitar opiniões: (1) De homens que não tenham, eles mesmos, produzido obra importante. (2) De homens que não assumiram o risco de publicar os resultados de sua inspeção pessoal, ainda que a tenham feito seriamente” (“As duas primeiras categorias são – segundo EP – as mais definidas e a familiaridade com elas torna possível avaliar quase que qualquer livro à primeira vista”; Campos, 1985, p.23; 2006a, p.11)

(44) agora, atenção: “esse afã classificatório não tem nada de acadêmico ou escolástico. Trata-se de totalizações drásticas, para fins didáticos e pragmáticos, que refletem a preocupação confuciana com a ‘definição precisa’, a clareza das idéias, o ‘*mot juste*’” (Campos, 1985, p.24)

(45) viabilize, sempre, propostas de viés experimental, capazes de inseminarem outros movimentos e criadores com energias vibratórias para viver a vida do aqui-e-agora (afinal, “a flor flore. a aranha tece. o poeta poeta.”; Campos, 1994, contracapa), em que possamos operar como: “Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos” (Andrade, 1967a, p.94-95)

...

Gran-Finale.

Esta Tese-Manifesto acaba de existir,
 neste Mundo,
 porque a nossa tarefa é
 CRIAR

a escriturartística na Pesquisa em Educação
e NÃO ENSINÁ-LA.

Assim, em vez do
Ensino-Da-Pesquisa-Verdadeiramente-Verdadeira e da
Pesquisa-O-Que-Todo-Mundo-Já-Sabe-E-Ninguém-Mais-Quer-Saber-Porque-Não-Aguenta-
Mais,
inventamos a
PESQUISA-EXPERIMENTAÇÃO, a
PESQUISA-DESCOBERTA, a
PESQUISA-EM-EDUCAÇÃO-CRIADORA.

Pois, o século XXI já deixou de engatinhar e,
desde Flaubert,
ainda não conseguimos trabalhar e praticar,
suficientemente,
para responder à instigante questão que ele nos legou de herança:

“QUANDO É QUE SEREMOS ARTISTAS,
NADA MAIS QUE ARTISTAS,
MAS REALMENTE ARTISTAS”?
(Flaubert apud Campos, 1986, p.5)

...

Referências

AGUILAR, Gonzalo. “O olhar excedido” in SÜSSEKIND, Flora; GUIMARÃES, Júlio Castanõn (org.). *Sobre Augusto de Campos*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Fundação Casa de Rui Barbosa, 2004 (p.36-49).

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto da Poesia Pau-Brasil” in CAMPOS, Haroldo de. (Org.) *Oswald de Andrade: trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967a (p.89-95).

_____. “Manifesto Antropófago” in CAMPOS, Haroldo de. (Org.) *Oswald de Andrade: trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967b (p.95-103).

_____. *Ponta de lança*. São Paulo: Martins Editora, s/d.

- BARTHES, Roland. *A preparação do romance I: da vida à obra. Notas de cursos e seminários no Collège de France, 1978-1979*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a. (Trad. Leyla Perrone-Moisés.)
- _____. *A preparação do romance II: a obra como vontade. Notas de curso no Collège de France 1979-1980*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. (Trad. Leyla Perrone-Moisés.)
- BLANCHOT, Maurice. “O olhar de Orfeu” in _____. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987 (p.171-173). (Trad. Álvaro Cabral.)
- CAMPOS, Augusto de. *Pagu: Patrícia Galvão: vida-obra*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *O anticrítico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. *Linguaviagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Despoesia*. São Paulo: Ateliê, 1994.
- _____. “As antenas de Ezra Pound” in POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Cultrix, 2006a (p.9-14). (Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes.)
- _____. “Nota sobre a tradução” in POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Cultrix, 2006b (p.15-16). (Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes.)
- _____. “Ezra Pound: ‘Nec spe nec metu’” in _____. (Introdução, organização, notas e tradução); PIGNATARI, Décio (Traduções); CAMPOS, Haroldo de (Textos críticos e traduções); GRÜNEWALD, José Lino; FAUSTINO, Mário (Traduções). *Ezra Pound: poesia*. São Paulo: Hucitec, 1985 (p.15-40).
- _____; CAMPOS, Haroldo de. *Sousândrade: poesia*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1966.
- _____; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Teoria da poesia concreta*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem: ensaios de teoria e crítica literária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967a.
- _____. (Org.) *Oswald de Andrade: trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967b.
- _____. *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. “Mallarmé: o poeta em greve” in CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1991. (p.23-29).
- _____. “Lance de olhos sobre um Um Lance de Dados” in CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1991. (p.187-194).
- _____. “Panaroma em português” in CAMPOS, Augusto e Haroldo de. *Panaroma do Finnegans Wake*. São Paulo: Perspectiva, 2001 (p.27-32)
- DELEUZE, Gilles. *Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983. (Trad. Jorge Bastos.)
- EURÍPIDES. *Medéia. Hipólito. As Troianas*. São Paulo: Jorge Zahar, 1991. (Trad. Mário da Gama Kurry.)

JACKSON, Kenneth David. “Augusto de Campos e o *trompe-l’-oeil* da poesia concreta” in SÜSSEKIND, Flora; GUIMARÃES, Júlio Castanõn (Org.). *Sobre Augusto de Campos*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Fundação Casa de Rui Barbosa, 2004 (p.11-35).

MALLARMÉ, Stéphane. “Crise de vers” (s/d, p.192-203) in http://issuu.com/publie.net/docs/smallarme_crisevers. (Texto digitalizado, 13/02/2009.)

POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Cultrix, 2006. (Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes.)

STENGERS, Isabelle, *Lembra-te de que sou Médéia*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. (Trad. Hortência S. Lencastre.)

DELEUZE E MASOCH: A FRIEZA DA PORNOLOGIA

Ester Maria Dreher HEUSER
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 esterheu@hotmail.com

Resumo: Este ensaio apresenta as aproximações que Deleuze realiza ao excêntrico mundo masoquista no livro *Apresentação de Sacher-Masoch* por alguns prismas estranhos, se considerarmos a produção de Deleuze em sua totalidade: a importância da teoria fenomenológica da imaginação de Sartre para embasar a tese que atravessa o livro de Deleuze “o masoquismo é uma arte do fantasma”; a relação amistosa que Deleuze estabelece com Freud quando ocupa-se da reflexão filosófica deste no texto *Além do princípio de prazer*, no qual o filósofo percebe um exercício transcendental do pensamento especulativo do psicanalista: considera o problema dos princípios e encontra a condição de efetividade do princípio do prazer, Tânatos, o instinto de morte. A partir das reformulações deleuzianas dos textos desses pensadores, o ensaio põe em evidência o exercício do método da intuição efetuado por Deleuze ao apresentar a distinção entre as essências masoquista e sádica nas experiências do prazer.

Palavras-chave: Pornologia. Masoquismo. Fantasma. Imaginação. Tânatos.

Résumé: Cet essai présente les approches que Deleuze réalise à l'excentrique monde masochiste dans le livre *Présentation de Sacher-Masoch*. Étrange approche, si on considère la production de Deleuze dans sa totalité: l'importance de la théorie phénoménologique de l'imagination de Sartre pour la thèse qui traverse le livre : «le masochisme est l'art du phantasme»; la relation amicale que Deleuze établit avec Freud quand il s'occupe de la réflexion philosophique dans le texte *Au-delà du principe de plaisir*, discernant une performance transcendante de la pensée spéculative de la psychanalyste, et considérant le problème du principe de plaisir et sa fondement philosophique, Thanatos, l'instinct de mort. À partir des reformulations deleuziennes des textes de ces penseurs, l'essai met en évidence la méthode intuitive utilisé par Deleuze pour faire la distinction entre les essences masochiste et sadique dans l'expérience du plaisir.

Maîtres-mots: Pornologie. Masochisme. Phantasme. Imagination. Thanatos.

Ar rarefeito e sufocante, atmosfera possuída por um carregado perfume impregnado na pesada tapeçaria, ambiente aquecido pelo crepitante fogo da lareira renascentista, lume cujos reflexos enrubescem um pálido rosto de mármore e se espelham no olhar de estátua envolta em uma imensa e sombria peliça. Num jogo de claro-escuro se destacam excitados gestos e sofrimentos impingidos pelo chicote de uma bela, voluptuosa e cruel déspota. Vê-se, em relance, deitado ao chão, como um cão, um escravo, um homem de feições acentuadas sobre as quais é possível ler uma profunda tristeza e abnegada paixão erguer o olhar ardente e fanático de mártir para a imagem de sua Senhora refletida no espelho maciço pendurado na parede, sustentado por uma moldura dourada. *Kairós*. Gélida imagem congelada em uma paradoxal eternidade efêmera a ser contemplada como se fosse uma estátua, um retrato da escola italiana ou uma fotografia: a pele de zibelina colada ao soberbo corpo que hesita em

abrir, o *kantschuck* paralisado suspende a próxima chicotada, o calcanhar que não termina de pisar sobre as costas-tamborete da vítima deitada sobre anúncios de jornais e de papéis assinados em branco compõem um quadro vivo. A vítima, o homem-escravo que observa a imagem fixada dá asas a si mesmo e, à base de cruéis flagelos, passa do corpo à obra de arte, da obra de arte às Idéias. Descorporalização. Ascensão ao ideal. Denegação do mundo carnal, pessoal. Contestação daquilo que é. Neutralização do mundo dado que abre um novo horizonte indeterminado. Produção de um duplo supra-sensual do mundo. Mundo suspenso no fantasma. Fantasma do mundo do qual nascerá um novo homem sem amor sexual. Universo masoquista. Ponto de encontro entre violência e erotismo. Eixo em que a linguagem encontra seu limite próprio. Não-linguagem: união entre aquilo que não fala, ou fala pouco, com aquilo de que não se fala ou de que pouco se fala. Limiar de máxima captação das forças do silencioso fundamento-sem-fundo da vida e da morte: Tânatos.

A esse excêntrico mundo Deleuze se aproxima com sua *Apresentação de Sacher-Masoch*, obra em que dirige atenção à questão da perversão na literatura, assim como muitos filósofos franceses do século XX. Entretanto, contrário à tendência dominante que pensou as relações entre a literatura e a perversão com base em Sade, Deleuze pensa-as a partir de Masoch. Tendo no horizonte os procedimentos literários de Sade e de Masoch, além de significativos estudos acerca do sadismo e do masoquismo e a interpretação psicanalítica da síndrome sadomasoquista, Deleuze age como um sintomatologista, um médico da civilização, preconizado em *Nietzsche e a filosofia*, e antecipa a tese central de seu *Crítica e clínica*: a literatura é assunto de saúde. Operando com o método da intuição, apresentado no artigo de 1956 *A concepção de diferença em Bergson*, Deleuze decompõe o misto em duas tendências que diferem por natureza e vai ao encontro das diferenças de natureza entre o sadismo e o masoquismo, chega à diferença interna de cada uma das perversões, demonstra o caráter irreduzível do masoquismo, dá-lhe um conceito tão-somente apropriado a ele – cumprindo, assim, o ideal de filosofia de Bergson (Cf. DELEUZE, 1999, p. 98).

Apresentação de Sacher-Masoch é um livro complexo e pode ser abordado por diferentes prismas; nele, temas desenvolvidos em livros anteriores ganham maior força, outros começam a se formular e, também, é o lugar onde alguns temas ganham tratamento exclusivo em toda sua obra. De um lado, o livro pode ser considerado a aproximação mais clássica sobre a questão da literatura em Deleuze, uma vez que, desde seu começo, o problema “Para que serve a literatura?” se impõe (DELEUZE, 1983, p. 17); Sade e Masoch são tratados como exemplos do que Deleuze chama uma “eficácia literária”. O filósofo pensa

os efeitos do romance a partir das funções eróticas da linguagem – os processos de negação em Sade, de denegação e do suspense em Masoch –, os papéis da mulher e do pai nos romances, os elementos narrativos da instituição e do contrato; pensa, ainda, a função clínica da literatura dos dois autores, pois ambos apresentaram aptidão artística e literária para fazer distinções dos mecanismos próprios da essência perversa de uma certa forma da literatura, de expressar a força de dois tipos de sexualidade, de dois tipos de signos ou sintomas distintos, que possibilitaram a criação de dois regimes literários distintos. Por outro lado, *Apresentação de Sacher-Masoch* pode ser percebido como uma atenção ao problema político em sua relação com a estética: à medida que Deleuze demarca a distinção entre o contrato – como assunto privado, individual, assinado entre o próprio masoquista e a mulher-carrasco – e a instituição – como forma do sadismo, na construção de uma utopia da Razão Pura –, rompe com Kant e toda a linha contratualista, segundo a qual todas as instituições têm seu fundamento sobre contratos de todos com todos. Ainda, por outro lado, o livro pode ser compreendido como o único lugar de toda a produção de Deleuze em que ele pensa a relação pedagógica entre educador e educanda, o perfil de cada um, o tipo de pedagogia, o que deve ser ensinado, o ideal de formação e os meios de atingi-lo (Cf. CORAZZA, 2006, p. 37 e 42). Um diferente e, talvez, o mais surpreendente prisma que esse livro pode ser visto – na medida em que se considera a produção de Deleuze em sua totalidade –, é da relação próxima e amigável que Deleuze estabelece com Freud e a psicanálise. Ainda que critique a mistura entre os mundos masoquista e sádico feita por Freud e a fusão de ambos, que deu origem ao falso conceito de “perversão sadomasoquista”, Deleuze mantém-se no registro conceitual psicanalítico. As suas descrições retomam todo o léxico freudiano, como Édipo, pai, mãe, ego, Id, superego, castração, Eros, Tântos, pulsões e instintos. Mas o ângulo mais misterioso desse olhar sobre o masoquismo é que ele está construído sobre o patrimônio teórico que pertence à tradição da fenomenologia, sem que, porém, Deleuze alguma vez referencie seus autores paradigmáticos, como Husserl, Merleau-Ponty e, sobretudo, Sartre.

1 Suspensão, a recusa do real

A grande tese que atravessa o livro – “o masoquismo é uma arte do fantasma” (DELEUZE, 1983, p. 73) – só encontra a sua legitimidade como reformulação da teoria fenomenológica da imaginação, segundo a qual é o processo de suspensão do real que instaura e constitui o mundo das imagens petrificadas que condensam a sensualidade perversa. Mais: a própria afirmação de que a suspensão é consequência de um dispositivo

prévio de denegação do real vem diretamente da leitura de *O Imaginário* (1940), de Sartre. Em Husserl, a suspensão da crença no objeto visado por uma consciência (ou neutralização do ato posicional) se faz por uma modificação da orientação dóxica da consciência, enquanto crença na existência do objeto fora da consciência, tendo por fundamento a busca de uma radicalidade descritiva dos conteúdos noemáticos da consciência. Isto é, a suspensão se justifica apenas por uma exigência de pureza na apresentação, a si mesma, da consciência nos seus conteúdos puramente significativos. Em Sartre, a passagem da percepção à imaginação, da consciência do real à consciência imaginativa ou imaginária faz-se sempre por um dispositivo de irrealização do objeto perceptivo ou, como dirá Deleuze, por um processo de denegação da realidade do objeto dado. O plano do imaginário só é instaurado por uma recusa violenta do plano do real. É a vontade de escapar à náusea do objeto na sua existência bruta que obriga a consciência a refugiar-se na esfera do imaginário, ou, no caso do masoquista, refugiar-se no fantasma, nas imagens de mármore.

Apesar de nunca se referir a Sartre, no livro *Apresentação de Sacher-Masoch* Deleuze dá mostras de ter sido marcado pela compreensão existencialista da gênese do fantasma. Quando Sartre pensa a esfera do imaginário enquanto uma das modalidades da consciência, compreende-o como tendo uma posicionalidade que lhe é específica, a imaginação não fica reduzida à imanência da imagem no interior da consciência, como se os objetos imaginados existissem unicamente como conteúdos de atos de imaginação. Pelo contrário, todos os objetos da imaginação são transcendententes à consciência, isto é, existem de modo independente ao ato que os imagina. Todo objeto que a imaginação apreende enquanto objeto imaginado ela o põe, também, como objeto existente. Essa independência ontológica, ou transcendência do objeto, tem como fundamento uma compreensão original da posicionalidade específica do objeto da imaginação e assume, segundo Sartre, quatro formas: 1) pôr o objeto como inexistente; ou 2) pôr o objeto como ausente; ou 3) como existindo em algum lugar, porém, um lugar incerto; ou 4) neutralizar o objeto, quer dizer, não pôr o seu objeto como existente. Contudo, relativo a essa quarta forma de posicionalidade do objeto, em nota, Sartre acrescenta: “esta suspensão da crença permanece um ato posicional” (1940, p. 30). O filósofo ainda qualifica as formas, os atos posicionais: os dois primeiros são atos de negação (o ato 1 é negação da existência; o 2 negação da presença); o terceiro ato é positivo, uma vez que sua existência é afirmada e, o quarto, “corresponde a uma suspensão ou neutralização da tese” (*Ibidem*), isto é, uma suspensão da posição, da consciência tética do objeto.

A principal dificuldade da teoria da imaginação de Sartre – dificuldade que, como se verá, Deleuze procurará contornar – consiste em hesitar quanto ao estatuto do quarto modo da posição, aquele que se obtém por suspensão ou neutralização do ato posicional ou ato tético. Por um lado, Sartre diz que ele conduz a uma não-posição. Mas, por outro, Sartre tem o cuidado, como se viu, de, em nota, sublinhar que essa não-posição é ainda um ato posicional. Para esclarecer esse absurdo, ele dá um exemplo em si mesmo mais absurdo ainda:

Existem juízos de percepção que implicam um ato posicional neutralizado. É o que acontece quando vejo um homem que se dirige a mim e acerca do qual eu digo ‘é possível que esse homem seja Pierre’. Mas justamente essa suspensão de crença, essa abstenção concerne ao **homem que vem**. Esse homem, eu duvido que seja Pierre; eu não duvido que seja um homem. Em uma palavra, a minha dúvida implica necessariamente uma posição de existência do tipo: um homem vem em direção a mim. Ao contrário, direi ‘eu tenho uma imagem de Pierre’ equivale a dizer, não somente ‘eu não vejo Pierre’, mas ainda ‘eu não vejo mesmo nada’. O objeto intencional da consciência imaginante tem isso de particular que ele não existe aí e que é posto como tal, ou ainda, que ele não existe mas que é posto como inexistente, ou que não é posto de todo (Idem, p. 31 e 32).

Pode-se ver que Sartre quer preservar, simultaneamente, duas teses inconciliáveis: a de que a imaginação põe o seu objeto (se bem que como “inexistente”) e a de que a imaginação simplesmente não põe objeto algum. O exemplo do juízo perceptivo, na sua arbitrariedade, permite perceber melhor esta dificuldade: ele atribui, em simultâneo, ao juízo de percepção uma posição (a de um homem que vem em direção a mim) e uma não-posição, ou uma inexistência, ou também chamada “dúvida”. Em tal atribuição, Sartre confunde a posicionalidade do objeto (um homem qualquer) com a não-posicionalidade da identidade (Pierre) do objeto posicionado (homem). É desta confusão entre sentidos da posicionalidade que decorre a tese de fundo que organiza todo o primeiro capítulo (*O Certo*) do livro de Sartre, a saber, que a imaginação põe o seu objeto como um nada. No conceito de “nada” (*néant*) estão condensadas a posicionalidade e a não-posicionalidade, a crença de que algo existe como correlato de um ato imaginante e a dúvida (ou crença neutralizada, ou ainda suspensão da crença) quanto à existência (possível? irreal?) do objeto imaginado.

Sartre poderia ter resolvido essa inconsistência se tivesse operado uma distinção clara entre dois momentos do ato de imaginação: entre o momento de suspensão ou neutralização da crença na existência atual do objeto e o momento da nova posição, que toma o objeto

imaginado enquanto existente numa nova condição ontológica (possível, irreal, inexistente, em uma palavra, no nada). É essa distinção que Deleuze, precisamente, vai estabelecer na sua leitura do processo de constituição do fantasma pelo masoquista. Deleuze sublinha o quarto ato do modo da imaginação – a suspensão ou neutralização da posição, que, no entanto, permanece um ato posicional –, distinguindo dois momentos do ato: a denegação e a suspensão que antecedem a produção do fantasma e atribui a eles a própria essência da imaginação¹. Tal distinção permite a Deleuze determinar a constelação masoquista, fazer de Masoch o inventor, o artista do fantasma por excelência (Cf. DELEUZE, 1983, p. 79).

2 Perversa constelação masoquista

Com o talento para desvendar segredos, que lhe é próprio, Deleuze vê nos romances de Sacher-Masoch a presença de uma imaginação que multiplica as denegações do real e percebe nela a essência do processo da arte do suspense masoquista. Sempre por um ato da imaginação, os personagens masoquistas – sob flagelos impingidos pela mulher-carrasco envolta em peles – denegam o real, neutralizam-no, criando, assim, condições para ascender a um horizonte inédito, no qual, pela suspensão do mundo, torna-se possível viver o ideal do fantasma supra-sensual, supra-carnal. Ideal da imaginação pura. Nele, a austera e lasciva mulher, ao ser fixada, é metamorfoseada em obra de arte, nela eternizada, transformada em estátua de pedra, deusa do amor a ser adorada pelo novo homem que dela nasceu e que, agora, destituído de sensações, está mais próximo das fontes da vida e da morte. Elevada ao mais alto grau, sua sensualidade sagrada tornou-se, na imaginação, uma cultura artística reservada apenas para uma mulher ideal, talvez a própria deusa do amor².

¹ “A denegação em geral não é uma forma de imaginação: ela constitui o fundo da imaginação como tal, que suspende a realidade e encarna o ideal no suspense. Denegar e suspender pertencem à essência da imaginação” (DELEUZE, 1983, p. 135).

² Zourabichvili (2007, p. 18 a 20) afirma que o esquema masoquista se deixa decifrar pela estética do romantismo alemão: destaca a importância das estátuas, lembrando de uma antiga escultura de Junon Ludovisi, do qual Goethe encomenda uma cópia para o seu escritório, uma vez que no soberbo rosto da estátua “falam” a graça e a dignidade, referidas, por Schiller, nas *Cartas sobre a educação estética do homem*. Ao estabelecer relações entre Masoch e Schiller, Zourabichvili lembra a semelhança entre a mulher e a divindade referida por Schiller na Carta 15, que, ao mesmo tempo que atrai irresistivelmente por sua beleza, escapa por ser impenetrável: “A divindade nos traços de mulher reclama a nossa adoração, ainda que a mulher semelhante à divindade inflame o nosso amor. Mas enquanto que, extasiados, nos abandonamos ao seu encanto celeste, a sua suficiência celeste assusta-nos. Toda a sua pessoa se funda em si mesma e na sua permanência; ela é um mundo completamente fechado; como se ela fosse para além do espaço, não se abandona nem resiste; não há aí força em luta com outras forças nem defeito pelo qual o tempo pudesse fazer irrupção. Somos irresistivelmente envolvidos

Deleuze insiste em que, ao denegar o real, Masoch não está negando o mundo, mas suspendendo-o para fixá-lo em um ideal, no fantasma. Isto porque Sacher-Masoch pensa o mundo como fantasma, como ideal, e o seu ato de denegação do mundo é baseado sobre o Ideal da Imaginação, no qual ideal e real são por ele absorvidos (*Idem*, p. 81). Tal simbiose é o que permite a Deleuze considerar o masoquismo como pura contemplação mística do real, como a produção de um duplo do mundo que é fabulado mediante a acolhida dos excessos e da violência insuportáveis do nosso mundo real. Daí Deleuze pensar o romance masoquista como um tema perverso que se confunde com o próprio movimento da produção ficcional. Uma “ficção do duplo, da reiteração dos fatos, mas como seu arquivo impossível, excessivo” (NABAIS, 2006, p. 79). Ficção que age diretamente sobre os sentidos, que procura espiritualizar os excessos do mundo, assim como a violência deles extraída para devolver-lhe um puro efeito de linguagem. Tal qual um espelho do mundo, na obra de Masoch:

a natureza toda e a história toda devem se refletir no duplo perverso [...] Sob o título geral, **O legado de Caim**, Masoch tinha concebido uma obra ‘total’, um ciclo de novelas representando a história natural da humanidade, comportando seis grandes temas: o amor, a propriedade, o dinheiro, o Estado, a guerra e a morte. Cada uma dessas forças devia ser trazida à sua crueldade sensível imediata (DELEUZE, 1983, p. 41).

O espelho, o duplo perverso do mundo, é pensado por Deleuze pela via do fantasma, um ser estranho, objeto impossível que encontra sua realização ideal naquela literatura de caráter ilimitado que ele denomina “pornologia”. Muito mais que dar conta da violência erótica por palavras de ordem e demonstrações, por comandos e descrições – aspectos elementares da pornografia –, a pornologia, além de contê-los, ultrapassa-os, fazendo da linguagem um impessoal, porque ela “se propõe a colocar a linguagem em relação com o seu próprio limite, com uma espécie de ‘não-linguagem’” (*Idem*, p. 26). Tal relação emerge na medida em que as palavras usadas para expor a exuberância do erotismo, toda a sua violenta sexualidade, agem diretamente sobre os sentidos do leitor e ascendem à esfera das faculdades³. No caso de Masoch, o plano impessoal da linguagem é desempenhado pelo Ideal

e atraídos pelo seu encanto, mantidos à distância pela sua suficiência. Encontramo-nos simultaneamente no estado de supremo repouso e no de suprema agitação; e resulta esta maravilhosa emoção pela qual o entendimento não tem conceito nem a língua nome”.

³ Enquanto a pornografia é a literatura do explícito e do rudimentar, a pornologia é a literatura da violência e do erotismo atravessada pela esfera das faculdades: a Idéia da Razão e o Ideal da Imaginação. No caso de Sade, a pornologia passa pelo plano das puras demonstrações das Idéias da Razão, dos problemas ou dos teoremas. No caso de Masoch, a pornologia se constrói por um Ideal impessoal do espírito dialético e, também, por um programa pedagógico de persuasão masoquista que quer transformar a mulher amada em um verdadeiro carrasco

da imaginação à medida que multiplica as denegações para fazer nascer da frieza um suspense estético. Em outras palavras, a impessoalidade é alcançada quando o suspense devém uma arte do fantasma, composta por fetiches, rituais de sofrimento com verdadeiras suspensões físicas, de poses congeladas da mulher-carrasco, que as fazem parecer com uma estátua, um retrato ou uma fotografia.

3 O transcendental e seu fantasma

No exercício para apreender o masoquismo a partir da sua diferença de natureza, Deleuze fortalece a criação do seu programa filosófico de uma teoria diferencial das faculdades ao produzir uma correlação de essência entre o masoquismo e a faculdade da imaginação. Nesse empreendimento, Deleuze encontra o ponto de gênese da faculdade das imagens no fantasma masoquista, enquanto objeto da imaginação em seu uso transcendente. À altura da história da filosofia depois de Kant, Deleuze faz uma leitura transcendental do masoquismo na medida em que encontra a gênese da faculdade da imaginação, mas também porque desenvolve a questão da perversão no registro de uma pesquisa sobre as condições gerais da experiência – nesse caso, da experiência do prazer – como condições, não de sua possibilidade, mas de sua realidade. Para tal empresa, Deleuze capta forças das especulações filosóficas de Freud.

Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze destaca o papel do contrato como condição da denegação, que transpõe a realidade para o fantasma. O masoquista precisa do estabelecimento de um contrato com alguém que adote a função de carrasco, de torturador. Um contrato prévio à relação masoquista que pressupõe, em princípio, o consentimento das partes contratantes, determina, entre elas, um sistema de direitos e deveres recíprocos e, além disso, não pode afetar uma terceira parte e é válido por tempo limitado. Mediante a assinatura do contrato, o qual determina uma relação de Senhora e escravo profundamente desejada pelo masoquista, reina a impressão de que este não passa de um cão, um brinquedo nas mãos da mulher-carrasco, sua propriedade absoluta. Entretanto, a fria e cruel Senhora é o próprio elemento, a essência mesma do masoquismo realizado, uma vez que ela é a realização do sonho masoquista: gélido, sentimental e cruel. A frieza e a severidade da mulher-carrasco instauram a catástrofe glacial que dá fim à sensualidade, ao amor sexual à medida que são

denegados. Sob o frio que domina enquanto dura o contrato, perdura a sentimentalidade supra-sensual na figura dessa mulher que, envolvida de gelo, protege-se com peles e é elevada ao caráter fantasista das pinturas das escolas italiana e holandesa (Cf. SACHER-MASOCH, 1994, p. 121).

No romance masoquista tudo é denegação, tudo é suspensão, porque tudo é voltado para o fantasma. O romance de Masoch neutraliza o real e suspende o ideal na interioridade pura das imagens petrificadas, isto é, o próprio fantasma, a consequência mesma da denegação do real. Real e ideal, portanto, são transferidos para o domínio ficcional das imagens geladas. E a unidade do real com o ideal é obtida no suspense, na pura espera, na petrificação do tempo que define a temporalidade do fantasma. Compreende-se, portanto, que o fetiche – a imagem da mulher em suspensão, transformada em obra de arte – é petrificado e transfigurado em fantasma. O masoquismo, com seu processo de denegação e de suspensão e a decorrente produção do fantasma enquanto mundo Ideal é o efeito fundamental da faculdade da imaginação.

Ainda que Deleuze defina e pense o masoquismo como a arte do fantasma, assim como o exercício da faculdade da imaginação no processo de denegação e de suspensão como essenciais ao romance masoquista, eles não são tomados como exclusivos ao romance masoquista. Há também uma eficácia específica do fantasma, em Sade, que Deleuze considera, assim como um uso sádico da imaginação, como “uma força violenta de projeção, de tipo paranóico, pela qual o fantasma se torna instrumento de mudança essencial e súbita introduzida no mundo objetivo” (DELEUZE, 1983, p. 80). Se Masoch denega o mundo suspendendo-o e fixando-o em um fantasma, Sade nega-o. Deleuze (*Idem*, p. 29ss), na esteira de Blanchot e Bataille, destaca a presença do negativo em todas as partes da obra de Sade. A imaginação transbordante de Sade – a própria condição de sua sobrevivência ao deserto da Bastilha –, fez avançar os limites do possível para além dos sonhos que jamais alguém foi capaz de sonhar. Sade ultrapassou todos os limites com sua imaginação: utilizou os privilégios que o regime feudal dava a seus senhores e criou uma espécie de homem soberano que, onipotente e impunemente, podia dominar o mundo. Solitária soberania reduzida à negação do valor do outro, de qualquer tipo de ternura, piedade, gratidão e amor; negação das leis, de toda espécie de freio, até mesmo da capacidade de prazer, pois os grandes libertinos são aqueles que neles próprios aniquilaram qualquer capacidade de prazer e de volúpia em nome de um crime de perpétuo efeito, capaz de arrastar para uma corrupção geral, uma perturbação para além da própria vida. Negação, por fim, de sua própria soberania, de si

mesmo. Autonegação. O gozo pessoal não importa, “só conta o crime, e nem sequer importa que a vítima desse crime seja o próprio, pois apenas importa que o crime atinja o cume do crime” (BATAILLE, 1988, p. 154).

Pela negação absoluta, Sade rompe com a pessoalidade, com a individualidade, e, assim, tenta alcançar a esfera impessoal, a natureza primeira. Deleuze compreende o sadismo como o conflito entre dois níveis: a natureza segunda e a natureza primeira. Donde o negativo da natureza segunda e do Eu, e a negação pura como Idéia da natureza primeira, original que, porém, não pode ser dada nem demonstrada, porque não pertence ao mundo da experiência. Para Deleuze, o grande problema que Sade se põe é o de saber se uma dor pessoal do mundo da experiência pode, por direito, se repetir ao infinito no mundo da natureza primeira, na esfera impessoal. O herói sádico vive, assim, a negação absoluta, total, do mundo: cria uma divisão entre duas naturezas, a primeira, que corresponde às suas exigências, uma natureza da pura negação como Idéia da razão, “acima dos reinos e das leis [...] sem fundo além de qualquer fundo, delírio original, caos primordial feito unicamente de moléculas furiosas e dilacerantes” (DELEUZE, 1983, p. 29); e a natureza segunda – sujeitada às próprias regras e leis – onde o negativo substitui a negação, e surge como o reverso de uma positividade e processo parcial de destruição, pois nela as “destruições são ainda o inverso de criações ou de metamorfoses; a desordem é uma outra ordem, a putrefação da morte é da mesma forma composição da vida” (*Ibidem*). O sádico vive na troca entre essas duas naturezas e em permanente frustração, porque ele sempre se confronta com o fato de que a natureza, por ele idealizada, não pode ser dada na experiência; assim como porque a natureza real se manifesta menos dolorosa e cruel que a original, objeto de uma louca Idéia, a pura negação é um delírio, mas um “delírio próprio da razão” (*Idem*, p. 34).

Como conciliar as duas naturezas? Como preencher a distância entre aquilo que se dispõe e aquilo que se pensa sob a onipotência do raciocínio? Para a reprodução infinita da dor entre uma natureza e outra, o libertino cria um sistema que multiplica sem cessar as dores e as vítimas sob a exigência da violência racional, total, impessoal, que não se deixa desviar por nenhum prazer que a conduziria à natureza segunda. A violência sádica é um ato racional, deriva da anulação da natureza pessoal, do Eu sentimental que não conhece a violência além do seu limite de parcialidade sensorial, quer-se matemática, calculada⁴, nas demonstrações

⁴ Bataille destaca o esforço de Sade para transformar em coisa a imagem que o excita, em trazer a violência autêntica e insuportável à consciência, em fazer falar o objeto do seu delírio, como se coisa fosse, capaz inclusive de ser matematicamente medido: a narração de uma testemunha que diz “mandava que o

para alcançar a repetição da própria “idéia do mal”, pensada na natureza primeira. A Idéia da razão pura é, assim, projetada sobre o real como um fantasma. Ao negar o mundo das leis, Sade dá à imaginação um poder de produção de efeitos, um poder de realização, quer dizer, o fantasma sádico é projetado sobre o real, produzindo mais de real: “o fantasma adquire então um poder máximo de agressão, de intervenção e de sistematização no real: a Idéia é projetada com uma rara violência” (*Idem*, p. 80).

Vê-se, então, em Sade e em Masoch, uma centralidade no papel do fantasma; porém, seu uso é completamente oposto: há uma realização do fantasma no sádico enquanto no masoquista há uma fantasmização, uma neutralização, do real. Idéia da Razão pura em Sade, Ideal da Imaginação pura em Masoch. O fantasma masoquista é o lugar de suspensão do real, que é introjetado, absorvido, no fantasma e investe toda a violência e todo o excesso nas imagens em suspensão, nas cenas paralisadas. Por sua vez, o fantasma sádico intervém no real e amplia, em proporções geométricas, toda a violência pensada pela razão delirante. Pode-se afirmar, então, que o fantasma, como elemento neutralizante ou realizante, joga um papel decisivo no romance perverso, que ele é, por excelência, o instrumento deste gênero de romance que ficciona um duplo do mundo. E, em ambos os casos, a imaginação é seu lugar de nascimento e seu lugar de existência, ao menos no programa filosófico deleuziano dos anos 60⁵.

Mas, se há o uso do fantasma e da imaginação tanto nos romances sádicos quanto nos masoquistas, por que Deleuze pensa a relação entre literatura e perversão enfatizando a obra de Sacher-Masoch? Por que o privilégio da experiência masoquista? Afirmou-se, anteriormente que, com Masoch, Deleuze fortalece seu programa filosófico. Afirmção que se explica na medida em que Deleuze encontra o ponto de gênese da faculdade de imaginação no fantasma masoquista, mas também e, sobretudo, porque na singularidade da experiência do prazer, apresentada nos romances de Masoch, Deleuze se depara – seguindo um texto de gênio do criador da psicanálise – com a condição última do próprio prazer, aquela que o

chicoteassem, mas de tempos a tempos, retirava-se para um canto e escrevia num papel o número de chicotadas que acabava de receber”. As suas próprias narrações estão também cheias de medidas: muitas vezes o comprimento dos membros viris é dado em polegadas e em linhas; às vezes um dos participantes diverte-se, durante a orgia, a tirar medidas” (BATAILLE, 1988, p. 171).

⁵ Nos livros de Deleuze com Félix Guattari, assiste-se a um rompimento com esta associação entre masoquismo, fantasma e imaginação. Em *O anti-Édipo* (1976), a referência ao masoquismo e ao sadismo desaparece completamente. Deleuze e Guattari não se interessam pelas formas perversas do desejo. Nesse livro o tema da perversão é substituído pelo tema da esquizofrenia.

efetiva, que está para além (ou aquém?) dele. Descoberta freudiana que permitirá a Deleuze pensar o *Urmsochismus*, um masoquismo original, a perversão mais antiga, anterior ao sadismo, que mais próxima esteve das forças da vida e da morte.

É na reflexão filosófica de Freud, em *Além do princípio de prazer* (1976), – no qual Deleuze reconhece um exercício transcendental do pensamento especulativo do psicanalista, na medida em que este ousa avançar por espaços desconhecidos e ocupa-se com o problema das condições ou dos princípios, liberando assim novas formas de pensamento e sensibilidade – que Deleuze encontra elementos para pensar a natureza da perversão, mais especificamente, no conceito “instinto de morte”. Nesse texto, Freud parte do suposto de que os eventos mentais que se passam com o humano são regulados pelo princípio de prazer, isto é, que, sem exceção, apesar das tensões desagradáveis, dos desvios e desprazeres que a realidade impõe, invariavelmente, evita-se o desprazer – que corresponde a um aumento na quantidade de excitação – em nome de uma produção de prazer – que, por sua vez, corresponde a uma diminuição de excitação. Em outros termos, busca-se sempre a estabilidade, uma constância de baixa excitação, o que define o princípio de prazer (Cf. FREUD, 1976, p. 18). Contudo, levando em conta a experiência geral e alguns casos clínicos de pacientes – que compulsivamente repetem situações indesejadas e emoções penosas, revivendo-as com grande engenhosidade –, não se percebe a dominância do prazer. Um problema que obriga Freud a ter cautela e afirmar que o que existe na mente é “uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer [...] de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência” (*Idem*, p. 20); tendência que insiste e persiste na busca do prazer, apesar das complicações. Esta cautela leva Freud a considerar a possibilidade da existência de outras tendências nem dependentes nem derivadas do princípio de prazer, “tendências *além* do princípio de prazer, ou seja, de tendências mais primitivas do que ele e dele independentes” (*Idem*, p. 29).

É esse, para Deleuze, o momento em que se inicia a reflexão filosófica operada por Freud, pois ele é obrigado a considerar o problema dos princípios, daquilo que governa um domínio. O princípio de prazer é um princípio empírico, ele regula, sem exceção, o domínio da vida psíquica; por isso, o prazer é sistematicamente procurado e a dor evitada. Mas o que faz esse domínio ser submetido a tal princípio? Deve haver uma instância mais alta que submeta a vida psíquica à dominação empírica do prazer, algo que funde o princípio. Qual é a ligação superior que faz do prazer um princípio, que lhe atribui o estatuto de princípio? Eis o problema transcendental que Deleuze sublinha. Eis o que obriga Freud a introduzir um

princípio transcendental, condição de efetividade, de *fundação* do princípio de prazer, o que explica a submissão de um domínio a um princípio. No desconhecido terreno daquilo que Freud chamou de metapsicologia seus passos são dados no escuro, as hipóteses são meramente especulativas e as discussões indefinidas, uma vez que nada se sabe “sobre a natureza do processo excitatório que se efetua nos elementos dos sistemas psíquicos” (FREUD, 1976, p. 46), assim como tampouco se sabe sobre a origem da sexualidade. Diante de um problema que se encontra em tão absoluta escuridão, “em que nem mesmo o raio de luz de uma hipótese penetrou” (*Idem*, p. 78), Freud ultrapassa a biologia – terra de possibilidades ilimitadas – e a psicologia e vê-se obrigado a recorrer a outra região da criação humana a fim de determinar o que faz do prazer um princípio: apela ao mito que remonta à “origem de um instinto, a *uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas*” (*Ibidem* [grifo do autor]). Assim, faz de Eros a figura de ligação entre a excitação e sua descarga no prazer: só a ligação da excitação – a ligação energética da excitação, e a ligação biológica das células – torna possível a descarga da excitação, a sua constância (Cf. DELEUZE, 1983, p. 122). Eros, a própria vida tecendo sua rede, unindo células individuais em corpos maiores numa atividade sem fim. Eros, a ligação das complexificações, das sínteses, dos agrupamentos. Eros, idéia que atravessa as várias possibilidades de manifestação da matéria/energia dando sentido a uma variedade de acontecimentos, desde aqueles promovidos pelas forças de atração da matéria inanimada, até aquelas dependentes de sentimentos humanos gregários, tais como o amor, a sexualidade, o carinho, a solidariedade.

4 Terrível e silencioso princípio transcendental

Deleuze, porém, faz um pequeno deslocamento na solução de Freud e cria uma resposta para o problema transcendental indo adiante dele, pois compreende que Freud parou no caminho, contrariando, assim, o que é próprio de uma pesquisa transcendental: “Não se pode pará-la quando se quer. Como se poderia determinar um fundamento, sem sermos também precipitados, além ainda, no sem-fundo do qual ele emerge”? (*Ibidem*). Deleuze retoma o conceito freudiano de “compulsão à repetição” e lhe confere uma nova dimensão, a dimensão transcendental: “essa ligação constitutiva de Eros, nós podemos, devemos determiná-la como ‘repetição’” (*Ibidem*). Põe, assim, a repetição em um antes e um depois do prazer, ao mesmo tempo e, em tom enigmático, pergunta:

Como a repetição representaria um **ao mesmo tempo** (ao mesmo tempo que a excitação, ao mesmo tempo que a vida) sem representar também o **antes**, num outro ritmo e numa outra representação (antes que a excitação venha romper a indiferença do inexcitável, antes que a vida venha romper o sono do inanimado)? Como a excitação seria ligada, e seria com isso ‘resolvida’, se a mesma força também não tendesse a negá-la? (Idem, p. 123 [grifo do autor]).

A solução para o enigma é kantiana. Uma vez que a repetição está, simultaneamente, antes e depois do prazer, a repetição que liga a excitação à sua descarga, que extingue essa ligação e reintroduz o ciclo da excitação, há, assim, uma pura forma da ligação, a própria ligação como a forma mesma da ligação. Em Kant, esta forma é em geral o tempo, o tempo como pura forma, como sentido interno, pois é nele que todas as sínteses e ligações acontecem, é ele, então, a condição última de possibilidade da síntese em geral. Pela idéia de uma compulsão para a repetição, Deleuze demarca a repetição em *Além do princípio de prazer* como pura forma do tempo:

Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud concebe nesses textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese ‘transcendental’ do tempo. Ela é simultaneamente repetição do antes e do após. Ela constitui no tempo o passado, o presente e mesmo o futuro (Ibidem).

Deleuze percebe que, na medida em que Freud analisa o fenômeno da compulsão para a repetição, ele inverte a relação entre repetição e prazer no interior da própria análise do fenômeno da compulsão para a repetição, e faz dela uma força terrível:

ao invés de viver a repetição como uma conduta para com um prazer obtido ou a obter, ao invés da repetição ser comandada pela idéia de um prazer a reencontrar ou a obter, eis que a repetição se desencadeia, tornou-se independente de qualquer prazer prévio. Foi ela que se tornou idéia, ideal. E foi o prazer que se tornou conduta para com a repetição como terrível força independente (Idem, p. 129).

Mais. Deleuze mostra Freud indo além de Kant, em seu momento de genialidade, uma vez que ele produz uma nova teoria transcendental das sínteses do tempo, com a idéia de negação da ligação, “a repetição-borracha”, o dispositivo que apaga a repetição-laço que, como uma nova repetição, constitui o passado e, assim, corta o fluxo contínuo do passado, presente, futuro (Cf. Idem, p. 123). Freud introduziu um outro poder, que está para *além* do princípio de prazer, outra força além de Eros: Tânatos, o sem fundo. Deleuze, contudo, não

compreende Eros e Tânatos apenas como uma diferença de natureza entre a união e a destruição, entre a repetição que liga e a repetição que apaga, ele quer manter a dimensão transcendental dos dois conceitos, considerando-os como puras formas da repetição⁶. Formas que não podem ser vividas nem dadas na experiência, pois são a sua condição de efetividade. Na experiência, o que se vive são combinações dos dois, sob a forma de pulsões eróticas e destrutivas.

Cuidadosamente, Deleuze seleciona as palavras e demarca a diferença entre pulsão e instinto, reservando este para designar o conceito freudiano de *Todestrieb*, o “instinto de morte” e manter o seu estatuto de terrível e silencioso⁷ material *a priori*, pura forma da repetição que corta, que desfaz a ligação. É essa análise transcendental que permite a Deleuze mostrar o papel fundamental do instinto de morte na compreensão do masoquismo, assim como o papel do masoquismo na compreensão da natureza transcendental dessa instância transcendente e silenciosa. Com a introdução do conceito de “instinto de morte”, Freud (1976, p. 76) atribui ao masoquismo um estatuto mais original, reconhece que “pode haver um masoquismo primário”. O masoquismo deve ser tomado, então, como mais antigo que o sadismo. Enquanto o sadismo é o instinto de morte orientado não para si mesmo, mas para o exterior, o masoquismo se torna, assim, o fenômeno psíquico mais aproximado desse princípio transcendente e silencioso, que Freud nomeou por Tânatos. Ambos são pensados por Deleuze em relação com Tânatos, mas o sadismo representa a maneira especulativa e analítica de captá-lo, uma vez que é impulsionado pela força do pensamento, da razão, enquanto o masoquismo, movido pela força da imaginação, age por um processo de idealização, mergulha no instinto de morte pela potência do fantasma e representa-o de uma maneira mítica, dialética, imaginária (Cf. DELEUZE, 1983, p. 39 e 125; DELEUZE, 1988, p. 46).

Apesar dessa singular relação com o instinto de morte, sadismo e masoquismo não destronam o princípio de prazer. O que é buscado ainda é o prazer em ambos os casos, entretanto, devido a essa relação com Tânatos, o sofrimento e a dor são indispensáveis para o

⁶ “Eros e Tânatos distinguem-se no seguinte: Eros deve ser repetido, só pode ser vivido na repetição; mas Tânatos (como princípio transcendental) é o que dá a repetição a Eros, o que submete Eros à repetição” (DELEUZE, 1988, p. 47).

⁷ Deleuze diferencia ainda a ação de Eros e Tânatos, demarcando que, apesar de ambos não serem dados na experiência, Eros age e se faz ouvir, enquanto que Tânatos, o sem-fundo, embora seja arrastado por Eros até a superfície, mantém-se terrivelmente silencioso (Cf. Deleuze, 1983, p. 124).

encontro com o prazer: “o sádico encontra seu prazer na dor do outro, o masoquista encontra o seu prazer na própria dor” (*Idem*, p. 127). A dor cumpre, assim, a função de dessexualizar Eros, mortificá-lo, e ressexualizar Tânatos. Eis um movimento paradoxal do princípio de prazer, no qual a frieza e o gelo, expressos por repetidas dores e crueldades inflingidas sobre a carne, são essenciais para a sua efetuação. Eis a própria perversão, que Masoch e Sade, cada um com as especificidades de seus próprios mundos, souberam apresentar como ninguém na literatura perversa, onde o prazer não encontra limites: dessexualização e ressexualização que se manifesta no pensamento e se exprime na força demonstrativa da razão dos personagens sádicos e que, nos visionários heróis masoquistas, manifesta-se na imaginação e se exprime na força mítica das imagens de pedra idealizadas. Irredutibilidade de mundos que Deleuze tornou visível.

Referências

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de João Bénard da Costa. Lisboa: Antígona, 1988.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CORAZZA, Sandra Mara. **Artistagens**: filosofia da diferença e educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch**: o frio e o cruel. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. A concepção da diferença em Bergson. *In*. DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. P. 95-123.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. *In*: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XVIII.

NABAIS, Catarina Pombo. **L'esthétique en tant que philosophie de la nature**: le concept de vie chez Gilles Deleuze. Pour une théorie naturelle de l'expressivité. Regards sur la littérature. Vincennes, Saint-Denis: Université de Paris VIII, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – École doctorale Pratiques et Théorie du Sens U. F. R. Arts, Philosophie et Esthétique, Vincennes, 2006.

SACHER-MASOCH, Leopold Von. **A vénus de kazabaïka**. Tradução de Ana Hatherly. Lisboa: Relógio d'Água, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **L'imaginaire**: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

ZOURABICHVILI, François. Kant com Masoch. Tradução de Eduardo Pellejero. *In: Conceito Revista de Filosofia e Ciências do Homem*, vol. 2, Dossier Deleuze: Literatura & Cinema, Lisboa: Eterno Retorno, 2007, p. 5-22.

PROCEDIMENTO E EROTISMO NA OBRA DELEUZIANA: CONSIDERAÇÕES

Gabriel Saussen FEIL
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 gabriel.sausen.feil@gmail.com

Resumo: 1) O conceito de Procedimento é de suma importância na obra de Deleuze. Não por acaso, os seus autores preferidos são justamente aqueles que criam seus próprios Procedimentos. 2) Na maioria das vezes, o conceito aparece próximo à temática do Erotismo. Diante dessas duas constatações, o presente artigo objetiva traçar relações entre esses dois conceitos, usando, como estratégia, a escrita por considerações breves (pois acreditamos que Deleuze lida com esses dois conceitos em forma de considerações: não os tomando como objeto central, mas usando-os como modo de proceder diante de seus objetos). A partir de tal relação, concluímos que, em Deleuze, todo Procedimento é Erótico, sendo precisamente por isso que essa expressão se diferencia do sentido comum: quando o Procedimento funciona Eroticamente, distingue-se do manual de conduta. Além disso, concluímos que o Procedimento, apesar de implicar a dissolução das Formas, é, ainda assim, sempre de Formação, alcançando nisso a sua positividade.

Palavras-chaves: Procedimento. Erotismo. Transgressão. Deleuze. Formação.

Abstract: 1) The concept of Procedure is of paramount importance in the work of Deleuze. Not surprisingly, his favorite authors are precisely those create their own Procedures. 2) Most of the time, the concept appears next to the theme of Eroticism. Considering these two findings, this article aims to draw links between these two concepts, using, as strategy, writing by brief considerations (because we believe that Deleuze dealing with these two concepts in the form of considerations: not taking as the central object, but using them as a way of carrying forward of their objects). From the relation, we conclude that, in Deleuze, every Procedure is Erotic and is precisely why this expression differentiate from common sense: when the Procedure works of the Erotic form, distinguishes itself from the manual of conduct. Moreover, we find that the Procedure, although it involves the dissolution of Forms, it is, nevertheless, always Formation, obtaining its positivity.

Keywords: Procedure. Eroticism. Transgression. Deleuze. Formation.

Consideração primeira – Das aparições do conceito de Procedimento

Gilles Deleuze e Félix Guattari usam o conceito de Procedimento em *Kafka: por uma literatura menor*, afirmando que “somente a expressão nos dá o procedimento” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 25). Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze apresenta os Procedimentos de condensação e de aceleração, próprios de Marquês de Sade, e os Procedimentos de denegação e suspensão, próprios de Léopold Von Sacher-Masoch (DELEUZE, 1983); em *Crítica e Clínica*, mostra como Louis Wolfson procede para fazer a língua variar (DELEUZE, 1997).

Consideração segunda – Da preferência pelos autores que criam Procedimentos

O Procedimento é um conceito de suma importância na produção de Deleuze, agindo diretamente na escolha de seus autores preferidos, no sentido de sempre preferir aqueles que inventam os seus próprios Procedimentos. Quando, em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze afirma que tanto Sade quanto Masoch não funcionam como autores pornográficos e sim como pornólogos (DELEUZE, 1983, p. 21), é justamente pelo fato de ambos criarem, em seus textos, modos de proceder diante de uma Forma consagrada (os valores morais no caso de Sade; os valores paternos no caso de Masoch). Quando Deleuze afirma que "há processos especificamente masoquistas, independentemente de qualquer reviravolta ou reversão do sadismo" (DELEUZE, 2006, p. 171), está defendendo que o que torna o masoquismo e o sadismo interessantes, é justamente o fato de ambos se constituírem como Procedimentos. Ou seja, Deleuze não se interessa pelo masoquista e pelo sádico num sentido clínico (como a psicanálise, por exemplo), mas se interessa pelo modo singular que cada um deles procede; pelo modo singular que cada um deles faz para agir contra aquilo que os aflige. Deleuze está preocupado com as estratégias que eles criam para ultrapassar as suas doenças.

Por Forma consagrada entende-se, na terminologia deleuziana, estratos; porém, especificamente aqueles que insistem em se perpetuar, que se opõem à primazia dos fluxos. Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (DELEUZE e GUATTARI, 1995), afirmam que todo estrato está em processo ininterrupto de desestratificação. Ou seja, segundo eles, não existe estrato parado, sendo por isso que as Formas consagradas são problemáticas: elas contrariam o seu processo natural de deformação. O Procedimento, por sua vez, é justamente a criação de um modo de extrair dessas Formas algo de novo, sob a condição de não simplesmente negá-las.

Consideração terceira – Da desmontagem

Tratando do conceito de Procedimento, em Deleuze, não é necessário dizer: "Procedimento de desmontagem", pois o conceito de Procedimento envolve, necessariamente, a desmontagem. O Procedimento, portanto, diz respeito sempre a um processo de desmontagem de uma Forma (dos processos econômicos e sociais em Kafka, dos valores morais e religiosos em Sade, da função paterna em Masoch, da língua mãe em Wolfson). O Procedimento traça uma nova Forma, porém, faz isso a partir da desmontagem de uma consagrada. Não se trata de uma tarefa crítica (no sentido dialético do termo), mas de uma tarefa que implica a invenção de modos consistentes de fazer os objetos variarem. Em última

instância, trata-se de um mecanismo que faz funcionar algo que já não funcionava mais, que se encontrava estacionado, triste, morto, representado.

O Procedimento, portanto, não funciona como um protocolo; pelo contrário, é a via alternativa em relação ao manual de conduta ou ao manual de comportamento. O Procedimento tem aversão a tudo aquilo que dá a entender que as coisas (incluindo os humanos) são sempre iguais. Nesse sentido, o Procedimento teima, por exemplo, com as religiões, precisamente porque elas nos penalizam se por acaso desejamos não permanecer os mesmos.

Consideração quarta – Da posituação do ponto

Quando Deleuze e Guattari, no platô *Três Novelas ou "O que se passou?"*, falam do ponto (DELEUZE e GUATTARI, 1996), pode parecer que eles o situam em oposição a tudo o que eles desejam: a invenção, o novo, a fuga... Afinal, o ponto é aquilo que já é Formado, localizável, identificável (ele pode ser concebido como sinônimo daquilo que viemos chamando de Forma, porém, ele faz parte de outro desenho, o qual diz respeito à teoria das linhas). A noção de Procedimento, ligada à desmontagem, acaba por mostrar que Deleuze e Guattari nada têm contra o ponto. A questão é que ele é simplesmente doado, pois ele já existe. Uma vez colocado em tona, inicia-se o Procedimento, que é justamente a desmontagem desse ponto. É verdade que essa não é a única maneira de proceder, mas é a maneira Erótica por definição...

Consideração quinta – Da fusão entre Procedimento e Erotismo

Quando falamos, neste artigo, em Erotismo, estamos nos referindo ao conceito traçado por Deleuze em *Klossowski ou os corpos-linguagens* (DELEUZE, 2003) e, de maneira mais implícita, na *Apresentação de Sacher-Masoch* (DELEUZE, 1983). O Erótico aparece como sendo a dissolução das Formas, dissolução provocada por forças externas a elas. É exatamente quando deixamos de ser, quando o Eu sai de cena, mesmo que somente por um breve instante, que as relações Eróticas aparecem. É quando as Formas são desintegradas. Se a Moral é o que possibilita o Eu, o Erotismo é o que possibilita a sua reinvenção. O Erotismo é um Procedimento, e o Procedimento, por sua vez, é sempre um caso de Erotismo. Ou seja, não se trata de um Procedimento sobre o Erotismo, mas o próprio Erotismo se constituindo num Procedimento, e o próprio Procedimento sendo um caso de Erotismo. Não por acaso, ao entrar na questão do Procedimento, Deleuze acaba, na maioria das vezes, entrando nos autores Eróticos.

Consideração sexta – Da imitação do Procedimento

Um Procedimento pode ser sempre imitado sem correr qualquer risco de ser reproduzido, copiado. Queremos dizer que podemos imitar os Procedimentos de Deleuze sem correr o risco de fazermos como ele, igual a ele. Basta selecionarmos outra Forma, outro problema. Em suma, podemos imitar um Procedimento de Deleuze, seguindo-o passo a passo, mas se trocarmos de problema, tudo estará mudado.

Consideração sétima – Das maneiras de trair em escritor

Temos duas maneiras de trair um escritor: imitando o seu modo de fazer, misturando-o a outro conteúdo; imitando o seu conteúdo, misturando-o a outro modo de fazer. A fim de exemplificarmos: o conteúdo de um Procedimento pode não cessar de tomar partido contra Sade, mas a expressão desse Procedimento pode jamais fazer isso: embora o conteúdo libertino de Sade possa estar sendo questionado, o tom da escrita pode ser, ainda assim, libertino. Ou seja, suspende-se no conteúdo enquanto se imita na expressão, num possível efeito dissimulador.

Consideração oitava – Do sexteto Erótico

Denegação, dissimulação, pantomima, suspensão, hesitação, perversão: eis o sexteto Erótico de Deleuze...

1) A denegação é uma negação positiva. Ela se diferencia da negação: na ansiedade por conquistar o novo, o negador sai logo destruindo o velho. Mesmo dando um passo a mais em relação ao que simplesmente aceita o velho, ele permanece na tarefa crítica (aquela que somente afirma se antes negar). A denegação se torna positiva porque ao invés de destruir o velho, suspende-o.

2) A dissimulação é um deixar que os termos não coincidam. Não exigir, por exemplo, que corpo e linguagem concordem entre si.

3) A pantomima é justamente a prova de uma dissimulação: a do corpo (intuitivo), dizendo não à linguagem (racional).

4) A perversão acontece quando as Formas deixam de ser o que eram.

5) A suspensão é tudo aquilo que antecede e que é posterior a uma Forma. É uma promessa de Forma ou, na maioria dos casos, um informe eterno.

6) A hesitação é o que fica acontecendo no estado suspenso: as matérias ficam hesitando em Ser ou não.

Esses seis termos não constituem a estrutura Erótica, pois não é disso que se trata. O Erotismo não depende da união deles (Sade, por exemplo, é um escritor que, embora produza Erotismo, jamais hesita). O Erotismo, em Deleuze, diz respeito a um tomar as Formas (estratos) e com elas fazer outra coisa. Esses seis termos são efeitos de Erotismo, mas não o limitam. Eles também podem ser tomados como possíveis passos de um Procedimento Erótico.

Consideração nona – Do paralelismo entre o corpo e a linguagem

O sexteto Erótico aparece na leitura que Deleuze faz dos romances de Pierre Klossowski (DELEUZE, 2003):

Klossowski quer a suspensão (entendida como o estado indiscernível das coisas): toda a sua escrita tende para isso. Para alcançá-la, usa a estratégia da reflexão, a qual, por sua vez, implica um paralelismo entre o corpo e a linguagem. Se há um paralelismo, é porque ao invés de haver uma relação de oposição entre os dois termos, há uma pressuposição recíproca. O corpo e a linguagem são flexões; quando relacionados entre si são reflexões. De modo que na reflexão, a flexão, de ambos, vê-se desdobrada, aberta, sem cobertura, liberada de tudo aquilo que a reduz ordinariamente (DELEUZE, 2003, p. 294, 295): encontra-se em suspensão. Ao flexionar, dobra, ao reflexionar, desdobra, abrindo-se para o indiscernível. A flexão afirma, porém, sozinha, encerra; a reflexão afirma e mostra que nada está acabado. E como é o corpo que reflexiona a linguagem (pantomima), e é a linguagem que reflexiona o corpo, o Erotismo em Klossowski diz respeito à comum reflexão desses dois termos, visto que é nessa comum reflexão que tudo é jogado aos espíritos, onde tudo passa a ser pervertido. Corpo e linguagem se dissimulam simplesmente porque, embora estejam juntos, não condizem jamais: um não cessa de trair o outro.

Por que Klossowski quer a suspensão? 1) Nada há de perverso no negar aquilo que nos parece Formado. Negando ou não, novas Formas irão, naturalmente, surgir (o processo de deformação não cessa jamais); mas, no Erotismo de Klossowski, a questão é retardar as determinações: quanto mais hesitarmos para determinar Formas, mais pairaremos com os espíritos. 2) Quando nos limitamos a conhecer algo apenas a partir do modo que já a conhecemos, acabamos conhecendo de um modo muito triste, visto que quando se tem um só, esse tende a ter que suprir determinadas expectativas. Apenas se possui bem aquilo que já é possuído pelos espíritos, aquilo que já não tem determinação, aquilo que é expropriado, posto fora de si, denegado. Uma vez posto para fora de si, é possível encontrar, enfim, algo totalmente desvinculado daquele referido modo triste. 3) Há, no Erotismo de Klossowski,

toda uma teologia: é que a teologia é a ciência das entidades não existentes, no sentido de ainda não Formadas: as Formações (incluindo as personalidades) pertencem à ordem de Deus, a qual é inimiga da ordem dos espíritos, que é a ordem das indeterminações (nesse sentido, trata-se, antes, de uma desordem). Deus quer conservar as Formas: as identidades, os Eus, os saberes, a tradição e tudo aquilo que concentra forças para torná-las facilmente reconhecíveis. Deus abocanha os outros deuses, mais conhecidos como demônios (ou espíritos, ou elementos indeterminados), para julgá-los ao seu gosto. A ordem de Deus cria estrias e essas passam a ser consideradas a Existência, de modo que todas as indeterminações, que escapam dessas estrias, passam a ser desconsideradas ou, por serem estranhas, evitadas: eis aí a criação da maldição, dos malditos. Acontece que as indeterminações têm má vontade em relação à tarefa de Deus. Essa má vontade é óbvia, visto que as indeterminações se misturam naturalmente com as Formações. Então é também óbvio que apareçam Formas que, embora tenham sido selecionadas pelas estrias, rebelem-se e se revoltam contra essa ordem absurda. As rebeldes não deixam esquecer que as selecionadas continuam se constituindo por indeterminações, e isso faz implodir a ordem de Deus. A ordem da perversidade implode a ordem de Deus, e isso não é raro de acontecer, visto que a ordem de Deus é somente uma derivada daquela. A diferença entre as ordens, portanto, não é a de Deus ordenado de um lado e de espíritos desordenados de outro, um alto mundo e outro baixo. Só o que há são espíritos desordenados, e no mundo organizado o que há são espíritos ainda indeterminados, porém, momentaneamente estriados (Formados). Espíritos maus que violentam, entram vários no mesmo corpo e um só possui vários corpos: orgia. Eis aí o desejo de Klossowski.

Consideração décima – Da transgressão

Somente há Erotismo onde há transgressão: ela é a operação Erótica. Mas essa operação não acontece se não houver uma Forma (quanto mais consagrada melhor). É que a transgressão diz respeito a um processo de insistência, nunca de abandono: ninguém transgredir saindo fora. Para transgredir é necessário insistir com as Formas que nos aborrecem, na esperança de que essas Formas sejam desmontadas.

Consideração décima primeira – Do Erotismo não se constituir num fim

É curioso como se repete entre os escritores Eróticos o fato de todos eles traçarem um plano: seja via contrato, via projeto ou via pacto. Não se trata de uma mera coincidência, o plano é a condição para que o Erotismo de que tratamos se realize. O objetivo último desse Erotismo jamais se encontra no fazer Erotismo por fazer, mas sempre no diluir os papéis

prontos. O conteúdo dito Erótico não funciona como um fim, mas funciona como a consistência de uma estratégia que visa outra coisa. Se o Erotismo fosse um fim, não seria necessário um plano, bastaria uma linguagem obscena por si só. É precisamente aí que os pornólogos se distinguem dos pornográficos. Estes têm o Erotismo como fim; aqueles não visam o Erotismo, visam outra coisa, elevando o Erotismo a uma função superior: 1) O conteúdo Erótico funciona chamando a atenção e preparando os corações. 2) O enredo, às vezes sendo uma narrativa, funciona como uma estratégia, uma engenhoca. 3) O novo é o fim, é o visado. 4) O Erotismo, propriamente dito, é o Procedimento, o qual envolve os três elementos anteriores.

Os planos Eróticos, portanto, não formam um gênero, o gênero Erótico, pois o Erotismo não funciona, ao menos para os pornólogos, como um gênero, mas como um modo de proceder. O Erotismo é um Procedimento que dilui as Formas em função de uma suspensão.

Consideração décima segunda – Da organização das indeterminações

O Procedimento não quer, simplesmente, desorganizar as Formas, pelo contrário, quer instituir uma ordem. O Procedimento é uma instituição, no sentido de colocar ordem nas indeterminações que nos impulsionam. A questão, a grande questão, é criar uma ordem aos impulsos de tal maneira que eles não sejam negados, mas afirmados. O Procedimento é um interrogatório que parte do vazio, fantasiado de lista universal de respostas. (Não interessa qual é o foco: pode ser uma foto, um livro, uma Instituição, a linguagem, a escrita, o Eu...). O Procedimento é, primeiramente, uma maneira de ocupar o vazio provocado pelas Formas doentes. Depois, é uma maneira de recuperar o vazio. Em suma, o Procedimento é uma maneira de preencher o vazio sem se desfazer dele.

Consideração décima terceira – Dos libertinos

Um exemplo de Procedimento que institui uma ordem é o Procedimento libertino: o libertino é um decorador, um diretor de teatro. A sua questão não está tanto no que ele diz, mas no modo em que dirige a vida cotidiana dele e dos demais envolvidos. Para identificar um libertino, basta identificar quem é que detém a direção da cena. Como um diretor, o libertino cumpre todo um protocolo, tomando o cuidado de fazer acontecer o prazer ordenado. Um libertino é valorizado por sua engenhosidade e por sua intelectualidade, e jamais por deixar tudo acontecer. Se ele é um criador de Procedimento não é porque simplesmente perverte os manuais de conduta, mas é porque ele não faz isso sem instituir um novo modo de

proceder. Ou seja, o libertino recebe esse nome não porque é adepto da liberdade ou da bagunça, mas porque é adepto da liberdade de criar novas ordenações. Nesse sentido, o Procedimento nada tem contra as ordens; ele é contra as ordens que não foram criadas precisamente por aquele que as cumpre.

Os libertinos têm um código. Por exemplo, as classes que distinguem a função dos libertinos da função das vítimas, em *120 dias de Sodoma* (SADE, 2006), nada são senão um código. Entretanto, esse código não tem referência às classes morais ou sociais, mas às classes que se definem no interior da Sociedade Libertina. Os códigos que os desagradam são aqueles que somente funcionam se desconsiderarem um elemento intrínseco à natureza: o impulso. Nada contra os códigos, mas contra aqueles que sinalizam contra a natureza. Se os libertinos odeiam as leis, é porque elas são do tipo de código recém mencionado. E se têm horrores aos homens das leis, é porque esses são fracos, submetem-se às leis, deixando que ela trabalhe por eles. A lei é repudiada quando ela substitui a arte de julgar, quando a lei toma conta e ela mesma julga autonomamente.

Consideração décima quarta – Das linhas

A tarefa de inventar Procedimentos pode não interessar à maioria, pois a ela interessa somente a pequena fatia do mundo que lhes foi apresentada. O Procedimento importa somente àqueles que querem ver mais, embora no clímax, não haja mais nada para se ver. O Procedimento não deve ser usado para fugir da realidade, pelo contrário, deve ser usado, pois é assim que ele funciona, para alargar a realidade. Se fôssemos fazer o Procedimento funcionar dentro da teoria das linhas de Deleuze e Guattari (DELEUZE e GUATTARI, 1996), a sua linha, por excelência, não seria a de fuga, mas a molecular, aquela que nos disponibiliza algum tipo de controle sobre ela, a partir da sua flexibilidade. A linha de fuga seria a meta do Procedimento, aquela que somente daria o ar de sua graça em caso de êxito. Se as linhas de fuga e molecular nos interessar menos do que a molar, é sinal de que devemos parar de inventar Procedimentos. Então simplesmente paremos, pois devemos ter cansado de desejar variações. O Procedimento expressa sempre uma nova Forma que deve inventar alguma coisa para permanecer sendo nova.

Consideração décima quinta – Do inesperado no Procedimento

O Procedimento não alcança o seu clímax devido ao seu empreendimento racional: só o inesperado pode fazer isso. Se somente mestres podem se aventurar com Procedimentos, é porque o comportamento desses que se aventuram pode ser comparado ao do químico que

verte uma última gota numa certa preparação, em que passada essa última decisão, nada mais pode ser modificado (MILLER, 1991, p. 51). Considerando que o Procedimento seja eficiente, temos, portanto, duas certezas: 1) tudo terá sido transformado, tudo terá tomado uma nova Forma; mas se transformado no quê? 2) Não há como prever. Podemos, com muita competência, saber controlar o Procedimento, mas jamais poderemos controlar os seus efeitos. Em outros termos: podemos criar as condições para que o Procedimento se efetue, porém, jamais podemos controlar o inesperado. É que o Procedimento não funciona como uma teoria, mas como um problema de vida.

Consideração décima sexta – Da expressão

O Erotismo é menos interessante nos seus conteúdos, e mais interessante nos seus modos de expressão. Se Sade escolhesse falar sobre outros assuntos, mas mantivesse os seus Procedimentos de insistência, talvez não perdesse nada de sua força de escrita. É por isso que o Erotismo não pode se limitar a um assunto (à obscenidade, por exemplo); ele ultrapassa a questão temática: é o modo de fazer algo proceder. Trata-se da prática secreta do indireto: intransitivo que é, o Erotismo se abriga nas malhas do transitivo, do discurso sobre alguma coisa. O Erotismo não se diz, não se vê, não se percebe; a única exceção é quando ele encontra um hospedeiro: uma Forma qualquer.

Consideração décima sétima – Da violência Erótica

Embora o Erotismo violente as Formas pretensamente acabadas, ele necessita, ainda assim, dessas Formas: ao menos de uma. Ora, é que para experimentar o Erotismo é preciso esse mínimo: sem Formas não há transgressão e a Erotização se torna impossível. E é por isso que todo projeto Erótico implica a escolha de um objeto, objeto esse que suscita o crime. Se tudo ocorrer bem, a consequência é a transformação desse objeto, bem como a do autor do crime, num efeito de reflexão. As Formas exemplares são as mais pretensiosas, aquelas que, ao agonizarem, provocam suspiros. A perversidade do Erotismo aparece justamente quando se quer negá-la, quando se quer fazer de conta que algo é imutável. Talvez seja por isso que Deleuze diz que para Klossowski nada é mais pornográfico do que a dissolução do Eu (DELEUZE, 2003), afinal, nada mais pretensioso do que a idéia de Eu. Os personagens de *Os 120 dias de Sodoma* (SADE, 2006) são modelos nesse sentido: os amigos libertinos fazem com que as donzelas e os donzelos se casem entre eles. Mas por que fariam isso se eles são expressamente contrários à Instituição do Casamento? Ora, efetuam os casamentos com o

único propósito de ter uma Instituição a mais para descumprir. Ou seja, primeiro uma Forma, depois fazer com ela o que o espírito desejar.

Consideração décima oitava – Do masoquismo

O Erotismo no masoquismo está no fato do masoquista destruir a si mesmo. Em outros termos: a Forma a ser pervertida está no próprio criador do Procedimento: o masoquista. Trata-se de planejar a perversão de si mesmo. De qualquer maneira, o mistério continua: por que destruir a si próprio? Os críticos, segundo Deleuze (DELEUZE, 1983), não encontram sentidos porque somente são capazes de enxergar um aspecto negativo na destruição, não sendo capazes de imaginar, sob um aspecto positivo, que a destruição possa produzir algo de novo. É comum ouvir dizer do narcisismo no masoquismo, afinal, toda a questão está no Eu, mesmo que seja para destruí-lo. Ora, fazer o quê se é justo o Eu que está a aborrecê-lo?

Consideração décima nona – Da Formação

Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze nos apresenta, segundo ele, o grande educador: Sacher-Masoch (DELEUZE, 1983). Em consideração a isso, Sandra Mara Corazza, em seu texto intitulado *Uma única vez*, diz ser essa “a única vez em que Deleuze fala em aprendizagem” (CORAZZA, 2006, p. 42), como relação pedagógica. Constatação importante, visto que Deleuze não tem a educação como interesse. A questão: por que é que a única vez em que Deleuze fala sobre isso, é quando o seu interesse é o Erotismo, e mais precisamente o masoquismo?

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, ao falar em aprendizagem, Deleuze não está se limitando à aprendizagem Institucional. Em segundo lugar, se a aprendizagem está relacionada com o Erotismo, é justamente porque, para Deleuze, a aprendizagem, por ser sempre uma violência, implica a perversão. Em terceiro lugar, a relação com o masoquismo se dá porque o sucesso desse projeto depende da capacidade do masoquista de Formar uma carrasca fria e severa: o suficiente para não se deixar condicionar pelos sentimentos do homem. Toda a questão educativa está aí: é preciso Formar essa carrasca, persuadi-la a se aliar com o seu projeto, "de modo a parecer que é ela quem educa o educador, embora seja este quem a forma" (CORAZZA, 2006, p. 40). Masoch funciona como um educador, portanto, porque o seu projeto masoquista pressupõe a Formação de sua carrasca.

O masoquista apanha para suprimir a sua semelhança com os papéis prontos, já estabelecidos (eis aí a perversão). Apanha para fazer nascer um novo homem (eis aí a Formação). Eis aí a positividade desse Procedimento masoquista: ele Forma uma carrasca,

porém, faz isso em função de sua própria dissolução. Ele cria uma nova Forma para se refletir nela: uma vez refletido, nasce um novo homem. Em outros termos: o Procedimento masoquista não nega o Eu, pois não o destrói, apenas o suspende para que ele experimente um novo nascimento.

Referências

CORAZZA, Sandra Mara. Uma única vez. *In:* _____. **Artistagens**: filosofia da diferença e educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 37-42.

DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch**: o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

_____. **Crítica e Clínica**. São Paulo: 34, 1997.

_____. Klossowski ou os corpos-linguagens. *In:* _____. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 289-309.

_____. Mística e masoquismo. *In:* _____. **A ilha deserta**: e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____; _____. **Mil Platôs vol 1**. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____; _____. Três Novelas ou "O que se passou?" *In:* _____. **Mil Platôs vol 3**. Rio de Janeiro: 34, 1996, p. 63 – 81.

KLOSSOWSKI, Pierre. La Révocation de l'Édit de Nantes. *In:* _____. **Les Lois de l'hospitalité**. Paris: Gallimard, 2001, p. 11-103.

_____. Roberte, ce soir. *In:* _____. **Les Lois de l'hospitalité**. Paris: Gallimard, 2001, p. 105-173.

_____. Le Souffleur. *In:* _____. **Les Lois de l'hospitalité**. Paris: Gallimard, 2001, p. 175-332.

MILLER, Henry. **Obscenidade e reflexão**. s/l: Vega; Passagens, 1991.

SACHER-MASOCH, Léopold Von. A Vênus das peles. *In:* DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch**. Rio de Janeiro: Taurus, 1983, p. 145-301.

SADE, Marquês. **Os 120 dias de Sodoma ou A escola da libertinagem**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DEVIR-LOBO NA INFÂNCIA: KIPLING E SUA MATILHA

Deniz Alcione NICOLAY
Programa de Pós-Graduação em Educação/UFRGS
deniznicolay@hotmail.com

RESUMO: O propósito deste ensaio é o de reinterpretar a noção de desejo na infância, tal como ensinado e categorizado pelas contribuições psicanalíticas. Nesse sentido, procura refutar a triangulação edipiana, como única forma de entender a produção inconsciente, já que está inibe o desejo nas malhas do pensamento representacional. Por isso, entende a infância como uma verdadeira máquina desejante e pensá-la, dessa forma, significa partilhar das concepções desenvolvidas por Deleuze e Guattari no seu *Anti-Édipo*. Entretanto, é apenas nos *Mil Platôs* que as pistas para esse ensaio são delineadas. Apropriando-se dos conceitos de devir-animal e de matilha, ele realiza, à luz da Filosofia da Diferença, aproximações com a obra literária de Rudyard Kipling. De maneira muito especial, o *Livro da Selva* é o exemplo mais ilustre da produção desejante na infância. Assim, verifica-se a inversão da lógica freudiana: do sujeito que deseja algo, por devires pré-individuais, multiplicidades, espalhadas pela floresta como a matilha de lobos.

Palavras-chave: Desejo. Infância. Devir-lobo. Matilha

Abstract: This essay is an attempt to interpret the notion of wish to childhood, such as taught and categorized for psychoanalysis contributions. In this sense, search to refute the edipian triangle, as a only form of to understand the unconscious production, already this the wish them mesh of the representation thought. Out of, to understand the childhood as one truth desirable machine and to think she, like this, signify to share in the conceptions developed for Deleuze and Guattari on the his *Anti-Édipo*. However, is only them *Mil Platôs* that traces for this essay are outlined. Take possession of the concepts of becoming-animal and rabble, it to achieve, by the light of Philosophy of the Difference, approximations with the literary work of the Rudyard Kipling. Of way very special, the *Book of Jungle* is the example most illustrious of the desirable production to childhood. Like this, to verify the inverse of the freudiana logic: of the subject, that to long for something becomings precede-individuals, multiples, to scatter for the florest as the rabble in the wolfs.

Keywords: Wish. Childhood. Becoming-wolf. Rabble

O desejo não é apenas o produto da energia libidinal associada às funções orgânicas de prazer ou desprazer, nem a vontade obscurecida pelo objeto desejado, tampouco um mecanismo de representação artificial, que atribui a trindade psicanalítica (eu-papai-mamãe) seu código prescrito de realização. Aliás, o desejo, em si mesmo, não tem por função realizar absolutamente nada daquilo que entendemos por satisfação pessoal, uma vez que a própria atividade consumatória em relação ao objeto desejado significa, em certo sentido, dispêndio e frustração da potência instintiva aplicada sobre a matéria. A sensação de nunca chegar a lugar algum precede aos instantes de dissolução, de esvaziamento, de liberação da culpa reprimida, porque aprendemos a acreditar que no tribunal do juízo de Deus nossa única segurança é sua sombra. Mesmo que essa sombra seja a projeção distorcida das atividades sublimatórias do

desejo, naquilo que concebemos como vontade criativa. É do mesmo porão imundo, que surge o traço expressivo capaz de criar as manifestações estéticas do mundo cultural; entretanto, quando a sujeira acumula, formando blocos calcificados de recalque, costumamos penalizar o corpo por sua incapacidade de operar com o desejo, de modo que o neurótico, o psicótico e o esquizofrênico transitam em nossa casa sem nenhum medo do escuro. Talvez, quando o corpo assim procede, tenhamos que aprender a conter a sombra histriônica que insiste no sádico jogo de inverter os papéis, fazendo-nos passar de caçador à caça principal. Talvez tenhamos que aprender, por conta própria, a limpar a sujeira da casa, deixá-la limpa para um novo investimento, sem ressentimentos ou encargos de consciência. Mas, antes de tudo, talvez tenhamos que aprender a conter e extirpar da própria consciência a sombra de Deus. Porém, sobre isso a psicanálise não nos ensinou, já que seu “segredinho sujo” acaba sempre levando ao mesmo problema, o qual opta por reprimir a fantástica produção do desejo e, com isso, sufoca a mutabilidade anárquica que atravessa nossos corpos em fluxos de energia, em devires esquizos: de nomes, palavras, coisas.

Aprendemos a ter medo de desejar, porque isso significa recriar as terríveis sombras do passado. Ninguém gosta de remexer na imundície da civilização, para resgatar do lodo a própria identidade, sem ao menos sujar as mãos com as mais obscenas recordações de papai-mamãe-e-eu. Por isso, o desejo, ao invés de provocar a alucinada produção desejante, o cio carnal e esquizofrênico das máquinas desejantes, a divina energia que percorre as profundezas da natureza inconsciente, é reduzido apenas

a uma forma trinitária e edipiana de justificação da sexualidade latente. Na sua genealogia cristã é a própria dor da culpa pelo pecado original, o receio do castigo divino aplicado sobre o corpo pecador, o sentimento de falta pela morte do Cristo, o ressentimento judaico-cristão contra toda forma de poder que se impõe, porque naturalmente mais forte que seu oponente. O desejo tornou-se coisa de fracos, uma vez que a grande questão oscila exatamente em como reduzi-lo, torná-lo insignificante frente à produção gregária da esfera social no mundo do trabalho. Para, com isso, minimizar o potencial destrutivo da besta-fera e canalizá-lo na força do trabalho braçal tornando-o, antes de tudo, um animal familiar que brinca com suas crianças no domingo. Mas do quê brincam suas crianças? Será que a tragédia edipiana repetir-se-á nos filhos de seus filhos, como um ciclo vicioso? Será que o desejo infantil é apenas a falta recalçada, que provoca uma produção reativa de seu corpo sem órgãos?

São os desvios do desejo, assumidos pela economia capitalista, assim como a domesticação das forças fluídas do indivíduo, praticada pela psicanálise, que nos provocam a

vontade de pensar a infância como uma verdadeira máquina desejante. Ora, a infância como máquina desejante opera a libertação do mito Edípico pela própria morte do papai e da mamãe simbólicos e, com isso, constitui-se numa forma humana *in natura*, na medida em que expulsa os velhos fantasmas e rompe com a bagagem hereditária dos filhos de Deus. Ela se assemelha ao esquizofrênico, que embaralha todos os códigos para provocar uma multiplicação indefinida de palavras, genealogias, acontecimentos, linguagens, fugindo sempre de toda e qualquer tentativa de enquadramento psíquico, inclusive, da nomenclatura gramatical que lhe insiste em designar o verbo na primeira pessoa. Não existe um “Eu” na infância como máquina desejante, mas apenas blocos de intensidades, que na força persuasiva do tempo recriam, a cada instante, a sensação de estados vividos, porém infinitos. É a própria produção da produção, uma máquina acoplada a outra e, assim, indefinidamente uma ligação que, ao mesmo tempo, é durável por seus movimentos maquínicos, mas volúvel pela sua ação gerativa. Pois as máquinas desejantes mudam de forma, conforme o acoplamento que recebem, independente se a composição cooperativa apresenta afinidade de interesses; aliás, é exatamente por operações disjuntivas, dessemelhantes, dissociativas que a produção desejante parece exercer sua mais perfeita sincronia com o movimento maquínico. Desse modo, não devemos nos esquecer de que: “As máquinas desejantes só andam desarranjadas, desarranjando-se sem cessar.” (Deleuze e Guattari, 1976, p.23.), como se fossem as peças de um quebra-cabeça que partem sempre de um lugar diferente.

Devemos lembrar ainda, que a infância como máquina desejante, é um acerto de contas com a noção de corpo sem órgãos, uma vez que a psicanálise entendeu apenas a face destrutiva de tal conceito, aproximando-o do instinto de morte freudiano. Associado ao esquizofrênico, o corpo sem órgãos é sua própria pulsão produtiva manifesta no campo social, uma espécie de espaço ilimitado de circulação de devires, de deslocamentos constantes entre estados de coisas, onde a intensidade apropriativa da força utilizada é que determina a forma da matéria, bem como a tensão do instante, seguindo o círculo do Eterno Retorno. Entretanto, o corpo sem órgãos não pode ser entendido apenas como uma projeção do corpo pleno da terra, uma vez que não segue nenhum modelo pré-estabelecido, muito menos a disposição de um *socius* de produção econômica e, portanto, nada cria voluntariamente sem receber o preenchimento da produção desejante em todos os seus mínimos interstícios. Ele opera por desterritorializações constantes, por abalos de pensamento, mas necessita de uma conexão vital com o corpo esfarrapado do esquizofrênico, ainda que não tenha este como a última morada. Trata-se, assim, de liberar o desejo infantil das amarras sociais impostas pelas máquinas técnicas de domesticação e de produção do medo, como um pássaro que aprende a

voar, porque simplesmente não encontra mais nenhum ponto de sustentação. Na sua frente, apenas o ar puro para respirar e o desejo de voar.

A infância como máquina desejante não acredita mais em nenhuma promessa de salvação do gênero humano pela via religiosa. Além disso, Deus é uma força que deve ser superada em proveito de algo mais expressivo, de algo manifesto em sua concretude positiva e no seu poder de recriar a produção desejante. Nada de escuta como terapia para liberação do ego individual, como se o corpo sem órgãos fosse o responsável pela produção negativa do desejo e, assim, recebesse rótulos e clichês psicanalíticos. O desejo é a produção livre da capacidade humana de produzir, criar e agir e, portanto, uma das nossas energias vitais. Por isso, temos que afirmar de que uma criança não brinca apenas de papai e mamãe, mas de outros e outros brinquedos conforme sua vontade assim o determinar. Talvez Freud tenha entendido muito pouco do desejo infantil, porque insistia numa mesma explicação para todos os fenômenos que se lhe apresentavam, sem nenhum escrúpulo pela repetição da mesmidade. Talvez tenhamos que procurar outro conto infantil, distante da tragédia edípica, e que ilustre a potência originária do desejo infantil, sem nenhuma vestimenta e ao natural. Encontramos uma pista quando Deleuze e Guattari afirmam que: “Kipling compreendia melhor do que Freud o apelo dos lobos, seu sentido libidinal;(...)” (1995, p.44). Então, transformamos a infância da máquina desejante em devir-lobo para apreciar o investimento do desejo num autêntico conto infantil, daqueles que contamos para crianças que esperam a hora de dormir.

Trata-se do *Livro da Selva* de Kipling, do conto intitulado “Os irmãos de Mogli”, onde o cenário transcorre nas vastas florestas indianas. O menino Mogli, perdido por seus pais numa caçada pela floresta, acaba encontrando uma caverna de lobos onde encontra abrigo. A família de lobos termina adotando o menino e criando-o como um verdadeiro membro da matilha. Mas, antes disso, Mogli teve de ser aceito e reconhecido como membro do povo livre. Ele conquista a confiança do velho lobo Akela, líder do bando, porém, o desprezo do tigre Shere Khan, que promete devorá-lo a qualquer momento. Outros dois amigos tomam partido na proteção do jovem menino-lobo, Baloo (o urso) e Baguera (a pantera). O enfrentamento entre Mogli e Shere Khan é esperado por todo o povo da floresta, de modo que a trama provoca o leitor para descobrir o resultado final do embate. Alguns lobos tomam partido de um, outros do outro, mas todos sabem que o vencedor do duelo assumirá a liderança do povo livre e o controle dos territórios de caça. Como o velho lobo, Akela, estivesse muito doente sua liderança é colocada em cheque pelos membros mais novos do grupo, que apoiavam o tigre. Sem o grande líder, Mogli, terá que se defender contra os ataques inimigos. Instruído por Baguera, vai até a cidade dos homens e traz uma centelha da

flor vermelha (fogo), o que provoca um terrível alarido entre os lobos, pois o menino queima vários comparsas, inclusive, Shere Kan. Expulso da matilha, ele procura o convívio com os homens, mas promete retornar para matar o grande tigre.

Mas o devir-lobo de Mogli lhe impede de viver uma vida pacífica ao lado dos homens. Ele sabe que está na borda das populações humanas, na periferia de seus sentimentos; porém, sente-se ligado a ela por alguma extremidade de seu corpo. Talvez a mão ou o pé. Talvez por uma mãe, que procura há muitos anos, seu filho levado pela floresta e encontrou nos olhos de Mogli, seus pequenos olhos perdidos. Um violento desejo inumano provoca o corpo do menino lobo, ele sabe que se ficar não sobreviverá entre aqueles que fingem seus sentimentos para evitar o conflito desintegrador. Mas a matilha persiste e o acompanha por toda parte. Na janela, na cidade, nos sonhos. Por vezes o menino vê um grande lobo cinza lhe perseguindo, sedento de sangue e com um filete de baba escorrendo da boca, pronto para devorá-lo ao menor sinal de reação. Mas ele não reage, pois fala todas as línguas e todos os códigos da selva e sabe que o lobo significa um chamado do povo livre para que volte a caçar com a matilha. Tudo isso exige uma grande tensão do menino, mas a sensação de violar as regras é indescritível, quase vertiginosa, quase inumana. Aliás, Mogli entende que não é humano, que o agenciamento casa-homens-cidade funciona apenas para animais gregários e pacíficos, mas não para um membro da matilha. Ele tem mandíbulas de lobo, olhos de lobo, orelhas e pés de lobo, seus dentes caninos são super desenvolvidos para massacrar a carne dos inimigos. Não. Ele não pode aceitar sua humanidade possível. Com a matilha, ele é vários em zonas de intensidade e sua força é muito maior quando aplicada na disputa de territórios de caça.

Seu desejo agora diz: “*Sim, eu sou um lobo.*” Pois toda a vontade e toda a força desse sentir provoca a compreensão instantânea de uma multiplicidade, o preciso instante em que o devir-lobo percorre-lhe as veias para, através de aproximações e distanciamentos, atingir o grau zero da produção desejante. Nesse instante, ele se dissolve de toda a carapaça de valores que aprendera com os homens para tornar-se matilha. É inútil lutar contra vários lobos, pois: “O lobo, os lobos são intensidades, velocidades, temperaturas, distâncias variáveis indecomponíveis. É um formigamento, uma inflamação.” (Deleuze e Guattari, 1995, p.45). Distante dos homens e de seu desejo segmentarizado, aprisionado, encarcerado pelo signo negativo do ressentimento, Mogli pode seguir com a matilha as linhas de fuga, que dão elevado valor positivo aos seus desejos, mesmo os mais obscuros sentimentos são submetidos a essa força centrífuga de produção de alegria. Assim, com a força recobrada, ele volta para a selva a fim de encontrar Shere Khan.

Agora, com o lobo encarnado, Mogli decide enfrentar o tigre. O grande tigre, o outro de seu próprio medo, o verdadeiro risco da linha de morte e, portanto, da desintegração absoluta. (No sentido edipiano a própria castração, a falta, o inconsciente individual, o instinto de morte, o incesto papai-mamãe-e-eu). Mas ele nunca está sozinho, pois um membro do povo livre nunca anda só e uma matilha é uma multiplicidade molecular que não obedece nenhuma organização hierárquica, nenhuma patologia de ordem inconsciente, porque sabe que o inconsciente é a verdadeira usina de produção do desejo. Não existe medo algum quando os espíritos da selva nos ensinam a extirpar os fantasmas de nossa própria realidade pelo enfrentamento das forças produtivas da natureza contra o devir-reativo de nossa existência. Por isso, Mogli e sua matilha enfrentam e encurralam Shere Khan no meio da mata. O tigre é mais poderoso por sua capacidade de condensar toda a força para o ataque, mas os lobos são exímios estrategistas e conseguem prolongar o ataque para mutilar suas vítimas lentamente. Acuado, o monstruoso tigre se torna um piedoso gatinho domesticado à procura de seu tutor, pois não consegue raciocinar por conta própria, muito menos traçar qualquer estratégia de ataque. A matilha, ao contrário, são multiplicidades selvagens sempre em desacordo, em movimentos de desterritorialização sobre o corpo pleno da terra. O grande caçador da selva é convertido na caça dos lobos e Mogli, agora sem o grande rival, caminha pelas matas ostentando um nobre casaco de pele de tigre.

O devir-lobo de Mogli e Kipling com sua matilha realizam a despersonalização do sujeito autônomo e consciente em proveito de fluxos constantes de devires. Nenhum personagem se sustenta por si próprio, mesmo aqueles que vivem mais isolados como a serpente Ka. O nome próprio e a virtude característica de cada animal aproximam devires humanos dos devires inumanos dos animais. Ao contrário, os devires animais são freqüentemente atribuídos a personagens humanas e a cidade nem sempre é melhor lugar para se viver. Quando Mogli foi expulso pelos seus congêneres foi porque os traços inumanos eram visíveis e isso amedrontava, profundamente, as consciências civilizadas. Mogli era a afirmação incondicional dos desejos mais obscuros dos seres humanos, o produto da produção desejante em sua aceitação plena. Não existe, portanto, diferenças de ordem entre os humanos e os animais, mas mecanismos de complementaridade, de exploração intensiva das associações livres, de aproximações e distanciamentos entre o interior e o exterior. Com isso, Freud, com o seu modelo edipiano parece, definitivamente, não concordar. Pois o lobo interior jamais quebrará as grades de sua prisão, ele tem medo do castigo por não obedecer às regras morais da trindade divina. Aliás, onde havia uma matilha, Freud coloca apenas um lobo que, é claro, é o papai, o grande progenitor atravancando a passagem da energia luminosa do inconsciente (*o númen*). Porém, de maneira um pouco boçal, poderíamos perguntar: “Cadê a

mamãe?”. Uma criança não brinca apenas de papai e mamãe, porque não existe caráter familiar da sexualidade infantil, mas uma produção coletiva de desejo no interior das máquinas desejanças. Além da energia sexual, a potência não sexual do corpo sem órgãos fornece uma outra leitura do desejo, entendida como força vital e criativa. Talvez a mamãe seja o próprio corpo sem órgãos. E, sobre Freud, resta-nos brindá-lo com a canção do bando Seeonee:

Canção de caça do bando Seeonee

*Quando vinha rompendo a madrugada o cervo bramiu
Uma, duas e outra vez mais!
E uma corça deu um salto, a corça saltou
Do poço onde bebem os veados selvagens.
Isso tudo eu, sozinho, vi acontecer
Uma, duas e outra vez mais!*

*Quando vinha rompendo a madrugada o cervo bramiu
Uma, duas e outra vez mais!
E um lobo foi embora, o lobo foi embora
Saiu dali para levar a notícia à matilha, que esperava,
E todos corremos em seu encalço
Mais uma, duas e outra vez!*

*Quando rompia a madrugada ouviu-se o uivo da matilha
Uma, duas e outra vez mais!
Patas na selva que não deixam marcas!
Olhos que enxergam na escuridão- na escuridão!
Ouçam a nossa voz!
Uma, duas e outra vez mais!*

(KIPLING, 1997, p. 36)

Nota bibliográfica

Rudyard Kipling (1865-1936) nasceu em Bombaim, Índia, e iniciou a carreira profissional como jornalista. Tornou-se um dos mais populares escritores ingleses e era considerado porta voz literário do Império Britânico. A versão que utilizo do livro é uma publicação da L&PM POCKET, tradução de Vera Karam, 1997.

Referências

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-édipo**. Tradução de Georges Lamazière.

Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** (Um só ou vários lobos?). Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

KIPLING, Rudyard. **O livro da Selva**. Tradução de Vera Karam. Porto Alegre: L& PM, 1997.

FOUCAULT E A QUESTÃO DO DISPOSITIVO, DA GOVERNAMENTALIDADE E DA SUBJETIVAÇÃO: MAPEANDO NOÇÕES

Jadson Fernando Garcia GONÇALVES
Campus Universitário de Abaetetubaf-a
jadson@ufpa.br

Resumo: Este artigo objetiva traçar um mapa das noções de *dispositivo*, *governamentalidade* e *subjetivação* presentes em textos de Foucault surgidos em diferentes momentos de sua produção. Este intento também se concretiza com a recorrência a textos de Deleuze, a partir dos quais é possível percebermos nuances que elas engendram. Considero tais noções como *questões* centrais e indissolúveis no pensamento foucaultiano que, articuladas às problemáticas do saber, do poder e da ética funcionam como móveis de suas análises. Em um momento em que a educação, travestida na idéia de neogerencialismo, é assumida pelas políticas públicas oficiais como dispositivo estratégico de gestão da conduta (em que *o encontro entre as técnicas de dominação dos outros e as técnicas de si caracterizam a governamentalidade como “superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem”*) nada mais oportuno que retomar as reflexões foucaultianas para compreendermos as questões que atingem a educação e a constituição do sujeito moral pedagógico em nosso presente.

Palavras-chave: Foucault. Dispositivo. Governamentalidade. Subjetivação.

Abstract: This article aims to track a map of the notions of *dispositif*, *governmentality* and *subjectivation* present in texts of Foucault appeared in different moments of his production. This intent also concretizes it with a recurrence at text of Deleuze, from those it is possible to see nuances that they engender. In a moment in which the education, disguised in the idea of neo-authoritarianism, it is assumed by the officials public politics as a strategic *dispositif* of administration of conduct (in which the encounters between the techniques of domination of the others and the self techniques characterizes the governmentality as “*surface of contact that joins the way of conduct of the individuals and the way that they conduct themselves*”) nothing more opportune like resume the reflections of Foucault to understand the questions that hits the education and the constitution of the pedagogic moral subject in our present.

Keywords: Foucault. Dispositif. Governmentality. Subjectivation.

Uma maneira de abordarmos a questão do dispositivo, da governamentalidade e da subjetivação nos é dada por Foucault ao indicar que o estabelecimento de um elo entre estas noções, intimamente relacionadas à questão do poder, permite “[...] retomar num outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: *o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro* (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.)” (FOUCAULT, 1997a, p. 111, grifos meus).

É no cruzamento da problemática da subjetividade e da “análise das formas de ‘governamentalidade’” (*Idem*, p. 110) que ocorrem no domínio moral ou o “*governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro*”, que podemos situar, também, a

problematização daquilo que Foucault denomina “técnicas de si”, as quais permitem o exercício de modos de subjetivação.

Neste cruzamento, são acionados, posicionados e reposicionados múltiplos dispositivos, no sentido de desencadear processos ou relações em que o sujeito é instado a observar-se, a governar-se, a exercer sobre si um certo domínio, “[...] um modo de regular sua conduta, de se fixar a si mesmo fins e meios [...] exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age” (*Ibid*, p. 112 e 110).

Por tratar-se de noções que envolvem práticas de gestão da conduta – tanto individual quanto coletiva – que necessitam utilizar-se de diferentes dispositivos discursivos e não discursivos para se efetivarem, gostaria de inserir-me nesta discussão abordando inicialmente a noção de dispositivo; ver como Foucault a entende e evidenciar que esta noção, juntamente com a noção de poder, são centrais para a compreensão das noções de governamentalidade e subjetivação nos diferentes direcionamentos que Foucault deu a elas em diferentes momentos de seus escritos, sobretudo naqueles escritos que ele classifica como o terceiro domínio de suas investigações.

Sobre o dispositivo

É em *História da sexualidade*, no volume *A vontade de saber* (1999), que Foucault desenvolve o conceito de dispositivo, apesar de ser um termo já empregado inúmeras vezes em *Vigiar e punir* (2004a)¹. De modo mais objetivo, o que Foucault entende por dispositivo é especificado em uma entrevista intitulada *Sobre a história da sexualidade* (1998a, p. 244).

Um dispositivo é

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. [Um] discurso que pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe

¹ Para um estudo mais sistemático do conceito de dispositivo ver o artigo *Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault*, do Prof. Eduardo Pellejero, publicado neste Dossiê.

um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [O dispositivo pode ser entendido também] como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência histórica. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.

Funcionando como função estratégica dominante o dispositivo, ou o agenciamento como quer Deleuze (1991), em sua forma concreta ou abstrata, continuada e cotidianamente investe em práticas de governo da conduta (governo de si e dos outros, e de uns pelos outros), o que nos permite afirmar que o dispositivo é sempre um investimento político do corpo e, deste modo, “[...] está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (1998a, p. 246).

Em outra direção, complementar e não divergente em relação à compreensão foucaultiana da noção de dispositivo, Deleuze (1999) considera-o como um conceito operatório multilinear, transversal, alicerçado nos três grandes domínios genealógicos já definidos por Foucault no conjunto de seus trabalhos.

Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (FOUCAULT, 1995a, p. 262).

O primeiro domínio diz respeito à constituição de uma rede de discursos na produção do saber; o segundo se refere ao poder em suas múltiplas formas (este indicaria a função estratégica do dispositivo e as relações entre seus elementos discursivos e institucionais); o terceiro domínio diz respeito à produção de sujeitos (ou o modo como a subjetividade é produzida, ou mais propriamente, aos modos de subjetivação).

O conjunto multilinear definido por Foucault como diagrama ou máquina abstrata, que também caracteriza o dispositivo como máquina concreta, como agenciamento concreto derivativo da máquina abstrata, presentes nos três domínios investigativos de sua escritura, é assim expresso por Deleuze:

O diagrama, ou a máquina abstrata é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos [...] Mas não deixa de ser verdade que o diagrama age como uma causa imanente não-

unificadora, estendendo-se por todo campo social: a máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de forças passam, “não por cima”, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem (DELEUZE, 1991, p. 46).

O diagrama constitui-se em múltiplas linhas, curvas e regimes, sempre atravessadas por vetores e tensores, que constituem as visibilidades e as invisibilidades, as enunciações, as forças, as relações, as posições de sujeito. Como linhas bifurcadas, submetidas a variações de direção e sujeitas a derivações, são sempre efêmeras e transitórias. O diagrama, como causa imanente, é uma causa “que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito [...] a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia. Por isso nela há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre máquina abstrata e os agenciamentos concretos” (*Idem, Ibidem*). Daí a noção de diagrama fundir-se à noção de dispositivo.

O dispositivo, como um conjunto multilinear, fendido “pelo interstício através do qual se efetua a máquina abstrata” (*Ibidem*, p. 48), de modo algum demarca fronteiras intransponíveis ou contornos definitivos entre saber, poder e subjetividade; o dispositivo constitui e define os próprios regimes de enunciação e de silêncio, estes não são nem sujeitos, nem objetos, são regimes. Nestes regimes, são muitas as linhas de força que atravessam, de um ponto a outro, o dispositivo e isto os tornam instáveis, em permanente desequilíbrio – tanto o dispositivo quanto os regimes: há linhas de sedimentação, mas também de segmentaridade, de fratura, de fissura, de visibilidade, de enunciação, de forças, de transgressão, de ruptura, de subjetivação. Trata-se de linhas que se bifurcam, de curvas que tangenciam regimes de saberes móveis e entrecruzados, informes, ligados a configurações de poder e designados a produzir modos de subjetivação específicos.

É o entrecruzamento destas linhas, suas instabilidades, que suscitam múltiplas variações e mutações no próprio dispositivo e também nos regimes, mas, paradoxalmente, tornam estes últimos suscetíveis a contínuas acomodações quanto a tentativas de se efetivar “processos singulares de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação” (DELEUZE, 1999, p. 158). Assim, todo dispositivo

[...] se define por seu teor de novidade e criatividade, o qual marca ao mesmo tempo sua capacidade de transformar-se ou de fissurar-se e em proveito de um dispositivo futuro [...] Pertencemos a certos dispositivos e operamos neles. A novidade de uns em relação a outros é o que chamamos sua atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos mas o que vamos sendo o que chegamos a ser, isto é, o outro, nossa diferente evolução [...] Em todo dispositivo há que distinguir o que somos (o que já não somos)

e o que estamos sendo [...] não se trata de predizer, mas de estar atento ao desconhecido que bate à nossa porta (*Idem*, p. 159).

Poder e governamentalidade

Se o dispositivo se caracteriza por sua atualidade e esta não se refere ao que somos mas “ao que vamos sendo o que chegamos a ser”, então podemos falar de um dispositivo de governamentalidade? O que podemos entender por governamentalidade em sua articulação com a questão do poder em Foucault? Quais as formas de poder a partir das quais a governamentalidade se constitui e se institui, transformando-se em uma forma complexa de poder, em um dispositivo pronto a “fissurar-se em proveito de um dispositivo futuro”?

A noção de *governamentalidade*² é uma das noções utilizadas por Foucault para analisar as transformações ocorridas na racionalidade política do ocidente e demonstrar como o Estado moderno, num período que se estende do século XV ao século XIX, tornou-se um Estado governamentalizado.

Em *A Governamentalidade* (1998b), Foucault faz o inventário das transformações ocorridas nas formas de governo, a passagem do poder soberano à arte de governo e desta à economia política, e de como a população adquiriu importância e singularidade e constituiu-se como problemática da gestão governamental.

Como expressão de diferentes racionalidades políticas nas quais a questão do governo tornou-se proeminente, gerando um processo de governamentalização do Estado moderno, a noção de governamentalidade pode ser entendida como o “[...] conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 1998b, p. 291 - 292).

Enquanto *arte de governo*, enquanto ciência do governo, ou enquanto prática de *gestão governamental*, o que caracteriza a governamentalidade é sua eficácia ao exercer-se simultaneamente, e de modo minucioso e detalhado, sobre o indivíduo e a coletividade.

² Inicialmente, em alguns textos de Foucault (Cf., por exemplo, 1997a; 1997b; 1997c; 1998b; 1999), a governamentalidade está articulada à economia política da população, nestes a questão do governo é entendida como a “atividade que consiste em *dirigir a conduta dos homens em quadros e com instrumentos estatais*” (1997c, p. 90, grifos meus). Em textos posteriores (Cf., por exemplo, FOUCAULT, 1995a; 1995b; 1997d; 1997e; 2007f; 2004b; 2004c), a governamentalidade vincula-se ao governo do indivíduo, sobretudo na forma de racionalidade política que se articula a partir do poder pastoral.

Sempre articulada à questão do poder, a temática da governamentalidade é introduzida nos trabalhos de Foucault a partir da análise do “problema específico da população” e de como este problema está diretamente ligado à problemática do governo, às formas de governo - e suas transformações - nos Estados modernos a partir do século XVI até o século XVIII. Foucault constata que, de modo geral, é a partir das diferentes formas de governo, enquanto práticas múltiplas, que

[...] o problema do governo aparece no século XVI com relação a questões bastante diferentes e sob múltiplos aspectos: problema do governo de si mesmo – reatualizado, por exemplo, pelo retorno ao estoicismo no século XVI; problema do governo das almas e das condutas, tema da pastoral católica e protestante; problema do governo das crianças, problemática central da pedagogia, que aparece e se desenvolve no século XVI; enfim, problema do governo dos Estados pelos príncipes. [Em suma,] o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com qual método, etc. Problemática geral do governo em geral (*Idem*, p. 277 e 278).

No século XVII, o problema do governo, sem suprimir ou deixar de lado estes problemas postos pelo século XVI – até mesmo atualizando-os –, ganha outras proporções. A preocupação com o governo da população, o problema político da população – que ganha força com a “expansão demográfica do século XVII” (*Idem*, p. 287) – torna-se o cerne das formulações sobre a arte de governar que irá estender-se pelo século XVIII: neste âmbito, a “arte de governar está em conexão com a emergência do problema da população” (*Ibidem*, p. 288).

A população, agora “como problema econômico e político”, aparece como um elemento novo nas técnicas do poder, nas práticas de governo. Em outros termos, para gerir a população foi preciso criar, segundo Foucault, um *saber político* sobre a mesma, uma *biopolítica*, ou a “maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças...” (FOUCAULT, 1997c, p. 89).

Esta racionalização governamental, caracterizada pela biopolítica, “[...] tende a tratar a ‘população’ como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentem traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a técnicas e saberes específicos. E a própria ‘biopolítica’ deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o século XVII: a gestão das forças estatais” (FOUCAULT, 1997b, p. 86), ou,

ainda, “[...] o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 1999, p. 134).

Em suma, a população, como problema político do Estado moderno, faz surgir, de modo coexistente, um tipo de saber político – a biopolítica – e um tipo de poder – o biopoder –; ambos fornecem as técnicas, os instrumentos e os mecanismos necessários para gerir e regular a vida da população: “O biopoder representa uma transformação fundamental nos mecanismos de poder anteriores à época clássica, pois fazem aparecer mecanismos de incitação, controle, vigilância. A elaboração e aperfeiçoamento de tais mecanismos têm como fundamento um interesse pela vida do indivíduo e da espécie” (FONSECA, 2003, p. 90).

Para Foucault, o controle do corpo individual, do “corpo como máquina” e o controle da espécie, do “corpo-espécie”, são as duas faces de uma mesma tecnologia política da vida desenvolvida a partir do século XVII, que constitui e integra dois pólos do poder sobre a vida. A integração da *anátomo-política do corpo* e da *bio-política da população*, constituem o biopoder.

O biopoder sempre ocasiona uma massificação, tendo em vista que suas regulações não se dirigem, em última instância, aos indivíduos isolados, mas à coletividade. Assim, os efeitos do biopoder são sempre efeitos de conjunto, coletivos; efeitos que se fazem sentir sobre a vida de uma população.

Ao exercer-se sobre a população, o biopoder não só lhe extrai saber mas, concomitantemente, intensifica a produção de novos saberes em torno da população³. Seus focos são aqueles fenômenos que diretamente atingem e podem afetar a população. Daí decorre sua necessidade em criar mecanismos reguladores que lhe permitam “qualificar, medir, avaliar, hierarquizar” (FOUCAULT, 1999, p. 135) de modo que o *corpo-espécie* esteja sob constante controle: “A biopolítica do corpo e a biopolítica da população compõem a espécie de relações de poder que marcam a atualidade. É pelas disciplinas do corpo e pelas regulações da população que se desenvolve o poder sobre a vida” (FONSECA, 2003, p. 91).

³ Neste aspecto, Foucault é enfático ao dizer: “Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamentos, que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado, em sua existência e em seu funcionamento, às outras formas de poder. Nenhum poder, em compensação, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber. Nesse nível, não há o conhecimento, de um lado, e a sociedade, do outro, ou a ciência e o Estado, mas as formas fundamentais do ‘poder-saber’” (FOUCAULT, 1997f, p. 19).

Daí também o biopoder e seus mecanismos de regulação não serem uma exclusividade do governo soberano, ou do governo disciplinar, ou do Estado governamental, mas encontrarem-se espalhados por aparatos institucionais estatais, infraestatais e paraestatais, como uma racionalidade política plástica adaptável a outras formas de *governamentalidade*.

Em *O sujeito e o poder* Foucault chama a atenção para o fato de que o Estado moderno se constituiu em uma versátil e sofisticada “forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora”; uma forma de racionalidade política astuciosa que integrou, para governar as vidas singulares dos indivíduos e a coletividade de modo contínuo e permanente, “uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs, [chamada de] tecnologia de poder pastoral” (1995b, p. 236); de modo geral este tipo de poder possui algumas peculiaridades⁴.

1) É um poder que, utilizado no interior das instituições eclesiásticas, objetiva assegurar a salvação individual das criaturas do grande pastor divino no outro mundo; ao pastor compete assegurar a salvação das almas de seu rebanho. O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho, mas o poder a si atribuído não é só o do comando: o pastor deve estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. A benevolência e a abnegação constituem o devotamento do pastor em relação ao seu rebanho: *Tudo o que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando ele dorme, ele vigia.*

2) O poder pastoral é, de modo simultâneo, totalizante e individualizante: O pastor *não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular. Não se trata apenas de os salvar a todos, todos juntos, diante da aproximação do perigo. Tudo é questão de benevolência constante, individualizada e final. De benevolência constante, pois o pastor provê ao sustento de seu rebanho. De benevolência individualizada, também, pois o pastor cuida para que todas estas ovelhas, sem exceção, sejam saciadas e salvas. De benevolência final, pois o pastor tem um plano para seu rebanho.* O poder pastoral supõe atenção individual a cada membro do rebanho e, deste modo, por um paradoxo que lhe é intrínseco, ao rebanho todo.

3) O poder pastoral não se exerce sem o conhecimento das pessoas, sem o conhecimento do rebanho, pelo pastor, no conjunto e em detalhe. *O pastorado cristão pressupõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das ovelhas. Tal conhecimento é particular. Ele individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o*

⁴ Estas peculiaridades foram aqui reunidas a partir das que Foucault apresenta tanto em *O sujeito e o poder* (1995b) quanto as que apresenta em *Omnès e singulatim* (2004c).

rebanho. É necessário também conhecer o de cada ovelha. À ovelha cumpre permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor – revelar-lhe as profundezas da alma.

4) O poder pastoral *implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la. Deve saber o que passa na alma de cada um, conhecer seus pecados secretos, sua progressão no caminho da santidade*, da perfeição e da felicidade. Para perscrutar as profundezas da alma, o poder pastoral emprega como procedimento e como *técnica de si* para a produção da verdade individual a *conversão*, a *confissão*, a *direção de consciência* e o *exame de consciência*.

Em suma, o poder pastoral é uma forma de poder “[...] orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo” (FOUCAULT, 1995b, p. 237).

É a partir da junção do Estado totalizador e do poder pastoral individualizante, que se configura a formação de um *Estado governamental pastoral* como uma nova racionalidade política preocupada não somente com a liberdade individual, mas em garantir a este Estado poderes para gerir a vida coletiva. De certo, “[...] trata-se de um poder que individualiza, concedendo, por um paradoxo essencial, um valor tão grande a uma só de suas ovelhas quanto ao rebanho inteiro” (FOUCAULT, 1997b, p. 82). E, de certa maneira, “[...] podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral” (FOUCAULT, 1995b, p. 237).

E isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milênio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores (FOUCAULT, 1995b, p. 238).

Esta nova configuração é decorrente das transformações que, em sua forma eclesiástica tradicional, o poder pastoral sofreu no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Associado ao aparelho administrativo do Estado moderno, os antigos objetivos do poder pastoral são transformados em objetivos mundanos: trata-se de assegurar a salvação do povo neste mundo – garantia de saúde, segurança, educação, riqueza, bem-estar.

Apesar de enfraquecido em sua forma tradicional, o poder pastoral, num processo concomitante de multiplicação e reforço de suas funções e agentes, alastra-se por múltiplas instituições públicas e empreendimentos privados (sobretudo os de natureza filantrópica). Neste processo de governamentalização do poder pastoral, o foco de sua atenção concentrou-se no “[...] desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: um globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo” (*Idem, Ibidem*).

A governamentalização do poder pastoral, ou seja, a articulação entre o pastorado cristão e o poder político do Estado moderno, não se fez sem a preocupação constante com o governo dos outros e o governo de si. Neste processo de governamentalização, as relações de poder estabelecidas não são simplesmente um tipo de relação “[...] entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros [...] só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’ ” (*Idem*, p. 242).

Nas palavras de Deleuze, “[...] o poder não tem homogeneidade; define-se por singularidade, pelos pontos singulares por onde passa” (1991, p. 35). Vê-se, então, como um problema político e econômico da população, surgido no século XVI, passa a ser considerado como um problema de gestão governamental do Estado moderno, complexificando-se e tornando-se um problema de *governo*. Se por *governo* podia-se entender a “[...] atividade que consiste em dirigir a conduta dos homens em quadros e com instrumentos estatais” (FOUCAULT, 1997c, p.90), logo a questão toma amplitude e o *governo* passa a ser dimensionado no sentido de ser ou referir-se a “[...] técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Governo das crianças, governo das almas ou das consciências, governo de uma casa, de um Estado ou de si mesmo” (FOUCAULT, 1997d, p. 101).

Então se pode dizer que o quadro geral no qual se inscrevem as formas de governamentalidade é o conjunto de desenvolvimentos da racionalidade política do Estado moderno, ou seja, o conjunto de formulações em torno da problemática da população e da noção de *governo* que se pôde problematizar a partir da temática do biopoder, da biopolítica, do poder disciplinar e do poder pastoral; são os desdobramentos relativos a estas problematizações que constituem a governamentalidade, ao que “[...] devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode articular a questão da política e a questão da ética” (FOUCAULT, 2004b, p. 307).

Disto se depreende a estreita vinculação entre governamentalidade e subjetivação e sua relação com a questão do poder no pensamento foucaultiano, sobretudo a presente nos escritos de seu terceiro domínio investigativo.

Governamentalidade e subjetivação

Positivamente, a temática da governamentalidade desenvolvida por Foucault põe em jogo uma problemática que propõe questões a respeito de como o poder é exercido, a respeito do *como* do governo.

O *como* do governo ou como o poder é exercido sobre o sujeito ou, ainda, como a governamentalidade é exercida pode ser descrita através da análise das relações de poder. A concepção de poder colocada em jogo pela noção de governamentalidade se contrapõe à concepção do poder estatal e soberano como uma forma repressiva e negativa do poder.

A partir da articulação apresentada por Foucault entre governamentalidade e poder político, e para repetir uma passagem já citada neste texto, podemos “[...] retomar num outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: *o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro* (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.)” (FOUCAULT, 1997a, p. 111, grifos meus), e articular governamentalidade e técnicas de si:

[...] se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. [...] *a análise da governamentalidade* – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – *deve referir-se a uma ética do sujeito definida pela relação de si para consigo* (FOUCAULT, 2004b, p. 306 – 307, grifos meus).

A governamentalidade como o poder político é não-localizável; não é propriedade de alguém; é um dispositivo que como o poder circula no tecido social; é um dispositivo que como as regras “são feitas para servir a isto ou aquilo [...] podem ser burladas ao sabor da vontade de uns e de outros [...] de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e

voltá-las contra aqueles que as tinham imposto” (FOUCAULT, 1998c, p. 25). Mais que isso, como dispositivo de subjetivação, a governamentalidade também implica um exercício refletido de si sobre si mesmo, um voltar sobre si... o afeto de si para consigo que não pára de renascer de maneiras múltiplas (DELEUZE, 1991).

Segundo uma das muitas formulações que podemos encontrar em seus escritos do *domínio ético* de investigações, por *técnicas de si* Foucault entende “[...] os procedimentos, que, sem, dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (FOUCAULT, 1997a, p. 109).

“Técnicas de si”, “tecnologias de si”, “artes de existência”, “estéticas da existência”, “prática moral” são todas expressões utilizadas por Foucault para se referir a estes processos de conhecimento e domínio de si por si, ou a relação consigo “através dos quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2001, p.11), procedendo a uma “hermenêutica de si”, à uma “decodificação de si mesmo”. Todas estas expressões se referem a

[...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas “artes de existência”, essas técnicas de si, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico (*Idem*, p.15).

Na Antiguidade clássica, estas práticas se referiam “àquilo que se chamava freqüentemente, em grego, *epimeleia heautou*; em latim, *cura sui*” (FOUCAULT, 1997e, p. 119), expressões que traduzem o princípio do *cuidado de si*. Este princípio, entre os gregos, esteve associado a outro princípio: o *Gnôthi seauton*, o conhecimento de si.

Esse princípio de “ocupar de si”, de “cuidar de si mesmo”, é, sem dúvida, a nosso ver, obscurecido pelo brilho do *Gnôthi seauton*. Mas é preciso lembrar que a regra de ter de se conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si. Na cultura antiga como um todo, é fácil encontrar testemunhos da importância dada ao “cuidado de si” e de sua conexão com o tema do conhecimento de si (FOUCAULT, 1997e, p. 119).

É entre esses dois princípios que Foucault problematiza a existência, na Antiguidade clássica, com reverberações no ascetismo cristão, de uma cultura de si e a

aplicação das técnicas de si baseada nestes dois preceitos de relacionamento com o outro e consigo mesmo: o princípio delfico *conhece-te a ti mesmo* e o princípio ascético *cuidar de si mesmo*. No Resumo do Curso *A hermenêutica do sujeito* (1997e), Foucault dedica especial atenção à análise do princípio do cuidado de si entre os gregos e os latinos. Entretanto, é em *A técnica de si* (2004d, p. 2) que Foucault manifesta sua preocupação em estudar as “técnicas específicas das quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são”. Neste texto, Foucault apresenta quatro grupos de técnicas que os homens utilizam para deciframos a si mesmos:

1) as técnicas de produção graças as quais podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou de significação; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (*Idem*, p. 2).

Podemos encontrar muitos destes procedimentos operando, historicamente, em inúmeros espaços institucionais; eles se configuram em experiências, técnicas, exercícios, através dos quais o sujeito é instado a observar-se, a decifrar-se, a avaliar-se, a julgar-se, a “governar-se”, a constituir-se como sujeito de experiência e como lugar da produção da verdade. Nesse processo, a experiência, como técnica elaborada, como tecnologia de si, é entendida como o cuidado que o sujeito deve ter consigo mesmo.

Foucault destaca ainda que o encontro entre as técnicas de dominação dos outros e as técnicas de si caracterizam a *governamentalidade* como “superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem” (apud GROS, 2004, p. 637). Há aqui um significativo deslocamento na questão do *governo*, e o significado inicial atribuído por Foucault à governamentalidade (Cf.1998b) passa a articular-se à questão das técnicas de si como uma modalidade de governo de si, ou de modo mais amplo, passa a articular-se às técnicas de dominação dos outros com as técnicas de si ou de dominação de si por si mesmo. É nesta “relação consigo”, na experiência que o sujeito faz de si mesmo nas relações de poder/saber, que a subjetividade é constituída. O processo de subjetivação, ou a relação consigo, se dá em função das técnicas de si, que se constituem em formas de governamentalidade.

No que diz respeito a esta relação do sujeito consigo mesmo, chamada também de ética por Foucault, ou seja, “a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações” (FOUCAULT, 1995a, p. 263), são destacados pelo autor, quatro aspectos:

[...] o primeiro aspecto responde à questão: qual o aspecto ou a parte de mim ou do meu comportamento relacionado à conduta moral? [...] Isto é o que eu chamo de substância ética [a matéria a ser trabalhada pela ética] [...]. O segundo aspecto é o que eu chamo modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais [...] O terceiro é: quais são os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos? [...] O terceiro aspecto chamo prática de si ou ascetismo – ascetismo num sentido bastante amplo [...] O quarto aspecto é: qual é o tipo de ser que aspiramos quando nos comportamos de acordo com a moral? [...] Eis o que eu chamo de teleologia. Aquilo que chamamos moral é o comportamento efetivo das pessoas; há os códigos e há este tipo de relação consigo mesmo que compreende os quatro outros aspectos citados (*Idem*, p. 263 a 265).

Certamente o domínio do “pedagógico” é um domínio privilegiado onde este governo de si se mostra de modo preponderante. Não deixa de ser curioso o fato de que este “[...] governo de si, com as técnicas que lhe são próprias, toma lugar ‘entre’ as instituições pedagógicas e as religiões da salvação. [...] Não se pode considerar que pedagogia, governo de si e salvação constituam três domínios perfeitamente distintos e que [operam] com noções e métodos diferentes; de fato, entre um e outro [há] muitas trocas e uma continuidade certa” (FOUCAULT, 1997a, p. 112).

Uma prática moral pedagógica não prescinde da colocação em operação de dispositivos de governamentalidade que visem a reforçá-la. Ela instrumentaliza, fornece meios operacionais para que se fortaleça e efetive, num processo concomitante, o discurso pedagógico que a torna possível. Tanto investimento não tem outro objetivo a não ser produzir experiências morais nas quais seja possível capturar o sujeito pedagógico e permitir que ele dobre-se sobre si mesmo em uma relação governável de si para consigo ou de uns pelos outros. Conforme Deleuze:

[...] não basta que a força se exerça sobre outras forças, ou sofra o efeito de outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma: será digno de governar os outros aquele que adquiriu domínio de si [...] É isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma. Teremos então os meios de viver o que de outra maneira era invivível. O que Foucault diz é que só podemos evitar a morte e a loucura se fizermos da existência um “modo”, uma “arte” (DELEUZE, 1992, p. 140 – 141, grifos do autor).

Daí a aplicação de diferenciadas técnicas ou exercícios de si, que implicam algum tipo de relação do sujeito consigo mesmo, tais como a confissão, o exame de consciência, a direção de consciência, e aquelas presentes na pedagogia, sob outras denominações, como, por exemplo, a “auto-avaliação”, “autoconhecimento”, “auto-estima”, “autocontrole”, “autoconfiança”, “autonomia”, “auto-regulação”, “autodisciplina”. Atravessando todas elas, o exame e a confissão. Todavia, Foucault observa que

Quaisquer que sejam estes exercícios, uma coisa merece ser observada, é que todos eles são praticados em referência a situações que o sujeito também poderá ter de afrontar: é, portanto, o indivíduo como sujeito de ação, de ação racional e moralmente admissível, que se trata de constituir. O fato de que toda esta arte da vida esteja centrada em torno da questão da relação consigo não deve iludir: o tema da conversão a si não deve ser interpretado como uma deserção do âmbito da atividade, mas antes como a busca do que permite manter a relação de si para consigo como princípio, regra das relações com as coisas, com os acontecimentos e com o mundo (apud GROS, 2004, p. 651).

A partir destas discussões, de certo sumárias, acredito ser possível direcionar o olhar para a questão pedagógica e procurar dar sentido àquelas noções que Foucault utilizou em outros campos de análise. Operacionalizar com elas uma analítica da constituição moral do sujeito pedagógico e a partir desta analítica, conforme Deleuze, empreender a luta por uma subjetividade moderna, a qual “[...] passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose” (2001, p. 113).

Referências

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Conversações, 1972-1990**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. Que és un dispositivo? *In*: BALBIER, E. et. al. **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 155-163.

FONSECA, M. A. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995a, p. 253-278.

_____. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995b, p. 231-249.

_____. Subjetividade e verdade (1980-1981). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997a, p. 107-115.

_____. Segurança, território e população (1977-1978). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997b, p. 79-86.

_____. Nascimento da biopolítica (1978-1979). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997c, p. 87-97.

_____. Do governo dos vivos (1979-1980). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997d, p. 99-106.

_____. A hermenêutica do sujeito (1981-1982). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997e, p. 117 - 134.

_____. Teorias e instituições penais (1971-1972). *In*: _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar; 1997f, p. 17 - 23.

_____. Sobre a história da sexualidade. *In*: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998a, p. 243 - 276.

FOUCAULT, M. A governamentalidade. *In*: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998b, p. 277 - 293.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. *In*: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998c, p.15-37.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. **Vigiar e punir – história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 2004a.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. **“Omnes et singulatim”**: para uma crítica da razão política. 2004c. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault>>. Acesso em: 15/03/2004.

_____. **As técnicas de si**. 2004d. Disponível em <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault>>. Acesso em: 15/03/2004.

GROS, F. Situação do curso. *In*: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.613 – 661.

DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA E PSICOLOGIA: A BIOGRAFIA NA BERLINDA

Flávia Cristina Silveira LEMOS¹
Universidade Federal do Pará
flavialemos@ufpa.br

Resumo: Pretende-se, neste texto, interrogar os usos da biografia e da autobiografia, pensando os efeitos desta prática de produção de si, a partir de discussões baseadas em Foucault e Bourdieu. Diversos autores, representantes das ciências sociais e humanas, têm assinalado o interesse crescente pelo tema, na atualidade. A biografia e a autobiografia podem ser utilizadas para a construção de um modelo exemplar a ser imitado e canonizado, produzindo uma concepção de unidade, linearidade, sentido e continuidade na história de vida, contudo, também possibilita rupturas com a mesma, dependendo do modo como for utilizada. Deste modo, a teoria da história teria contribuições para as práticas da Psicologia, a partir de um diálogo a respeito da temática e discussão em pauta.

Palavras-chave: Biografia. Autobiografia. História de vida.

Summary: She pretends - if, this text, interrogate the uses from biography and from autobiography, wondering the outcomes from this practice of production of oneself, as of this date discussions based in Foucault and Bourdieu. Diverse authors, representatives from the social sciences and humans, they have checkmark the interest crescent at theme, on actuality. The biography and the autobiography can be used for building by one model exemplary the be imitator and canonize , producing a conception of unit lineality, grieved and continuance on history of life , all the same , also allow rupture with the uniformity, depending on the manner I eat if he may be used. In this way, the theory from history he should be contributions about to the practices from Psychology, from one dialog the respect from thematic and discussion in rule.

Keywords: Biography. Autobiography. History of life.

Pretende-se neste artigo realizar uma discussão, no campo das pesquisas historiográficas e no debate da teoria da história a respeito dos usos da biografia e da autobiografia.

Nos últimos anos, haveria de acordo com Gomes (2004), uma intensa publicação de caráter biográfico e autobiográfico. Tratar-se-ia de um gênero específico, denominado *escrita de si*. “Cartas, diários íntimos e memórias, entre outros, sempre tiveram autores e leitores, mas na última década, no Brasil e no mundo, ganharam um reconhecimento e uma visibilidade maior tanto no mercado editorial, quanto na academia” (GOMES, 2004, p. 08).

Fraiz (1988) assinala que o gênero autobiográfico nasce juntamente com a emergência do indivíduo, durante o Renascimento. A partir do século XIX e, especialmente do XX, há um aumento vertiginoso da preocupação com as autobiografias. Simultaneamente

¹ Psicóloga/UNESP, Mestre em Psicologia e Sociedade/UNESP, Doutora em História e Sociedade/UNESP; Professora Adjunta em Psicologia Social da Universidade Federal do Pará.

ao aparecimento da autobiografia, há o surgimento dos arquivos pessoais, passamos a arquivar nossas vidas. Aquele que não organiza seus papéis torna-se “anormal”. O indivíduo perigoso, de acordo com Artières (1988), é aquele que foge a esse sistema de produção de si.

Este processo teria relação com os mecanismos de intimização na sociedade ocidental e a emergência do modo indivíduo. É com o nascimento do indivíduo, que passamos a nos preocupar em narrar minúcias do cotidiano. O mundo privado e intimista a que estamos tão acostumados nasce junto com o indivíduo, na modernidade. A curiosidade em tornar público o mundo privado só pode ter importância à medida que nos afastamos da esfera pública e passamos a cultivar a privacidade (SANTI, 1998).

O advento do romantismo, no início do século XVIII, de acordo com Santi (1998), teria potencializado a introspecção e cultivo de um intimismo e de um individualismo exacerbado. As diferenças entre os indivíduos passam a ser explicitadas e valorizadas, ancoradas no conceito de liberdade de ser e escolher um projeto para si.

*o fato de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma intenção subjetiva e objetiva, de um projeto: a noção sartriana de projeto original somente coloca de modo explícito o que está implícito nos **já, desde então, desde pequeno etc. das biografias comuns ou nos sempre (sempre gostei de música) das histórias de vida.** Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo (BOURDIEU, 1986, p. 184).*

Áries (1981) também ressalta como, a partir do nascimento da modernidade, as famílias se retraem do ambiente comunitário e se fecham em suas casas, cultivando o intimismo e a privacidade. Até então, a vida familiar era aberta à comunidade e sofria influência direta desta em suas ações e relações. Foucault (1979) ressalta como a medicalização da família vai produzindo uma maior densidade das relações afetivas entre os membros desta instituição à medida que esta vai se reorganizando a partir das prescrições médicas, que lhe demandavam um afastamento da comunidade.

Paradoxalmente, juntamente ao processo de individualização intimista e de valorização da privacidade, emerge a sociedade capitalista industrial de cunho liberal, na transição do século XVIII para o XIX, onde cresce a demanda de homogeneização dos

corpos, que deveriam se submeter às coerções sociais e a padrões fixos de vida, em um processo de normalização biopolítica, tal qual afirma Foucault (1999a). Assim, paralelamente à individualização, surge a exigência de totalização através da gestão das populações pelos Estados Modernos e pelo imperativo da proteção e cultivo da vida (FOUCAULT, 1979; 1988; 1999a).

A família medicalizada e medicalizante, no interior de práticas de governo da vida — biopoder — se torna um agente privilegiado na produção de processos intimistas e de confissão de pequenas minúcias da vida privada aos médicos e trabalhadores sociais, bem como entre os seus próprios membros (FOUCAULT, 1979; 1988).

Conforme Foucault (1988; 1999b), também, com a emergência da sociedade disciplinar, antecedendo as tecnologias biopolíticas totalizadoras, individualizou-se os corpos, passando a gerir o cotidiano destes em detalhe. Criamos as liberdades com a Revolução Francesa e, simultaneamente, as disciplinas coercivas das mesmas liberdades. Para este autor, esta nova sociedade era nomeada como disciplinar porque individualizava os corpos a partir de normas sociais que funcionavam como padrões de comportamento comuns, mas criavam mecanismos de exame, vigilância, diferenciação, classificação e comparação dos indivíduos em função destas normas.

Os indivíduos avaliados como próximos aos padrões eram premiados em um sistema meritocrático, sendo recompensados e se tornando modelos a serem seguidos por aqueles que se distanciavam das normas (FOUCAULT, 1999b).

O gênero biográfico e autobiográfico nasce a partir do desejo de publicizar uma memória considerada privilegiada, que fosse produzida como um modelo de sucesso a ser seguido e venerado por grupos que desejavam encontrar uma cartilha de prescrições que os conduzissem a um lugar de ascensão social (ALBUQUERQUE JR., 1998). A criação da narrativa a respeito do gênio e do herói são os exemplos deste processo de produção de modelos a partir de uma história de vida que culminou, por etapas, em uma constância linear, atingindo um apogeu (NIETZSCHE, 2003).

O mundo social, que tende a identificar a normalidade com a identidade entendida como constância em si mesmo de um ser responsável, isto é, previsível ou, no mínimo, inteligível, à maneira de uma história bem construída [...] dispõe de todo tipo de instituições de totalização e de unificação do eu. A mais evidente é, obviamente, o nome próprio [...]. Por

*essa forma inteiramente singular de **nominação** que é o nome próprio, institui-se uma identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como **agente**, isto é, em todas as suas histórias de vida possíveis.* (BOURDIEU, 1986, p. 186).

É neste contexto que passamos a nos preocupar em arquivar a própria vida. Os arquivos pessoais tornam-se uma condição de existência para as classes mais abastadas, aparecem como *status*. Para as classes populares, se impõem, muitas vezes, via estabelecimentos de assistência e de punição, como Foucault destaca em *Em defesa da sociedade* (1999a.), em *Vigiar e punir* (1999b) e em *A vida dos homens infames* (2003).

Como Foucault se interessava em realizar uma história do presente enquanto ontologia histórica de nós mesmos, cartografando os mapas de configuração de uma determinada sociedade, apontando seus sistemas de coerção e as condições de ruptura com determinados modos de vida (MAIA, 2000), também, colocava em análise a escrita biográfica e autobiográfica como mecanismo de registro e sujeição da atualidade.

Sendo assim, a produção dos memoriais seriam práticas que dizem do modo do homem moderno subjetivar-se. Os álbuns de família, as cartas, os diários íntimos, os extratos bancários, os canhotos de cheque, a carteira de identidade, as pastas com diplomas, o currículo, os documentos como apólices de seguro e contratos bem guardados e organizados, a criação de páginas pessoais na *internet*, a assinatura pessoal indicando a autoria e uma suposta autenticidade e até mesmo uma instituição jurídica.

*Assim o nome próprio é o suporte (somos tentados a dizer a substância) daquilo que chamamos de **estado civil**, isto é, desse conjunto de propriedades (nacionalidade, sexo, idade etc.) ligadas a pessoas às quais a lei civil associa efeitos jurídicos e que **instituem**, sob a aparência de constatá-las, as certidões de estado civil. Produto do rito de instituição inaugural que marca o acesso à existência social, ele é o verdadeiro objeto de todos os sucessivos ritos de instituição ou de nomeação através dos quais é construída a identidade social: essas certidões (em geral públicas e solenes) de **atribuição**, produzidas sob o controle e com a garantia do Estado, também são designações rígidas, isto é, válidas para todos os mundos possíveis, que desenvolvem uma verdadeira **descrição oficial** dessa espécie de essência social, transcendente às flutuações históricas, que a ordem social institui através do nome próprio; de fato, todas repousam sobre o postulado da constância do nominal que pressupõem todos os atestados jurídicos que envolvem um futuro a longo prazo, quer se trate de **certificados** que garantem de forma irreversível futuro longínquo, como os contratos de crédito ou de seguro, quer de sanções penais, toda condenação*

pressupondo a afirmação da identidade para além do tempo daquele que cometeu o crime e daquele que sofre o castigo (BOURDIEU, 1986, p. 187).

Guardar e classificar nossas vidas tornou-se uma coerção (ARTIÈRES, 1988). Organizar e reorganizar papéis e guardá-los com cuidado aparece como uma prática obrigatória, natural e que permite construir uma biografia, como uma história narrada de uma maneira totalizante, como percurso de uma origem primeira em direção a um caminho reto para um progresso e uma “carreira de sucesso”.

Larrosa (1999) destaca que, se observarmos as escolas, atualmente, há uma solicitação massiva dos professores de que os alunos falem e escrevam a respeito de sua vida pessoal: que contem como foi o final de semana, que falem da família e de seus gostos.

A escrita tornou-se um dispositivo importante de produção de uma subjetividade interiorizada e intimizada. As redações, os desenhos e as brincadeiras das crianças passaram a ser reveladores de uma suposta verdade interna, passaram a ser atividades solicitadas pelos professores e utilizadas para discussões e problematizações a respeito das identidades dos alunos e de suas diferenças. O aluno é convidado a realizar uma ascese onde deve não somente escrever sobre si, mas principalmente, avaliar-se com sinceridade antes de escrever (LARROSA, 1999).

Também passamos a confessar nossos pensamentos e ações a terapeutas e médicos, que esmiúçam nosso passado em anamneses infundáveis. A investigação da história de vida pelos peritos e especialistas parece buscar encontrar nesta história um sentido e uma causa primeira que explique o presente. Artières (1988) relata como pesquisadores têm usado a história de vida, em estudos do cotidiano de pessoas que convivem com o HIV/AIDS, em vários países, por exemplo, pedindo a estes que anotem minuciosamente seus atos em diários de campo para serem manuseados nos estudos sobre estratégias de gestão desta epidemia. Ora, Foucault (1979) já nos alertou que não há poder sem saber e saber sem relações de poder. Deste modo, a biografia e a autobiografia se tornaram dispositivos de confissão capturados em registros/arquivos que fabricam efeitos de poder e disparam a constituição de novos saberes e modos de viver.

Foucault (1988; 2002) intitula este processo de dispositivo da confissão e relata que ele surge, primeiramente, no cristianismo, por volta do século XVI. Confessar a vida íntima era uma maneira de expiar os pecados, de libertar-se deles. Este agenciamento da confissão

foi apropriado por médicos, psiquiatras e psicólogos, posteriormente. Confessar nossos segredos aos especialistas tornou-se natural e até uma imposição, na modernidade.

*Tudo leva a crer que o relato de vida tende a aproximar-se do modelo oficial da apresentação oficial de si, carteira de identidade, ficha de estado civil, **curriculum vitae**, biografia oficial, bem como da filosofia da identidade que o sustenta, quanto mais nos aproximamos dos interrogatórios oficiais – cujo limite é a investigação judiciária ou policial –, afastando-se ao mesmo tempo das trocas íntimas entre familiares e da lógica da **confidência** que prevalece nesses mercados protegidos. As leis que regem a produção dos discursos na relação entre um **habitus** e um mercado se aplicam a essa forma particular de expressão que é o discurso sobre si; e o relato de vida varia, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, segundo a qualidade social do mercado no qual é oferecido – a própria situação da investigação contribui inevitavelmente para determinar o discurso coligido. Mas o objeto desse discurso, isto é, a apresentação **pública** e, logo, a oficialização de uma representação **privada** de sua própria vida, pública ou privada, implica um aumento de coações e de censuras específicas (das quais as sanções jurídicas contra as usurpações de identidade ou o porte ilegal de condecorações representam o limite). E tudo leva a crer que as leis da biografia oficial tenderão a se impor muito além das situações oficiais, através dos pressupostos inconscientes da interrogação (como a preocupação com a cronologia e tudo o que é inerente à representação da vida como história) e também através da situação de investigação, que, segundo a distância objetiva entre o interrogador e o interrogado e segundo a capacidade do primeiro para **manipular** essa relação, poderá variar desde essa forma doce de interrogatório oficial que é, geralmente sem que o saiba o sociólogo, a investigação sociológica até a confidência – através, enfim, da representação mais ou menos consciente que o investigado fará da situação de investigação, em função de sua experiência direta ou mediata de situações equivalentes (entrevista de escritor célebre ou de político, situação de exame etc.), e que orientará todo o seu esforço de apresentação de si, ou melhor de produção de si (BOURDIEU, 1986, p. 189).*

Na Antigüidade, a escrita de si não era utilizada com este objetivo. Conforme Foucault (1992), a escrita era um exercício do pensamento que permitia a meditação. O autor nos fala de duas formas de escrita – os *hyponnematas* e as correspondências. Os *hyponnematas* eram usados como livros de vida, um guia para nos conduzirmos. “Neles eram consignadas citações, fragmentos de obras, exemplos e ações de que se tinha sido testemunha ou cujo relato se tinha lido, reflexões ou debates que se tinha ouvido ou que tivessem vindo à memória. Constituíam uma memória” (FOUCAULT, 1992, p. 135).

Os *hyponnematas* não eram diários íntimos ou instrumentos de ascese, tratava-se de um processo de constituição de si pautada em uma ética e não em expiação ou purificação da

consciência. A leitura, associada à escrita era uma prática de si, somente a leitura sem escrita causaria uma dispersão intensa. Passar de um livro a outro provocaria falta de atenção, a escrita daria densidade à leitura, fixando-a.

Havia também uma preocupação com a heterogeneidade na escrita dos *hyponnemas*. Não se buscava constituir uma doutrina filosófica unitária, não havia o objetivo de esgotar a obra de um autor ou de uma escola específica. O importante era explorar domínios diferenciados de leitura e operar uma escrita como uma colcha de retalhos, montando um corpo múltiplo ao invés de fazer retratos. Uma segunda maneira de escrita seriam as correspondências.

Os *hyponnemas* poderiam ser usados em cartas enviadas a outras pessoas. A carta imprimiria uma ação em seu destinatário e no remetente, simultaneamente. “Escrever é pois, mostrar-se, dar-se a ver [...]. A carta proporciona um face-a-face” (FOUCAULT, 1992, p. 150). Entretanto, não é um mostrar-se de decifração de si, mas uma abertura ao outro. Entre os assuntos tratados, podemos destacar os relacionados à saúde e relatos do dia-a-dia.

As anotações de hoje têm um caráter mais intimista e confessional, passamos a valorizar a especulação da vida privada e produzir intensa visibilidade para nossos atos e pensamentos mais íntimos. Isto passou a ter valor de mercado expresso, por exemplo, nas revistas de fofoca, na venda crescente de livros biográficos e na produção de filmes temáticos da vida de homens e mulheres considerados célebres por seus feitos. Além do que, passamos horas falando de nossa vida pessoal para técnicos como os psicólogos e médicos. Também, confidenciamos minúcias de nossas vidas para amigos e parentes, sendo este ato, muitas vezes, uma imposição travestida de sentimentos de lealdade.

Se nas classes mais favorecidas, as histórias de vida ganharam uma determinada visibilidade política através de mecanismos específicos de confissão; nas classes mais desfavorecidas, elas foram capturadas por outros dispositivos, de acordo com Foucault (2003). Para ele, as vidas das populações pobres foram capturadas em discursos através da composição dos dossiês – em inúmeros relatórios, constando detalhes de acontecimentos considerados infames de certas populações que recorriam aos órgãos de assistência ou que eram denunciadas às instituições de correção e punição. Em *A vida dos homens infames*,

Foucault (2003) afirma que, a partir do século XVII, o agenciamento religioso da confissão tornou-se também administrativo, aparecendo sob a forma de registros e não mais de perdão.

Se a vida dos heróis era narrada como uma memória a ser canonizada pelos seus grandes feitos; o cotidiano de populações pobres passava a ser registrado nos dossiês de instituições de controle social, por volta do século XVII com outros fins. Os pequenos desvios foram capturados em discursos que deram visibilidade para existências anteriormente sem memória (FOUCAULT, 1999a, 2003). Porém, trata-se de uma entrada na história através de uma memória considera infame e não do herói.

A história de vida das populações pobres passa a compor o material de arquivos de diversas instituições. O Poder Judiciário desloca sua preocupação do crime para o um suposto indivíduo criminoso, buscando recompor a história de vida deste suposto ser criminoso. A pergunta que se impõe, então, é: como se produziu o indivíduo criminoso? Foucault (1999; 2000; 2002) chama atenção para este processo de constituição do indivíduo criminoso, da preocupação da psicologia e da psiquiatria com esta subjetividade supostamente delinqüente. Segundo os peritos da norma, a delinqüência foi construída como uma carreira, como resultado da adição de pequenos desvios ao longo da vida, tendo na primeira infância um de seus momentos fundadores (FOUCAULT, 1999a).

Quais seriam as pequenas faltas que teriam conduzido um indivíduo à delinqüência é uma pergunta que estará presente no aparelho judiciário e nas instituições para-judiciárias. Foucault (1999a; 2002) assinala que a psiquiatria se ramifica cada vez mais, a partir do século XIX, entrando em diversas instituições sociais. A prática de curar “doenças mentais” vai para um segundo plano, comparada à nova missão da medicina – a gestão dos mínimos desvios de conduta, em uma tarefa preventiva, designada como proteção social.

Trata-se de administrar os menores desvios frente aos modelos de referência, tomados como regras naturais a serem seguidas. E quanto mais cedo, melhor. É desse modo que a infância é capturada pelos dispositivos médicos e psicológicos. A virtualidade das ações que podem ser classificadas como indicativas de uma posterior carreira de delitos contra a propriedade e de crimes contra a sociedade passa a ser gerida. Castel (1981; 2005) apontou o modo como apareceu esta inflação de gestão técnica dos riscos, na modernidade,

pautada mais no código normativo do que no jurídico e como ela tem se intensificado a partir das demandas por proteção social, na atualidade.

Os múltiplos olhares e lutas discursivas do direito e da medicina psiquiátrica para o “caso” Rivière é um exemplo desta entrada em cena da biografia e da Psiquiatria no campo jurídico. Foucault nos diz que quando o Poder Judiciário começa a se perguntar pelos motivos do crime, deixa de julgar o crime e passa a julgar o indivíduo criminoso. Inicia-se a busca infundável pela reconstituição da biografia do criminoso. Em que minúcias da história de vida do criminoso se encontrariam as explicações que justificariam o crime? O memorial de Rivière é analisado, repartido em séries e remontado ao sabor dos olhares que o capturam e o transformam em caso médico/peça de um processo. Trata-se de um período de máxima produção de visibilidade e dizibilidade. Imagens e enunciados, ancorados em uma extensão dos dispositivos de controle dos pequenos detalhes se intensificam.

Bourdieu (1986) levanta vários problemas relacionados à organização das biografias. A vida não seria um conjunto de acontecimentos lineares seqüenciais que teriam um começo e uma finalidade e que poderiam ser rastreados por um pesquisador ou jornalista. A vida não seria um todo coerente que poderia ser apreendida como expressão unitária. Até o romance pós-moderno teria questionado a visão de uma vida dotada de sentido e proposto a noção de descontinuidade, apesar de uma tradição literária continuar ancorada na estrutura anterior.

Quanto à biografia, Levi (1986, p. 169) coloca a questão: “pode-se escrever a vida de um indivíduo?” Para ele, há uma abertura entre a imposição de regras e o cumprimento das mesmas e, a biografia seria uma possibilidade de estudarmos a relação dos indivíduos com os sistemas normativos a partir da noção de descontinuidade. Os mecanismos de poder sempre deixariam margem para a resistência.

O projeto genealógico de Foucault pode nos auxiliar na empreitada de interrogar as práticas sociais, a partir de uma história do presente; realizando uma história da produção do indivíduo moderno, das práticas correlatas que sustentam o modo de ser indivíduo, podendo criar outros territórios de existência, sem intenção biográfica ou autobiográfica, pois a história, para Foucault, é descontínua e qualquer tentativa de relacionar acontecimentos de uma maneira causal-explicativa é puramente arbitrária (MARTON, 2001).

A história de vida, assim como qualquer outra história não tem finalidade, o tempo não tem um sentido que segue um percurso em linha reta (MARTON, 2001), como querem os construtores de biografias e autobiografias. Este excesso de memória, na sociedade ocidental, é prejudicial à vida, como já nos alertou Nietzsche. A história nos serve para criticar os objetos considerados universais e naturalizados e não para congelar o passado ou venerar modelos do passado que permaneceriam como vestígios no presente. Logo, “forjar uma identidade, uma unidade e uma intenção para a vida é traduzir o desconhecido para o conhecido, uma tradução que nasce de uma busca que não é a de qualquer espécie de causa, mas de uma causa que tranqüilize, que alivie.” (MOSE, 2005, p. 35).

Confessar nossa história de vida, com intenção biográfica, buscando revelar a verdade de um modo de ser designado sujeito é uma tentativa de eliminar a dor do mundo e instaurar um lugar de segurança, no entanto, esta prática é datada e diz de um processo de objetivação e de subjetivação do homem, na modernidade, segundo Foucault (1999a).

Referências

- ALBUQUERQUE Jr., D. M. Os maus costumes de Foucault. **Pós-História**, Assis, v. 6, p. 67-86, 1998.
- ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ARTIÈRES, P. Arquivar a própria vida. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: FGV, (21), 1988.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. Em: FERREIRA, M. de M. & AMADO, J. (Orgs.) **Usos e abusos da história oral**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1986.
- FRAIZ, P. A dimensão autobiográfica dos arquivos pessoais: o arquivo de Gustavo Capanema. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, N. 21, 1988.
- CASTEL, R. **A gestão dos Riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- _____. **A insegurança social**. O que é ser protegido? Petrópolis: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. A escrita de si. *In: O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992.
- _____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. **Vigiar e Punir: a história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1999b.

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão.** 6^a. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Os Anormais.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. A vida dos homens infames. Em: Motta, M. B. de (org.) **Michel Foucault: estratégia, poder-saber.** (Coleção Ditos e Escritos – Vol. IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GOMES, A. de C. **Escrita de si: escrita da história.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.

LARROSA, J. A construção pedagógica do sujeito moral. *In:* SILVA, T. T. da (Org.) **Liberdades reguladas: a pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu.** 2^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEVI, G. Usos da biografia. *In:* FERREIRA, M. de M. & AMADO, J. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral.** 2^a. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1986.

MAIA, C. A. A questão da Aufklärung: mise au point de uma trajetória. *In:* BRANCO, G. C.; PORTOCARRERO, V. (Orgs.). **Retratos de Foucault.** Rio de Janeiro: NAU, 2000.

MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.** 2^a. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Unijuí, 2001.

MOSÉ, V. **Nietzsche: e a grande política da linguagem.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTI, P. L. R. de. **A construção do eu na modernidade: da Renascença ao século XIX.** Ribeirão Preto: Holos, 1998.

BIOPODER E CUIDADO DE SI NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Aldo AMBRÓZIO¹

Universidade Anhembi Morumbi

aldoamb@uol.com.br

Paulo Alexandre Cordeiro de VASCONCELOS²

Universidade Potiguar/UNP/RGN

paulovas@gmail.com

Resumo: Levanta questões relativas à constituição das subjetividades contemporâneas acompanhando, no pensamento de Michel Foucault, a transição de sua pesquisa entre a problematização dos regimes de obediência, por meio da explicitação do conceito de Biopoder, e a abertura sobre uma possibilidade de liberdade ética, por meio da exploração do conceito de cuidado de si no pensamento antigo e no pensamento helenístico. Trata-se de um estudo teórico ancorado em pesquisa bibliográfica que, como resultado, aponta para uma problematização de si diversa da proposta pelas tutelas contemporâneas.

Palavras-chave: Biopoder. Disciplinas. Biopolíticas. Cuidado de si e processos de subjetivação.

Abstract : It stands up relative questions to the constitution of the contemporary subjectivities accompanying, in the thought of Michel Foucault, the transition of his inquiry between the problematization of the obedience regimes, through the set out of the concept of Biopower, and the opening on a possibility of freedom ethics, through the exploration of the concept of care of the self in the ancient thought and in the hellenistic thought. It the question is a theoretical study anchored in bibliographical inquiry that, like resulted, points to a different problematization of the self that proposal for the contemporary protections.

Key-words: Biopower. Diciplines. Biopolithics. Care of the self and subjetivation process.

Introdução

O texto que ora propomos busca transitar entre os conceitos de Biopoder e cuidado de si na obra de Michel Foucault. Para isso, o viés que buscaremos traçar no decorrer de nossas digressões visa levantar a tensão entre a perspectiva final da obra de Foucault³, em que claramente emerge uma preocupação com a processualidade constitutiva dos modos de vida, e

¹ Mestre em Administração pela Universidade Federal do Espírito Santo. Doutorando em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista pela CAPES. É professor convidado da Universidade Anhembi Morumbi. Possui artigos publicados em anais de congresso nacionais e internacionais. É pesquisador nos temas: poder; subjetividades e sua relação com o contemporâneo. Email: aldoamb@uol.com.br.

² Doutor pela Eca USP, com a obra Baudrillard do Texto ao Pretexto-1999, Alexa Editorial 2004, tendo outras obras publicadas na área de Comunicação, consumo e imaginário, bem como artigos em publicações Nacionais e Internacionais; docente da Anhembi Morumbi, professor credenciado - convidado Eca USP na disciplina Consumo Estratificado da Produção Cultural. Pesquisador nas áreas: Comunicação Consumo, Moda e imaginário. Email: paulovas@gmail.com.

³ Trata-se do momento caracterizado por alguns comentaristas como Roberto Machado, Salma Tannus Muchail, entre outros, como o momento ético, ou seja, em que Foucault dá relevância, por meio do estudo da prática do cuidado de si entre os Antigos e os Romanos do primeiro século cristão, aos exercícios de constituição de si que tenham como princípio a liberdade e não a tutela.

suas preocupações no momento anterior, no qual a atenção do filósofo voltava-se para os modos de intervenção concreta sobre os corpos denominados relações de poder.

A questão que então tentaremos responder no decorrer do texto versa sobre o que se passou com o pensamento do filósofo no decorrer dos oito anos entre a publicação do primeiro volume da História da Sexualidade em 1976 e os dois volumes posteriores cuja publicação se deu em 1984 e como essa perspectiva final de sua obra pode nos auxiliar nos exercícios constantes de nos tornarmos seres éticos.

Assim, apresentaremos o texto em meio a três perspectivas: inicialmente faremos a exposição dos estudos do autor sobre o Biopoder; posteriormente, apresentaremos algumas considerações sobre a transição dessa perspectiva para o momento final de sua obra, para por fim, elucidarmos o conceito de cuidado de si e suas contribuições na construção de um modo de individuação contemporâneo.

1 Biopoder

Foucault (1988) nos apresenta duas maneiras distintas de exercício de poder: uma que tomaria a vida como direito próprio do soberano e que teria como princípio atuante o fazer morrer e deixar viver – modo que marcaria todo o período do absolutismo monárquico – e uma que tomaria a vida como elemento gestável e que teria como princípio atuante o fazer viver e deixar morrer – modo que marcaria as políticas dos Estados ocidentais no alvorecer da Modernidade.

A partir desses modos de apreensão da vida pelo poder poderíamos marcar maneiras distintas de lidar com os fenômenos próprios ao vivente: o primeiro exercício estaria ligado a um tipo de sociedade cujo funcionamento estaria relacionado com a extração das forças próprias ao *sócius*, assim, os corpos, o tempo, as mercadorias e, enfim, a vida seriam, para o soberano, elementos que ele poderia confiscar como direito de propriedade; o segundo exercício estaria relacionado com um tipo de sociedade em que faria mais sentido a majoração e utilização das forças do que sua extração pura e simples por meio de uma espécie de direito monárquico.

Portanto, de um lado teríamos um direito de morte em função do qual os corpos dos súditos, assim como, os bens de um território poderiam ser requeridos pelo soberano sempre que o mesmo se sentisse ameaçado ou quando as leis regentes de seu território fossem maculadas.

De outro, teríamos o exercício de um poder sobre a vida, cujo princípio norteador, estaria mais próximo a “[...] funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 1988, p. 128).

Estaríamos assim diante de um Biopoder o qual Foucault, nesse mesmo texto, nos apresenta duas modalidades distintas e, ao mesmo tempo, complementares de seu exercício: uma que teria como objeto o corpo individual e por princípio o aumento de sua utilidade-docilidade (disciplinas) e outra que teria como objeto a população e por princípio a regulação de seus fenômenos aleatórios (Biopolíticas).

Tratando da primeira modalidade, ou seja, as disciplinas, e considerando-a sobre um primeiro olhar, poderíamos apreciá-las como procedimentos operatórios que teriam por objetivo maior marcar e majorar as forças do corpo sequestrado nas instituições disciplinares num sentido dócil e útil. Assim, teríamos em seu funcionamento, segundo Foucault (2002, p. 117-192), quatro procedimentos:

- **Distribuição espacial dos corpos**, com as técnicas de:
 - Cercamento; quadriculamento; localização funcional e seriação.
- **Controle da atividade**, com as técnicas de:
 - horário; elaboração temporal do ato;
 - correlação corpo e gesto; articulação corpo-objeto e utilização exaustiva.
- **Organização das gêneses**, com as técnicas de:
 - segmentação e sucessão paralela da duração de um ato;
 - organização analítica das seqüências; promoção marcada por exame nas finalizações e desdobramento das séries em outras séries.
- **Composição das forças**, com os processos de:
 - fixar, mover e articular o corpo singular com outros; ajustar e entrelaçar o tempo dos corpos e criar um sistema preciso de comando.

Como se pode perceber com sua simples listagem, busca-se aí, com toda essa engrenagem criada pelas disciplinas: “[...] concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no tempo-espaço uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares” (DELEUZE, 2000, p. 219) e também, como suplemento, impedir que as trocas

múltiplas anteriores ao período de trancamento continuem a existir para que o sistema de mando não venha abaixo com a simples comunicação entre os membros do processo.

Os corpos, neste sentido, entram em uma maquinaria que os desarticula, no sentido de apagar seu antigo funcionamento, e os rearticula no sentido de um funcionamento politicamente mais dócil e economicamente mais útil como nos elucida Foucault (2002, p. 119),

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.

Não obstante, as operações das disciplinas não se encerram com os procedimentos operatórios. Ainda, se continuarmos com “Vigiar e Punir” encontraremos outras facetas das disciplinas: tratam-se dos recursos mobilizados para que a engrenagem dos procedimentos alcance seu duplo objetivo.

Portanto, neste segundo olhar, encontraremos em jogo no funcionamento das disciplinas como exercício de poder, recursos simples como: vigilância hierárquica; sanção normalizadora e exame.

Nos três recursos trata-se de permitir que tudo o que aconteça nos espaços disciplinares seja objeto para uma informação (vigilância hierárquica), que se imprima em cada corpo enclausurado certo comportamento, conforme a norma *a priori* de funcionamento das instituições (sanção normalizadora) e, por último, que se anexe ao exercício de poder a criação de saberes sobre aquilo que se encontra encerrado nessas instituições de sequestro e que esses saberes aumentem sua funcionalidade (exame).

Com esses recursos se mobiliza um grande contingente de corpos e impõe-se certa direção para o seu movimento, além de se proporcionar a criação de um reforço do funcionamento das estratégias e táticas de poder por meio do aumento do que se sabe sobre eles.

Uma metáfora arquitetônica serviu a Foucault (2002) de modelo de exposição do funcionamento das disciplinas e também como uma espécie de diagrama de forças que poderia elucidar o funcionamento dos regimes de poder das sociedades ocidentais nesse

período de sua pesquisa: trata-se do *Panóptico* de Jeremy Bentham cujo princípio arquitetônico poderia ser descrito como,

[...] na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas tem duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível (FOUCAULT, 2002, p. 166).

A partir dessa organização arquitetônica, Foucault, pôde descrever certa tendência ao panoptismo na organização do mando em nossas sociedades ocidentais o que o levou a denominá-las, nesse período, disciplinares pelo fato do exercício do poder tornar-se cada vez mais impessoal e abrangente trazendo como corolário a interiorização das normas no corpo dos sujeitos vigiados e punidos.

Não obstante, ao dar continuidade a sua pesquisa sobre os exercícios de poder relacionando-os com a emergência das preocupações modernas em torno da sexualidade, Foucault (1988) pôde perceber que não apenas o corpo individual seria alvo de um tipo de poder que o tomaria no sentido de torná-lo mais dócil e mais útil e, assim, adequando-o à extração da força de trabalho própria do funcionamento das sociedades capitalistas. Outros objetivos próximos a este também fariam parte das relações de poder imanentes às nossas sociedades ocidentais:

[...] a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Nestes procedimentos não seria mais o corpo individual o principal alvo dos exercícios de poder, e sim um novo objeto surgido nos escritos de Economia Política do final do século XVIII: trata-se da população. Estaríamos assim diante de uma segunda modalidade do Biopoder: as Biopolíticas da população. Modalidade que Foucault dedicou dois de seus cursos no Collège de France: Segurança, território, população de 1977-1978 e Nascimento da Biopolítica de 1978-1979.

No primeiro dos cursos desse período Foucault (2008, p. 489) buscou traçar a “[...] gênese de um saber político que colocaria no centro de suas preocupações a noção de

população e os mecanismos suscetíveis de assegurar sua regulação”. Neste intuito analisou entre os séculos XV e XVI uma série de tratados que procuravam pensar o exercício de poder em uma forma diversa da soberania.

Como textos principais a encontrar os contrastes, Foucault elegeu “O Príncipe” de Maquiavel como representante do exercício de poder próprio à soberania e o “Miroir politique contenant diverses manières de gouverner” de Guillaume de la Perrière como representante de uma literatura anti-Maquiavel que buscava pensar o exercício de poder assentado em outras bases.

Nesta comparação, os princípios em que se baseava a soberania, entendida no interior das exposições do príncipe de Maquiavel, são contrastadas ponto a ponto a uma certa arte de governar apresentada pelo texto de la Perrière.

Exporemos de forma sucinta o teor destas distinções no quadro abaixo:

Soberania	Arte de Governar
Singularidade e transcendência do exercício de poder do príncipe em relação aos súditos.	Multiplicidade e imanência dos modos de governar.
Descontinuidade entre o poder do príncipe e as outras formas de poder.	Continuidade ascendente, no sentido do bom governo do Estado ter como condição o bom governo de si e da família, e continuidade descendente, na medida em que o bom governo do Estado propicia também um bom governo da família e de si.
Coisas sobre as quais se exerce o poder limitam-se ao território e seus habitantes.	Exerce-se o poder sobre um conjunto de homens e coisas. Sendo que, o termo coisas adquire um sentido amplo abarcando desde as riquezas, os recursos etc; os costumes, os hábitos, as formas de agir e pensar até as desgraças como a fome a epidemia e a morte.
Finalidade do exercício do poder assenta-se sobre a obediência da lei soberana. Finalidade circular, portanto.	Finalidade imanente às coisas a serem dirigidas procurando a perfeição, intensificação dos processos e dos instrumentos de governo por meio de táticas diversas.
Exercício do poder marcado pelo uso da força e da violência.	Busca da sabedoria – entendida no sentido do conhecimento das coisas e dos súditos – e da paciência – entendida no

	sentido do soberano se por a serviço dos súditos – como marcas principais no exercício do poder.
--	--

Quadro 1 – Soberania versus Arte de Governar.

Fonte: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 117-153.

A tensão principal que Foucault apreende nesta literatura anti-Maquiavel surgida entre os séculos XV e XVI é uma tentativa de trazer para o nível da gestão do Estado, os princípios de governo que eram utilizados na gestão da família, que, neste período se conhecia pelo termo economia entendido como uma série de procedimentos que permitiam ao pai bem governar tanto os membros da família quanto suas propriedades e os seus recursos.

Esta arte de bem governar o Estado, seria então encarar o seu governo a partir do modelo da família, problema que Foucault (2008, p. 126-127) retira dos textos de Rousseau,

[...] a palavra economia designa originalmente o sábio governo da casa para o bem comum de toda a família. Problema, diz Rousseau: como esse sábio governo da família poderá, *mutatis mutandis*, e com as discontinuidades que serão observadas, ser introduzido na gestão geral do Estado? Governar um Estado será, portanto, aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens.

Nesta perspectiva, o mercantilismo, para Foucault, foi uma primeira tentativa de se pensar uma arte de governo do Estado se utilizando dos princípios de governo familiares. Porém, ao arrastar esse modelo familiar para dentro das estruturas do modelo soberano, o mercantilismo fracassara como arte de governo, principalmente por se utilizar dos mesmos instrumentos que a soberania se utilizava, ou seja, as leis; e também por tentar buscar a mesma finalidade do exercício de poder soberano, ou seja, o governo do território para a constituição de riquezas e poderio para o soberano,

[...] o mercantilismo viu-se bloqueado e detido, creio eu, precisamente por ter se dado o que como objetivo? Pois bem, essencialmente o poder do soberano: como fazer de modo que não tanto o país seja rico, mas para que o soberano possa dispor de riquezas, possa ter tesouros, que possa constituir exércitos com os quais poderá fazer a sua política? O objetivo do mercantilismo é o poder do soberano, e os instrumentos que o mercantilismo se dá, quais são? São as leis, os decretos, os regulamentos, isto é, as armas tradicionais da soberania (FOUCAULT, 2008, p. 136).

Destarte, só em fins do século XVII e início do século XVIII que se iniciou um desbloqueio desta arte de governar em relação à soberania o que a levaria a ser substituída pela Economia Política. Alguns fatores, relata Foucault (2008), intervieram neste desbloqueio

no decorrer do século XVII entre eles: a expansão demográfica; a abundância monetária resultada da incursão dos metais preciosos das colônias e o aumento da produção agrícola.

Não obstante, todos esses fatores giraram a partir da explicitação do problema da população, ou seja, quando se começou a pensar em uma forma de governar esse conjunto de elementos instáveis, porém, passíveis de intervenção é que se tornou possível a experimentação de uma forma de governo que não mais fosse refém do modelo jurídico da soberania.

A forma de governo então que tomou como alvo a população e seus efeitos instáveis foi a Economia Política entendida tanto como disciplina de saber quanto técnica de governo própria a um nível de realidade designado economia,

[...] a economia política pôde se constituir a partir do momento em que, entre os diversos elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população. Apreendendo a rede de relações contínuas e múltiplas entre a população, o território, a riqueza, etc., se constituirá uma ciência que se chamará economia política, e ao mesmo tempo um tipo de intervenção característico do governo: a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, ocorre no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política (FOUCAULT, 2008, p. 140-141).

Portanto, Foucault, ao transitar pela falência do modelo de exercício de poder soberano e pela sua substituição por um outro, elaborou uma genealogia do Estado Moderno observando três momentos específicos em sua constituição:

[...] em primeiro lugar, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que corresponderia grosso modo a uma sociedade da lei; em segundo lugar, o Estado administrativo nascido em uma territorialidade de tipo fronteiriço nos séculos XV-XVI e que corresponderia a uma sociedade de regulamento e de disciplina; finalmente, um Estado de governo que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população, com seu volume, sua densidade, e em que o território que ela ocupa é apenas um componente (FOUCAULT, 2008, p. 145).

E é neste sentido de apreensão do funcionamento do modo de governo do Estado Moderno que ele elaborou o conceito de governamentalidade entendendo-o como,

[...] conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 143).

Identificando a Economia Política como a forma principal de saber que funcionou no Estado Moderno como o sustentáculo dos cálculos e maneiras de geri-lo no sentido do investimento político sobre a majoração de suas forças; Foucault dedicou o curso do ano seguinte⁴ ao estudo do desenvolvimento desta disciplina de saber e prática de governo.

Realizou assim um estudo rigoroso do Liberalismo em suas principais fases tendo o cuidado de o entender,

[...] não como uma teoria, nem como uma ideologia e, ainda menos, como um modo de a “sociedade se representar”, mas como uma prática, como uma “maneira de fazer” orientada para objetivos e se regulando através de uma reflexão contínua. O Liberalismo deve ser analisado, então, como princípio e método de racionalização do exercício de governo – racionalização que obedece, e aí está sua especificidade, à regra interna da economia máxima (FOUCAULT, 2004, p. 324).

Uma das principais características do funcionamento do Liberalismo como prática de governo, levantada por Foucault, trata-se do mesmo fundar-se na questão que sempre se governa demais, ou seja, é preciso haver algo que justifique a existência de um aparelho de governo que tenha seu fim distanciado si próprio. Neste sentido, o Estado, dentro da perspectiva liberal, não pode encontrar em si mesmo a justificativa de sua existência; ele deve existir para servir a outra coisa que não ele mesmo.

Dessa maneira o Liberalismo cria a sociedade civil como aquilo que justificaria e sustentaria os investimentos de governo do Estado. Em outras palavras, se existe Estado é para que ele sirva à sociedade civil e sempre a atuação daquele sobre esta deve ser vista com a desconfiança de ser excessiva.

Entre as correntes que esta prática de governo possuiu do século XVIII ao nosso presente, Foucault observou somente diferenças de perspectiva. No Liberalismo Clássico, essa possibilidade de atenuar-se cada vez mais o governo da sociedade civil pelo Estado assentava-se no credo de que os indivíduos eram naturalmente materialistas e individualistas, ou seja, não haveria a necessidade de um governo excessivo da sociedade civil porque naturalmente os indivíduos buscavam satisfazer suas necessidades por meio de um aumento de suas riquezas constituído a partir de uma atividade individual e nesse percurso a sociedade civil se organizaria por si própria extinguindo a necessidade de um governo demasiado por meio do Estado.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard Seuil, 2004.

Porém, no Neoliberalismo, após a comprovação histórica de que a ação descontrolada das atividades econômicas individuais não levaram a um conjunto harmônico da sociedade civil⁵, tomou-se como artifício esta possibilidade do individualismo e do materialismo figurarem como modos de constituição dos componentes da sociedade civil.

Neste sentido, na perspectiva do Neoliberalismo – em especial o da Escola de Chicago – segundo Foucault (2004), o sujeito materialista e individualista que garantiria a mínima interferência do Estado deveria ser produzido para que fosse possível uma organização quase autônoma da sociedade civil; o que o faz alastrar suas práticas, na tentativa dessa produção, a domínios bem distintos do econômico.

E, tal perspectiva é bem explicitada quando Foucault (2004, p. 329) descreve os princípios de funcionamento desse Neoliberalismo da Escola de Chicago que,

[...] busca estender a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a domínios não exclusivamente ou não prioritariamente econômicos. No caso, a família e a natalidade ou a delinquência e a política penal.

Aqui talvez Foucault já deixe claro que a perspectiva do Neoliberalismo não se limita a um esvaziamento das operações do Estado por meio da extinção de seus serviços atuantes no governo da sociedade civil, pelo contrário, o que marca o exercício dessa estratégia de poder é alastrar-se pela sociedade civil produzindo essas individualidades que promovam a mínima interferência do Estado. Tal estratégia de governo, portanto, toma a matriz mercadológica entendida como *locus* de veridicção⁶ e a alastra por espaços os mais capilares possíveis da sociedade civil como uma espécie de comandos operadores do uso de si das singularidades produzidas nessa sociedade. Produz e consome liberdades regulando por meio dos dispositivos de segurança⁷ as crises de governamentalidade sempre presentes em suas frágeis estratégias de governo.

⁵ Com a crise de 1929 ficou claro que a perspectiva de Adam Smith da mão invisível não era passível de comprovação em virtude das ações individuais dos capitalistas terem guiado a economia mundial a uma crise nunca antes vista.

⁶ Veridicção entendida como *locus* de produção de verdade.

⁷ Conceito desenvolvido no curso “Segurança, Território, População” ministrado no Collège de France entre os anos 1977 e 1978 para distinguir o funcionamento das disciplinas e das biopolíticas. Nesse curso Foucault apresenta algumas distinções entre os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança que podemos resumir assim: os mecanismos disciplinares funcionariam em espaços fechados, teriam um público restrito e aplicariam sobre ele uma norma *a priori*; os dispositivos de segurança funcionariam em espaços abertos, teriam por alvo uma população indiferenciada e tentariam tirar dos fenômenos próprios a ela uma norma *a posteriori* no intuito de gestá-los em uma curva de normalidade. Exames escolares são exemplos de mecanismos disciplinares e campanhas de vacinação são exemplos de dispositivos de segurança.

Com esses dois cursos de Foucault fica clara a organização das Biopolíticas em torno da arte de governar liberal, inscrita em seu momento contemporâneo no que conhecemos por neoliberalismo.

Conceituada, assim, a primeira fase de nossa investigação apresentaremos, no decorrer do texto, duas perspectivas sobre a transição do pensamento de Foucault entre a problematização do Biopoder e a busca de exercícios de constituição de si que tivessem por princípio a liberdade de adesão. Fazemos isso com o intuito de esclarecer um pouco um transitar, a princípio radical, entre a descrição de meios de intervenção-tutela e maneiras de livre constituição que marcaram os oito anos de silêncio entre a publicação do primeiro volume da história da sexualidade (*A vontade de saber* – 1976) e os dois últimos volumes (*Uso dos prazeres e Cuidado de si* – 1984).

2 Transição

Temos a respeito dessa transição duas hipóteses distintas: a de crise-ruptura apresentada por Gilles Deleuze e a de lenta mutação apresentada por Frederic Gros.

Deleuze (2000) apreende o pensamento de Foucault funcionando por meio de crises e rupturas. É assim que ele percebe a descoberta das relações de poder sobre os extratos de saber na virada entre as obras *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir* e também a descoberta dos modos de subjetivação como dobramento da linha do fora entre os extratos do saber e do não estratificado das relações de poder durante o silêncio de oito anos entre o primeiro e o segundo volume da *História da Sexualidade*.

Comentando seu livro sobre Foucault⁸, Deleuze diz que todo grande pensador possui essa problemática quando se trata de lidar com o pensamento. Fala então de uma linha por meio da qual se pode pensar e viver⁹. Em sua visão Foucault teria habitado intensamente os movimentos dessa linha e, essas reviravoltas de seu pensamento corresponderiam a reviravoltas simultâneas em sua vida. É assim que ele vê a aparição das relações de poder no pensamento de Foucault como correlatos ao envolvimento do filósofo no maio de 1968 e também de sua investida no GIP¹⁰ no pós-maio de 1968.

Contudo, esse momento também marcaria um impasse, não necessariamente do seu pensamento, mas um impasse do filósofo em relação ao próprio poder. Deleuze diz que pareceria que Foucault sentisse-se preso às relações de poder. Como se tudo que se pensasse,

⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

⁹ Linha do fora.

¹⁰ Grupo de Informação sobre as prisões.

tudo que se falasse, tudo que se vivesse acontecesse por meio de um choque com o poder, e para retratar isso buscou uma frase de um texto de Foucault (2003, p. 208) sobre a vida dos homens infames que data desse período,

[...] sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem do outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer [...]. Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas.

Para Deleuze seria então necessidade vital do pensamento de Foucault operar uma ruptura, ultrapassar a linha e descobrir os modos de subjetivação como maneiras singulares de dobrar as forças do fora em exercícios práticos de si: ou operava-se essa ruptura ou parava-se de escrever. E, para isso, foi necessário operar um deslocamento de seu projeto original da história da sexualidade que ainda procederia em relação ao seu método anterior de identificar os enunciados em torno da sexualidade e suas relações com os diagramas de poder, vindo aí as produções subjetivas e os focos de resistência. Tudo isso em períodos históricos curtos, no caso, o transitar entre o século XVII e o século XIX como fora até então em seus livros anteriores.

Gros (2004), diferentemente de Deleuze, ao acompanhar os cursos de Foucault no Collège de France no decorrer da década de 1980, observa em vez de uma ruptura, uma lenta mutação no pensamento do filósofo embasada na percepção de uma continuidade que se daria no sentido da busca de uma problematização do sujeito que estivesse fundada em uma relação de liberdade e não em uma relação estrita de obediência ao observar o desenrolar dos desenvolvimentos teóricos apresentados por Foucault no decorrer dos cursos de 1979-1980 (O Governo dos Vivos); 1980-1981 (Subjetividade e Verdade) e 1981-1982 (A Hermenêutica do Sujeito).

Foucault, na visão de Gros, não teria encontrado essa possibilidade de constituição do sujeito em uma relação de liberdade entre os séculos comuns de suas pesquisas (XVII-XIX), daí fazer um retorno à experiência cristã, na qual identifica o iniciar-se de nossa relação de obediência para com a verdade, e, por fim, um retorno aos gregos¹¹.

¹¹ O termo retorno não deve ser entendido aqui como uma tentativa de Foucault trazer para o presente de sua pesquisa a experiência grega, no caso, adotar o modelo grego como uma possibilidade presente. O que ele busca é a partir das questões levantadas pelos gregos analisarmos as questões que nos propomos hoje como constituintes de nossos modos de vida contemporâneos.

Portanto, não seria um impasse ou uma ruptura que marcaria o silêncio de oito anos entre a Vontade de Saber e o Uso dos prazeres e sim uma lenta mutação do pensamento de Foucault em busca de uma problematização do sujeito moderno que escapasse às relações de sujeição-obediência que ele havia descrito nos estudos sobre o complexo saber-poder e que a relação diretor de consciência-dirigido, oriunda da pastoral cristã, pareceria figurar como ponto inicial.

3 O cuidado de si e suas possibilidades no modo de vida contemporâneo

Elucidadas as duas primeiras partes de nossa pesquisa, que trataram da apresentação do que Foucault pensava por Biopoder e o que se operou em seu pensamento na transição que marca seus últimos escritos, partiremos, num exercício final operado sobre seu pensamento, de extrair como suas problematizações acerca do cuidado de si poderiam nos auxiliar em nossa constituição como seres éticos e, para isso, nos concentraremos nas três primeiras aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*¹² pronunciado por Foucault em 1982.

Na primeira hora da aula de seis de janeiro, Foucault apresenta a problemática geral do curso assim como marca a premência do cuidado de si em relação ao conhece-te a si mesmo no pensamento antigo além de ilustrar o movimento que fez da segunda fórmula a mais significativa para a experiência do sujeito ocidental moderno.

Na segunda hora da aula inicia-se, por meio do texto sobre o diálogo de Sócrates com Alcibíades¹³, a apreensão do cuidado de si no interior da cultura grega; problema que continuará a ser detalhado no decorrer de toda a aula de 13 de janeiro. Por fim, na aula de 20 de janeiro será detalhado o deslocamento dessa fórmula para a cultura romana dos dois primeiros séculos de nossa era.

Nessas aulas Foucault percebe que na Grécia do século IV antes de Cristo o cuidado de si funcionava como uma série de exercícios necessários ao jovem aristocrata se o mesmo desejasse ocupar um local de destaque na vida política da *Polis*. É assim que Alcibíades é inquirido por Sócrates em seu diálogo. E, nesse aspecto, a fórmula acumularia as funções de: despertar do estado de ignorância, e nesse sentido é apresentada uma crítica à pedagogia do jovem ateniense; preparo para o governo dos outros, no caso, desenvolvimento de uma técnica de si que superasse a defasagem do preparo do jovem ateniense em relação aos seus

¹² FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹³ Alcibíades é destacado nesse diálogo com Sócrates por tratar-se da promessa política de Atenas. Alcibíades era belo, filho da aristocracia ateniense e preparava-se para ocupar cargo político de destaque na *Polis*.

adversários políticos¹⁴ e cultivo da alma, no sentido de que o si que se cuidava não se tratava nem dos bens e nem do corpo, e sim, da alma.

Todas essas funções do cuidado de si na Grécia Clássica estariam então circunscritas aos jovens aristocratas que desejassem ocupar um papel político proeminente no interior da *Polis*. Não se tratava, assim, de uma fórmula co-extensiva a todos os motivos, a todos os cidadãos gregos e a todas as faixas etárias. A força que impulsionaria o cuidado de si estaria restrita a uma busca do governo político sobre os demais cidadãos da *Polis* e também se vincularia tão somente aos jovens aristocratas.

Quando a fórmula é apropriada pela filosofia helenística e romana¹⁵, algumas modificações serão percebidas em relação à idade de quem faria uso da mesma e também em relação aos motivos de tal uso. No período helenístico e iniciar-se do período romano o cuidado de si tornou-se utilizável durante todo o período da vida; não era mais restrita aos jovens. Também não era mais privilégio dos que buscavam o poder político; tornou-se algo que permitia um enfrentamento mais tranqüilo em relação à tragédia própria dos viventes.

Duplo deslocamento, portanto: em relação à idade do sujeito que faria uso e em relação ao objeto buscado por meio do uso, no caso, deixa de ser o poder político e passa a ser uma busca de serenidade. Contudo, apesar das diferenças quanto ao sujeito e ao objeto do cuidado de si em seu transitar da Grécia Clássica aos dois primeiros séculos de nossa era, uma coisa, continuou constante: a liberdade de aderência ou não ao conjunto de regras que compunha tal atitude.

E é a isso que Foucault se agarra para explicitar que nossas possibilidades de constituição, no presente, estão sujeitas a um código moral cuja aderência não é pensada do lado do sujeito que pratica o código e sim exigida do lado de alguma instituição que compõe o tecido social.

E pensando nas contribuições desses estudos quando o que procuramos é nos constituirmos como seres éticos em oposição a um sujeito moral dado, talvez pudéssemos afirmar que: se o que somos é resultado de uma série de exercícios em que dosamos relações de força com nós mesmos, relações de força com as instituições e relações de verdade com as práticas inerentes aos saberes, então, não existe em nós algo dado de antemão e que pode ser

¹⁴ Os adversários seriam os jovens espartanos e os jovens persas. A Cidade-Estado Esparta e o Reino da Pérsia encontravam-se em conflito político com a Cidade-Estado Atenas nesse período, no caso, o século IV A.C.

¹⁵ Foucault concentrou-se nos textos dos estóicos e ocasionalmente dos epicuristas para problematizar a estrutura subjetiva designada como cuidado de si nos dois primeiros séculos de nossa era. Mereceram principal atenção os textos de Sêneca, Marco Aurélio, Epíteto e Epicuro.

revelado em uma experiência de submissão, e sim que podemos nos constituir e nos modificar caso tenhamos a coragem necessária para transgredirmos todas essas instâncias que pretendem nos governar. Nesse sentido, o que somos apareceria como um movimento violento a partir do qual dobraríamos a linha do fora num espaço subjetivo marcado pelas relações de poder-saber¹⁶.

Essa maneira em lidar com a vida é bem explicitada em um dos últimos textos de Foucault¹⁷ quando o mesmo, em uma leitura crítica de um texto de Kant sobre a modernidade, a toma não como um período histórico e sim como uma atitude que temos de tomar se o que desejamos é o uso livre de nossa razão, e o uso livre de nossa razão significa abandonarmos a segurança das tutelas que historicamente nos seduzem a uma servidão voluntária e tatearmos o difícil jogo impaciente e arriscado da liberdade. Essa bela passagem do texto explicita essa inquietação,

Não sei se algum dia nos tornaremos maiores. Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. Entretanto, parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos formulada por Kant ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de ultrapassagem possível. [...] Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade (FOUCAULT, 2005, p. 351).

Mesmo que difícil, problemática, arriscada e talvez fugaz, essa seria a contribuição desses estudos de Foucault para a construção de nossas subjetividades no contemporâneo: uma luta constante em busca de um sopro de liberdade em meio a uma instrumentalização e programação cada vez mais crescentes da vida.

¹⁶ Uma descrição mais detalhada desse movimento pode ser encontrada em: DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988. No capítulo intitulado “As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)” é apresentada uma descrição detalhada assim como um diagrama ilustrativo. Tratamos mais detalhadamente desse diagrama em: AMBRÓZIO, A.; BONILHA FILHO, R.. Liberalismo-cidadania = Império-empresariamento da vida. In: III Congresso Internacional e IX Semana de Psicologia: Coletividade e Subjetividade na Sociedade Contemporânea, 2007, Maringá - PR. Anais do III Congresso Internacional e IX Semana de Psicologia: Coletividade e Subjetividade na Sociedade Contemporânea, 2007.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. **O que são as luzes**. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Referências

AMBRÓZIO, A.; BONILHA FILHO, R. **Liberalismo-cidadania**: Império-empresariamento da vida. *In*: (Anais) III Congresso Internacional e IX Semana de Psicologia: Coletividade e Subjetividade na Sociedade Contemporânea, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. Um retrato de Foucault. *In*: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

_____. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In*: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior. *In*: _____. **Ditos e escritos III**: estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. A vida dos homens infames. *In*: _____. **Ditos e escritos IV**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. O que são as luzes. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

_____. **Vigiar e punir**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. **Securité, territoire, population**. Paris: Gallimard Seuil, 2004.

_____. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Gallimard Seuil, 2004.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROS, Frédéric. Situação do curso. *In*: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TRÊS PEDACINHOS DE CORPOS EM DELEUZE: ÉTICA, POTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO

Fernando Hiromi IONEZAWA
Doutorado em Psicologia/Programa de Pós-Graduação da USP
fefoyo@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho é parte de nossa pesquisa de doutorado em Psicologia e resultado de um caminho de investigação filosófica acerca do tema do corpo na obra de Gilles Deleuze (e Félix Guattari), que vem desde os anos de nossa graduação. Aprofundando nossos estudos sobre o corpo, a partir do estudo teórico das obras deleuzeanas, veio se destacando a noção de que a produção de um corpo é um problema de natureza ética. Se o corpo aparece, no pensamento deleuzeano, ora como encontro de forças, em outros momentos, também aparece como matéria de expressão das diferenças na forma de dobras. Assim, ainda há a noção de que é pelo corpo que se inicia a potência do pensamento, um devir-corpo. Deste modo, com a intenção de esmiuçar a questão ética relacionada ao corpo, apresentamos aqui um traçado conceitual-filosófico que conecta várias partículas de conceitos habitantes do arsenal filosófico de Deleuze.

Palavras-chave: Ética. Corpo. Potência. Deleuze. Devir

Abstract: This work is part of our search for a doctorate in psychology and result in a philosophical way of research on the topic of the body in the work of Gilles Deleuze (and Félix Guattari), which comes from the years of our graduation. Deepening our studies on the body, from the theoretical study of Deleuze's works, we have been emphasizing the notion that the production of a body is a problem of ethical. If the body appears in Deleuze's thought, sometimes as meeting of forces, at other times, also appears as the expression of the differences as bendings. Thus, there is still a notion that begins the power of thought begins from body, a *becoming-body*. Thus, with the intention of detailing the ethical issue related to the body, we present here a conceptual-philosophical route that connects several particles of philosophical concepts inhabitants of Deleuze's philosophic arsenal.

Keywords: Ethic. Body. Potency. Deleuze. *Becoming*

Introdução

A partir dos estudos que vêm sendo realizados desde a nossa iniciação científica, passando pela pesquisa de mestrado e constituindo, agora, nossa tese de doutorado, começamos a perceber que, no pensamento Esquizo de Gilles Deleuze, o conceito de corpo parece ser formado por peças, fragmentos de conceitos outros, espalhados em muitas de suas obras. Com o intuito de potencializar e aprofundar o conceito de corpo presente no pensamento deleuzeano, apresentamos a seguir um possível traçado destas partículas conceituais, farejando o rastro da leitura deleuzeana de três pensadores, que claramente influenciaram a construção de seu arsenal filosófico. Embora não passemos pelo conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), sabidamente importante, acreditamos que conquistamos aqui um potente alinhavado conceitual, que pode muito afirmar uma espécie discreta de corporalismo presente no pensamento de Deleuze.

1 Corpo insuspeito

Deleuze encontra em Espinoza um sereno aliado para seu projeto filosófico: a afirmação do pensamento sem representação e mediação. Afirma, “Espinoza o materialista” (DELEUZE, 2002, p. 23). Isso porque se estaria propondo à Filosofia outro início ao pensamento, outro ponto de partida, “um novo modelo” (DELEUZE, 2002, p. 23): o corpo. Como destaca Deleuze, ao nos distanciarmos da intimidade das potências do corpo, tagarelamos (DELEUZE, 2002, p. 24) e acabamos não sabendo de fato qual é sua capacidade. Então, encontraríamos no corpo um novo modelo para a partida do pensamento imanente, na medida em que houvesse uma verdadeira dissolução da precedência ou do domínio entre corpo e espírito: uma des-hierarquização entre corpo e alma. Esta dissolução das precedências significaria também a ausência de causalidade entre corpo e espírito, a qual se daria através de uma manobra muito sutil e específica: a inversão, ou melhor, a transgressão de um princípio moral básico do pensamento, que fazia padecer a alma toda vez que o corpo agisse; e silenciar o corpo em todo movimento da alma.

Em detrimento da causalidade, Deleuze destaca o paralelismo - tudo aquilo que ao corpo acontece, acontece também, em igual intensidade, ao espírito. Tudo o que fosse movimento de paixões na alma, seria paralelamente movimento no corpo. “Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra.” (DELEUZE, 2002, p. 24). Diante de uma histórica sobrevalorização da consciência e da alma dentro da Filosofia, a proposta passa a ser o desfazer-se da moral e da hierarquia não mais pela simples inversão dos dominantes e dominados, espírito ou corpo, mas pelo paralelismo entre corpo e alma, o qual permite afirmar que, se há tanto sobre nossa alma que escapa ao saber e domínio que dela temos, igualmente não menos coisas desconhecemos acerca do corpo. Ao invés de simplesmente inverter a moral, colocando o corpo acima do espírito, o que acontece é uma dupla afirmação do insuspeito, do desconhecido, do devir, tanto para a alma quanto para o corpo. Assim, pode-se fazer, tanto do corpo como do espírito, potências sempre germinais de efetivação. A questão é fazer do corpo um início insuspeito e desconhecido para o pensamento, para que o próprio pensamento seja também uma multiplicidade inundada de potências desconhecidas. Não se recai numa diminuição da importância do pensamento em relação à materialidade do corpo, mas, muito diferentemente, traz-se a desvalorização da consciência diante do pensamento. (DELEUZE, 2002, p. 24-25). Opera-se aí, toda uma “[...] descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo.” (DELEUZE, 2002, p. 25). Assim, quando se afirma um inconsciente profundo, não se diz de uma profundidade pantanosa, submersa sob camadas escuras e cada vez mais interiores ou

inferiores. Pelo contrário, o profundo diz respeito ao vasto (FERRAZ, 2002, p. 26), ao múltiplo, àquilo que se espalha com tal amplitude e capacidade de variação, que seus limites e bordas escapam ao campo de visão da consciência – uma multiplicidade plana. Pelo mesmo motivo, o desconhecido atribuído ao corpo e ao pensamento não se confunde com a idéia de que existem coisas submersas e ocultadas por véus e ilusões.

Entretanto, até o momento, não fica evidente o porquê de o pensamento e o corpo se equipararem como aquilo que transborda a capacidade da consciência. Não está muito claro o motivo de isso tudo se chamar materialismo. É que, conforme não exista um tronco axiomático ao pensamento, posto que este é também um insuspeito sem forma, o que resta são apenas os encontros entre os corpos. O pensamento só acontece na presença de uma relação entre corpos. Somente se pode ter o pensamento conforme se têm, paralelamente, notícias daquilo que ocorre no encontro do corpo com outros corpos, o que, por fim, faz o pensamento depender das coisas que tocam o corpo. Somente se descobre a potência do pensamento na medida em que, simultaneamente, se descobre a potência dos corpos, num dado encontro entre estes. Não somos capazes de antemão de termos idéia do que somos, posto que idéias são coisas que acontecem ao pensamento segundo os movimentos das paixões no espírito. Porém, as idéias só nos pertencem na medida em que algo nos acontece ao corpo (DELEUZE, 2002, p. 73). “O que nós temos é a idéia do que acontece ao nosso corpo, a idéia das afecções do nosso corpo, e é apenas por tais idéias que conhecemos imediatamente nosso corpo e os demais, nosso espírito e os demais.” (DELEUZE, 2002, p. 73).

Deste modo, descobrir um novo início ao pensamento é descobrir o pensamento como produção de encontros entre os corpos. É esta manobra filosófica que libera a imanência para o pensamento. Por isso é que, ao invés de se igualar o pensamento à consciência, se o iguala ao corpo, segundo uma proposição de “adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência.” (DELEUZE, 2002, p. 128). Somente o encontro imanente entre corpos pode dizer de sua potência. Assim, um corpo se definiria sempre por uma infinidade de partículas (DELEUZE, 2002, p. 128) e estas partículas não são necessariamente extensivas, ou seja, concretas, embora elas sejam eminentemente reais e físicas. É que estas partículas são as relações de repouso e movimento, velocidade e lentidão que decorrem tão somente do encontro entre os corpos. De outro modo, a definição de um corpo se dá conforme se conhece também sua potência e esta última diz do aumento ou diminuição da capacidade de agir de um corpo, do aumento ou diminuição deste corpo de ser tocado pela vida (DELEUZE, 2002, p. 33). Um corpo não se define, portanto, por sua forma, mas pelos desdobramentos ou movimentos de que é capaz. Por isso dizemos

que tomar o corpo como modelo para o pensamento é tomar um modelo cinético, (micro)físico. Um corpo se define pelos movimentos de que é capaz. Deleuze exemplifica colocando lado a lado um cavalo de lavoura e um cavalo de corrida: suas potências são diferentes, mas isso só porque são capazes de movimentos distintos. Igualmente potentes, porém, constituídos de potências de diferentes naturezas. A potência de um corpo é dada, não pela sua forma, ou pela categoria a que pertence, mas pelas relações e movimentos que é capaz de estabelecer nos encontros que realiza.

Diz-se, então, que os corpos produzem uns sobre os outros, efeitos, ou afectos. Estes afectos não são sentimentos (afetos), embora estes últimos não deixem de ser um modo específico de afecto. Os afectos são os vestígios que os corpos produzem entre si nos encontros que realizam. (DELEUZE, 1997, p. 156) Estes vestígios são também percepções, idéias, cores, sensações, texturizações. Os efeitos de um corpo sobre o outro constituem, a cada encontro, uma física própria, um jogo de movimentações, o que nos faz conceituar o corpo como “matéria-força”, mais do que como “matéria-forma” (ROLNIK, 2004, p. 227).

“Conhecer o mundo como matéria-forma convoca a percepção, operada pelos órgãos dos sentidos; já conhecer o mundo como matéria-força convoca a sensação, engendrada no encontro entre o corpo e as forças do mundo que o afetam.” (ROLNIK, 2004, p. 227). Os movimentos de aceleração e repouso, ou de aumento e diminuição da capacidade de ação são eles próprios as partículas que constituem os corpos. Tais partículas não possuem forma e, mesmo assim, possuem uma física própria, a qual é dada pelos movimentos que se constituem nos encontros. O corpo seria, por isso, matéria que não é forma, consistência abstrata que não é metafísica, concretude intensiva que não é idealizada. Constitui-se, então, um materialismo das intensidades dos corpos. Este materialismo, ao tomar o corpo como matéria-força, ou corpo-fluxo, permite que todas as afecções sejam apenas passagens, fluxos, nunca absolutos ou permanentes, mas consistentes. Os afectos se conectam a outros afectos e estes a outros ainda, ou seja, são efeitos, que remetem a efeitos. (DELEUZE, 1997, p. 159). “Por isso é necessário compreender o “efeito” não só causalmente, mas opticamente.” (DELEUZE, 1997, p. 159). Desta vez, o modelo é também óptico, além de físico. Sendo sempre fluxos de forças, os corpos em seus encontros produzem luz e sombras uns sobre os outros. Os afectos nada mais seriam do que as sombras que outros corpos fariam sobre os nossos.

Encontramos, assim, um Deleuze corporalista, que chama para um questionamento ético. O encontro entre os corpos é sempre uma questão de vida, ou um jogo de decisões para a vida, para a alegria ou para a tristeza, para o aumento e diminuição da potência. “Conhecemos um corpo pela sombra que fazem sobre nós, e é por nossa sombra que nos

conhecemos, a nós mesmos e a nosso corpo.” (DELEUZE, 1997, p. 159). Quais são os afectos que se sente passar pelo corpo e qual a natureza – qual a potência – deste corpo no qual me transformo em tal encontro? Podemos, então, a partir daqui, dizer que sempre há questões éticas quando se fala dos corpos e seus encontros.

Ao trazer o corpo como modelo de pensamento, Deleuze nos convoca a tomar a matéria como matéria-fluxo, ou “carne percorrida por onda nervosa” (ROLNIK, 2004, p. 227). Ao fazer do corpo um puro fluxo, não se nega sua materialidade, mas se extrai de sua efemeridade, outrora condenada ante a eternidade do espírito, a mais delicada e sensível potência. É neste sentido que Deleuze diz nietzscheanamente “[...] o espírito é a idéia do corpo e de nada mais.” (DELEUZE, 2002, p. 75). Haveria então, todo “um mecanismo do corpo capaz de nos surpreender” (DELEUZE, 2002, p. 73), uma espécie de gravidade imposta aos acontecimentos e às sensações, que trariam tudo de volta ao corpo e às planícies imanentes, mesmo diante da maior vontade de desprendimento da terra. Seriam sempre de novo as sensações do corpo que retomariam qualquer possibilidade de sensação. Mesmo a sensação de não haver mais corpo seria ela mesma do corpo. (NIETZSCHE, 2003, p. 40). Nada mais, além do corpo, necessitaríamos para pensar, já que ele mesmo seria uma grande multiplicidade, profunda – vasta – aberta e sempre povoada: repleta, mas não completa.

2 Corpo à vontade

Para o corpo como aliado do pensamento, a multiplicidade é condição de existência, bem como ser múltiplo depende de manter sempre presente um caráter de abertura. Daí que a grande multiplicidade de um só sentido que Nietzsche atribui ao corpo (NIETZSCHE, 2003, p. 41) não necessita de nenhum tom de completude absoluta, ou de unidade perfeita. Ao corpo, basta ser repleto. Precisamente, isso significa que não se toma o corpo como representação do pensamento, mas como o próprio pensamento em expressão e movimento. Não se tem ao corpo como imagem do pensamento, senão como movimento em si do pensamento em expressão. O pensamento seria o corpo em sua expressão sem imagem - ato puro, sem mediação. Em outras palavras, o espírito seria físico, ou física de forças.

Os corpos são modos, são relações complexas de velocidade e lentidão (DELEUZE, 2002, p. 128-129). Um corpo é sempre uma relação e esta relação sempre um tipo de variação de potência - aumento ou diminuição. Deleuze diz que os encontros podem alimentar ou envenenar os corpos, ou seja, podem compor ou decompor as forças de que são formados os corpos. (DELEUZE, 2002, p. 131) Perguntam-se, assim, quais seriam os encontros e formas de vida de poderiam nutrir e alimentar este corpo. Com isso, traz-se de volta a questão

do sentido das forças que compõem e se apoderam de um corpo – questão ética. Este sentido, por sua vez, tem a ver com a avaliação que se possa fazer a respeito dos efeitos que se sente num dado encontro (DELEUZE, 2001, p. 6). A questão seria sempre saber quais tipos de força se apoderam de meu corpo, bem como de que maneira exerço minha potência sobre estas forças. É que, se tomamos nosso corpo como uma complexa variação de potências, sem problemas podemos dizer que estas potências são forças que fazem, a cada encontro, o meu corpo.

Deleuze diz que a proposta principal de Nietzsche consiste em introduzir na Filosofia os conceitos de sentido e valor e que esta filosofia do sentido e do valor seria uma “crítica” (DELEUZE, 2001, p. 5), a qual, contudo, não seria o apontamento de faltas morais e sim a **diferenciação** da natureza – potência – de cada força. Os corpos seriam forças e, como tais, só poderiam afectar e ser afectados por outras forças. “Qualquer força está portanto numa relação essencial com outra força” (DELEUZE, 2001, p. 13), o que faz com que cada força, ou cada corpo, encontre sua afirmação enquanto diferença **na relação com** outras forças - e **não em relação a** outras forças. Isso se chama vontade das forças (DELEUZE, 2001, p. 13). Em outras palavras, se em cada encontro se trata de choques entre forças que se afirmam a si enquanto diferenças, ou enquanto forças com sentidos e valores diferentes, então esta afirmação só pode ser chamada de vontade ativa de afirmação, ou vontade de potência. Logo, as forças ou os corpos seriam vontades que encontram seu sentido no choque com outras forças. “O que uma vontade quer é afirmar sua diferença.” (DELEUZE, 2001, p. 17). O sentido de qualquer encontro estaria na relação que os corpos, enquanto forças que se afirmam umas sobre as outras, estabelecem entre si, ou seja, o valor de cada encontro estaria em sua potência. Valor e potência seriam, de alguma forma, sinônimos já que diriam da diferença que um encontro entre corpos seria capaz de afirmar, mover, aumentando ou diminuindo a possibilidade de expressão destes corpos. Um corpo potente seria aquele capaz de criar valores, doar valor. Daí a diferença do homem ético para o homem moral: o corpo da ética trata de injetar valores transformadores no mundo, enquanto o homem moral restringe-se a julgar a vida, rebatendo-a sobre ideais celestiais. O corpo de potências generosamente oferta valor à vida e o corpo do poder, da moral, é sovina, vampiriza as forças vitais para rebaixá-la a princípios e pressuposições. Daí que as forças podem ser de duas naturezas – ativas ou reativas –, as quais definem uma “hierarquia” (DELEUZE, 2001, p. 63) das forças.

Esta hierarquia, contudo, não é uma ordem natural, ou uma organização pré-concebida das forças: como dissemos, trata-se da natureza das forças e não de sua naturalização, ou seja, as forças são reativas ou ativas de acordo com a relação que compõem. As forças reativas são

aquelas que, na relação que constituem, obedecem. Por outro lado, as forças superiores, que exercem domínio, são as chamadas forças ativas. Esta diferenciação, porém, não estabelece um julgamento das forças, mas refere-se a seus **modos de funcionamento**, sua forma de ação: toda força age, mas pode agir obedecendo ou dominando. Nenhuma força, por isso, deixa de agir, deixa de afirmar uma potência. “Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal, e refere-se ao poder do mesmo modo que ordenar...” (DELEUZE, 2001, p. 63-64). A força reativa, portanto, não perde sua força. A diferença está no funcionamento: enquanto as forças reativas tratam de conservar - organizar, manter, registrar e assegurar -, as forças ativas realizam a tarefa de transformar - diferir, devir, revolucionar, mobilizar, inventar.

Mas, diz Deleuze, é muito mais difícil caracterizar as forças ativas, pois seu modo de operação, sua movimentação é essencialmente fugidia à consciência. Novamente se destaca a pequenez da consciência. O que forma a consciência são as forças reativas, isto é, a consciência nada mais é do que sintoma final de um processo, uma agremiação de forças obedientes. Quer dizer, as forças ativas, por sua vez, são de natureza eminentemente corporal e este corpo é inconsciente, sua potência é inconsciente, desconhecida, imprevisível. “A atividade das forças necessariamente inconsciente, eis o que faz do corpo qualquer coisa superior a todas as reações,...” (DELEUZE, 2001, p. 65). Disso decorre que o verdadeiro problema da vida (ou do vivente), composta por estas relações de forças, consiste na descoberta da potência das forças ativas, consiste na descoberta daquilo que, no corpo, ultrapassa a organização e manutenção estabelecidas pelas forças reativas. O ativo é o que tende à apropriação, ou seja, é o corpo que tende a criar, ativar e transformar. Assim, é somente a partir do ativo, desta força de criação – “poder dionisíaco” (DELEUZE, 2001, p. 66) - que se pode medir o reativo. O reativo só é determinado em função daquelas forças que, em certa relação, são capazes de criar valores, tornando plástica a realidade dos encontros.

Contudo, há um problema ético complicador. É que as forças reativas podem também sobrepor-se às forças ativas, sem que, para isso, deixem de possuir natureza reativa, obediente e inferior (DELEUZE, 2001, p. 88). Torna-se preciso proteger as forças ativas das reativas (DELEUZE, 2001, p. 89). Assim, a arte de doar valor, de avaliar as relações produzidas pelos corpos se torna bastante complicada, pois nenhum valor é fato, mas afecto. Não se pode apenas afirmar de maneira estanque “está aqui a força ativa, está lá a reativa”. A avaliação segundo uma ética das diferenças das forças consiste, por isso, em trazer o ativo como elemento **potencial** presente em toda força, de maneira que seja a capacidade de diferenciação das forças a medida relativa à atividade/reactividade. Disso que as perguntas restantes a cada composição de corpos são: em tal relação de forças, o corpo que se criou foi capaz de

metamorfosar-se a si próprio e aos demais? O que se produziu foi a manutenção ou a invenção de novas relações? É a ampliação da possibilidade de criação que define o corpo ativo e, a dominação, por sua vez, é ainda decorrente desta capacidade, consequência desta natureza.

Deste modo, a questão ética que se coloca sempre junto do corpo está relacionada aos tipos de forças ou potências que produzem meu corpo a cada choque com o mundo. Até aqui começamos a compreender a questão ética relacionada ao corpo e aos seus encontros. Vejamos, pois, como o corpo é conceituado também como superfície direta da **expressão** de potências.

3 Corpo de origami

Para o Deleuze encantado por Leibniz, tudo se passa no nível molecular, microscópico. Tudo acontece aos milhares, em bando, em matilha, em corpos vários e variantes, formados, cada qual de inumeráveis partes. Seriam corpinhos decomponíveis, cada um, em corpos menorzinhos ainda, porém, nunca iguais, nunca unos, embora **juntos**.

O mundo, portanto, seria infinitamente cavernoso, ou seja, haveria sempre mundos e mais mundos mesmo dentro dos menores corpos (DELEUZE, 1991, p. 19), haveria corpinhos e mais corpinhos dentro de todo corpo – uma multidão corpuscular e, além disso, imperceptível, invisível. Pois bem, se já tomamos o corpo como matéria-fluxo, no livro sobre o conceito de dobra, descobrimos que “o mecanismo da matéria é a mola” (DELEUZE, 1991, p. 19) e isso daria testemunho de uma infinita mobilidade e indefinição da matéria. As forças elásticas da mola seriam a potência primeira da matéria e, justamente isso, daria a possibilidade quase ilimitada de fazê-la alterar-se, criando-se dentro dela própria uma multiplicidade de possibilidades, não de formas, mas de movimentos, de fluxos e passagens. É o que explicaria a presença desses milhares de corpinhos, pois cada corpinho seria resultado da atuação multiplicativa destas forças elásticas sobre a matéria. Por isso, a matéria deve ser considerada em função de sua capacidade de variação, a capacidade de ser temporalizada, açoitada pela diferença. Toma-se a matéria, como um contínuo por variação e a presença essencial das forças elásticas na matéria daria também mostras da potência de vida de cada corpo, potência multiplicatória. A mobilidade não seria apenas prova de capacidade de mudança, como também sinal de potência de duração ou de continuação de uma força no tempo.

Paradoxalmente, o eterno não é o que dura, mas aquele que, no tempo, sustenta em si a força para alterar-se e transformar-se em outro (DELEUZE, 2002, p. 80-81). O finito não é o

que se acaba no tempo, mas aquele que, no tempo, perde a capacidade de entrar em novas relações. Deste modo, a matéria enquanto força elástica teria em si uma espécie de eternidade - não enquanto forma, mas enquanto potência - que lhe conferiria um tipo de relação de amor com a diferença. Talvez uma relação de amor dolorida com o devir – o devir açoita a matéria e esta se permite diferir, cambiar saboreando as curvas e inflexões que é obrigada a fazer. “A matéria-dobra é uma matéria-tempo...” (DELEUZE, 1991, p. 19) “[...] é o par material-força que substitui a matéria e a forma.” (Deleuze, 1991, p. 68). Mais precisamente, a mola da matéria não é elástica, mas força plástica. Vemos, então, que tudo se faz através de forças, forças plásticas que são elas mesmas materiais (DELEUZE, 1991, p. 26). A plasticidade da matéria seria capaz de solucionar, bem ao gosto de uma filosofia da diferença, o problema do contínuo e do variante, do uno e do múltiplo. O modelo da matéria enquanto força plástica daria conta de fazer do múltiplo a propriedade primeira daquilo que é inteiro, aparecendo aí, não mais o uno e o divisivo, mas a variação como condição de uma potente inteireza da matéria – não mais o múltiplo, e sim a multiplicidade. Seria a mesma questão que colocamos quando falamos do repleto e do completo. Ao invés de uma imagem de cisão entre o diverso e o uno coeso, uma inflexão sutil que faz do diverso apenas a vida contínua de uma força em movimento.

Por isso, lança-se mão do conceito de dobra como sendo a expressão perfeita destas forças plásticas da matéria, ou ainda como expressão em ato da vida. A capacidade de dobragem da matéria seria sua própria potência em ato, sem mediação, sem representação. A potência de dobrar seria o infinito dentro da matéria, percorrendo-lhe não enquanto princípio ou idéia transcendente, mas como força vivente, condição de vida, linha de multiplicação. “A própria potência é ato, é o ato da dobra.” (DELEUZE, 1991, p. 37). Daí que, a maneira pela qual a matéria se dobra é que constituiria sua textura, ou sua potência, ou sua natureza, pois esta textura “define-se menos pelas suas partes heterogêneas e realmente distintas do que pela maneira pela qual essas partes tornam-se inseparáveis em virtude de dobras particulares.” (DELEUZE, 1991, p. 70). Por isso, as dobras e as conexões entre elas, que seriam também outras dobras, constituiriam a inteireza e a força de um sentido na matéria. “Em relação às dobras de que é capaz, a matéria torna-se matéria de expressão.” (DELEUZE, 1991, p. 70). Tudo se dobraria à sua maneira, cada matéria se dobraria segundo as forças que fosse capaz de expressar enquanto ato de uma potência. Se a matéria é, ela própria, dobra expressiva de uma potência, então não haveria duas superfícies, sendo uma de concepção e outra de expressão. O mundo seria apenas expressão pura, ou atos puros feitos em dobras da matéria

enquanto forças plásticas e vivas. O mundo “não existe fora de seus expressantes” (DELEUZE, 1991, p. 198) imediatos, o mundo são forças em ato, dobrando.

Assim, se aceitamos uma antiga – e antiquada - definição filosófica de que o corpo seria nossa porção material, podemos simplesmente dobrar esta definição, ao sabermos também que a força desta matéria estaria justamente em sua capacidade de expressão imediata do mundo. Por isso, o corpo seria para nós nossa zona clara de expressão (DELEUZE, 1991, p. 146). A presença do corpo na vida seria a presença necessária das dobras como expressão desta vida. Deleuze destaca algo bastante intrigante: o corpo seria para nós nossa zona clara de expressão porque temos o obscuro em nós. O obscuro em nós traria **a exigência de um corpo** (DELEUZE, 1991, p. 145). Mas, se até agora se falou de uma filosofia das superfícies e dos encontros de pele, por que se estaria trazendo de volta um certo obscuro, um indecifrável metafísico? Não! Não se trata do obscuro enquanto o profundo escondido nas trevas de uma caverna. O obscuro em nós é o insuspeito, o devir. É o córrego de intensidades que passa sobre a pele, como camada imediata, colada na superfície. Se a expressão acontece nos encontros superficiais dos corpos, se o corpo é uma zona clara de expressão, então as paixões que passam por essa zona são uma espécie de epiderme incerta do corpo.

Por isso, trazer o corpo como expressão clara e privilegiada de uma obscuridade não é afirmar a profundidade de uma verdade perdida no escuro metafísico, mas reavivar a incerteza que acontece aos corpos. O obscuro é um acontecimento, um percurso diferencial que vem logo do lado, invadindo lateralmente os encontros, cavando túneis e cavernas para os lados. E é para que estes acontecimentos possam ter terreno de expressão no mundo que se deve produzir um corpo, de forma que uma dobra é expressão direta de um obscuro, o qual acontece ao corpo em seus encontros. “Não é o corpo que realiza, mas é no corpo que algo se realiza, com que o próprio corpo se torna real ou substancial.” (DELEUZE, 1991, p. 175). A matéria é um fluxo, portanto, todo dobrado, todo vergado, o corpo é uma folha de papel dobrada. Afirmar o corpo como o obscuro em nós é, precisamente, afirmar a diferença de cada encontro, o corpo é matéria, mas somente a matéria que ele se torna no encontro. Tomarmos o corpo, então, como zona clara de expressão da diferença do encontro, ou seja, como expressão direta do obscuro.

O corpo é, mas é o ser da diferença: o corpo só é **na** diferença, a partir dela. Corpo é ser, mas é o sendo da diferença no encontro. A partir dessa noção é que o corpo vira campo problemático ético, pois a diferença em que ele se transforma no encontro é a dobra que possibilita potencializar, ou não, tal encontro: seguir a potência enquanto fluxo; ou, ao contrário, fazer pará-lo transformando-o fulcro fixo. Aquilo em que o corpo se transforma,

contudo, não é a transformação **completa do** corpo – pois raramente o corpo muda completamente –, é, por outro lado, uma transformação **repleta no** corpo. Este olhar de origamista sobre o corpo convida a mobilizar o pensamento como fluxo direto, imediato, convida a tratar a diferença sem mediá-la, ou melhor, tomar o corpo enquanto diferença dos encontros. Os afectos são potências sem necessidade de mediação, são positividade não terceirizada. Não um imediatismo – forma capitalística de imprimir movimento –, mas um a-mediatismo. As dobras do corpo são elas próprias suas potências expressas em ato.

Ao se a-mediatizar a diferença no corpo, se faz dele um corpo sempre **para a** diferença, quer dizer, é sempre pelo corpo que sabemos o que nos acontece, é no corpo que sentimos as transformações que nos ocorrem. O corpo é que traz os verdadeiros problemas ao pensamento, o corpo é diferença imediata para todo o pensar. Se o pensamento só se move “coagido” ou “forçado” (DELEUZE, 2006, p. 247), é porque ele precisa do corpo como aquilo que primeiro lhe afecta. O corpo seria, por isso, afecto diferencial para o pensamento, a dobra que vem do lado, para devir o pensar. O corpo verga o pensar, imprimindo devires sobre ele, sendo o corpo, ele próprio, veículo catalisador dos devires. Quando o pensamento difere, é o corpo que antes dobrou, curvou-se na diferença.

Conclusão: o devir-corpo na realidade

Destarte, vamos percebendo que toda vez que se produz um corpo, se está às voltas com um problema ético, quer dizer, todo corpo coloca em questão sentidos, diferenças, valores, realidades, territórios. Um corpo produzido é questão de produção de transformações e potencializações para a vida e, por isso, questão ética. Os componentes constituintes desta problemática ética poderiam ser assim assinalados:

- a) *Um corpo é problema para o pensamento:* a produção de um corpo envolve um problema, uma questão sobre a qual mover o pensamento, sobre a qual fazer o pensamento diferir, pois é a partir das afecções criadas nos encontros que se pode pensar, que se força o pensamento. O corpo faz diferir o pensamento.
- b) *O corpo é já e sempre pensamento:* **não é** que o corpo seja **também** pensamento, segundo uma fórmula moral, que caridosamente **concederia** ao corpo, ou reconheceria nele, capacidade pensante também. Mais radicalmente, só há pensamento porque o corpo é o pensamento, ou melhor, **pensamento é corpo** e nada mais. Cada corpo produzido é ele próprio um pensar, um gesto, um movimento de

músculos ou de fluidos é pensamento. Uma câibra é um pesnamento-acontecimento, que acontece aos nadadores e dançarinos.

- c) *Um corpo é diferença*: a partir de um encontro entre corpos, sempre se produz diferença, um corpo outro, constituído de diferenças, sempre há a produção de uma série de afectos inesperados, inéditos. O corpo produz novidades intensivas, ou intensas novidades.
- d) *As dobras do corpo são elas próprias diferenças*: o corpo é campo de expressão – ou passagem – das diferenças de um encontro. É nele que a diferença se torna real e concreta. As mudanças tissulares, articulares, fisiológicas, as mudanças de movimento são imediatas expressões da diferença.
- e) *No corpo tudo é somente afirmação*: o corpo, composto de forças, é ele próprio a ação imediata e concreta destas forças. O corpo, assim, afirma essas forças na realidade, sendo ele próprio as forças em ação. Por isso, nada nele é negação, tudo é vontade, afirmação de forças, é vontade de afirmação.
- f) *A capacidade de dobragem do corpo o faz parceiro do pensamento*: quer dizer, se por um lado, o corpo coage o pensamento a se mover, por outro ele é íntimo e leal amigo do pensamento. É que a plasticidade do corpo enquanto corpo-fluxo desvia-o de ser substância, para ser consistência, tornando esta natureza também possível ao pensamento.
- g) *O corpo é uma tripla simultaneidade*: um corpo, num mesmo golpe, produz diferenças, é superfície de expressão delas e se torna estas diferenças, não porque as encarna, à maneira de um receptáculo, mas porque ele se transforma nas diferenças do encontro.
- h) *Corpo é potência, um devir-corpo que acontece à realidade*: por último, dizemos que a produção de um corpo é sempre produção de **uma** potência, sempre afirmação de uma potência. Assim, poderíamos dizer que existe um **devir-corpo** que acontece à realidade. É que, se é ao passar pelo corpo que a diferença se realiza, então, inversamente, é um corpo que acontece à realidade. Existiria um devir-corpo como um potente componente de alteração da realidade. Seria um componente de abertura concreta de lagos de diferença no real. Um devir corporal que faria cortes e interrupções no fluxo estável da realidade para criar-lhe ilhotas de potência e diferença. Além disso, tomando o corpo como vontade em ação, temos um devir-corpo que faz frente de combate a todo mentalismo, a toda sobrevalorização da consciência, da razão. Devir-corpo para combater a abstração metafísica e o

idealismo transcendente. Nada melhor que a imprevisível materialidade plástica do corpo para fazer frente ao racionalismo controlador de nossa constituição cultural. Assim, seriam sempre devires-corpo, muitos, minúsculos, múltiplos, vindos em multidão, na forma de uma trupe guerrilheira. Estes devires-corpo, possuem todas as propriedades da matéria enquanto tal, possuem todas as propriedades do corpo material – concretude, consistência, espessura, realidade – sem, contudo, serem de fato extensivos, visíveis. Falando em termos ópticos, os devires-corpo são, tanto quanto qualquer matéria, tanto quanto o próprio corpo, passíveis de serem afectados pela luz, porém, por transparência, quer dizer, eles fazem da luz, não sua fonte de visibilidade, mas de sua transversalidade. Quanto mais deixam que a luz flua como fluxo, sem refleti-la, tanto mais transparente são e, portanto, tanto mais bem definidos em sua claridade, mais lúcidos. E esta transparência dos devires-corpo compõem com sua massa e espessura, uma nitidez paradoxal, ou seja, transparente quer dizer também, franco, explícito, aquilo que se faz presente por força própria e não se deixa representar, não permite terceirizar sua potência. Portanto, paradoxalmente, os devires-corpo têm peso e materialidade próprias, mas são invisíveis e imperceptíveis, pelo fato de serem uma pura ou infinita translucidez, infinita transparência. Uma franca intensidade. É um canto de mulher que não se escuta, mas se pode apalpar; uma cor de um desenho de criança que só se percebe ouvindo ou sentindo vibrar na pele. Potente consistência que acontece ao real, inclusive ao corpo, porque mesmo o corpo precisa devir-corpo, devir afectos insuspeitos. Os devires-corpo precisam acontecer ao corpo.

Neste sentido, o devir-corpo é uma espécie de vazio-cheio, na qual a única ausência é a da mediação e da transcendência. Corpo ausente, mas ausente da transcendência, do ideal. Quando ao corpo acontece um devir-corpo é porque ele foi esvaziado de qualquer mediação dos encontros e, então, mesmo a relação com uma ferramenta é a-mediata, não havendo nenhuma forma de interposição entre a vontade, o corpo e o ato, ou entre mundo e corpo. O devir-corpo é, ainda, o corte de *Shiva*, deus indiano da destruição necessária a toda transformação. Quando tudo pára é que pode começar a mover-se. O mundo, desta vez, é devolvido à sua coletividade e multiplicidade, porque, concomitantemente, devolve-se o corpo ao mundo, ou o mundo ao corpo. Nos encontros entre os corpos os devires-corpo açoitam o real com a diferença e produzem imperativos de transmutação, os quais, entretanto, são imperativos internos à complexidade dos encontros entre os corpos, exigências

impelidas tão somente pela vontade de potência. Não são leis transcendentais, imperativos externos. Desta forma, os devires-corpo são os que possibilitam que à realidade caibam novos agenciamentos, novas movimentações, é este o devir que possibilita a transvaloração da realidade. Assim, tomamos a ética como problema da produção de corpos porque é a vida que aí está em jogo. É a expansão ou contração da vida que está em jogo.

O que apresentamos aqui, através do desenvolvimento da idéia de que corpo e ética são questões intimamente conectadas, foi uma espécie de experimentação e vasculha conceitual. É que, sabendo que a Filosofia não serviria para comunicar, refletir ou circunscrever universais, mas para praticar a arte de inventar conceitos (DELEUZE&GUATTARI, 1992, p. 14) - dentro de uma superfície de imanência da qual se extrai sempre novos e inesperados afectos e perceptos -, nossa pergunta foi: ‘qual seria a tarefa prática de uma filosofia do corpo?’. Perguntamo-nos, portanto, qual seria o devir conceitual que, tencionando o conceito de corpo, chegaria como conexão imediata a uma filosofia corporalista. Em outras palavras, questionamos como poderíamos vergar este conceito, dobrá-lo em direção a uma linha de criação.

Contudo, sabemos que um devir conceitual é uma composição, que trabalha sob a noção de que “[...] se tudo é tomado conjuntamente, é por caminhos divergentes” (DELEUZE&GUATTARI, 1992, p. 35), quer dizer, os conceitos são sempre feitos de partes e ele nada mais é do que uma linha que conjuga estas partes. Sendo assim, os conceitos podem muito bem ter partes fragmentárias vivendo em ressonância entre si, à distância, a partir de regiões distintas de um plano. A questão para nós, por isso, passou a ser a de pinçar estas partes possivelmente ressoantes, de modo que compusessem um novo plano e um devir que fizessem vibrar o conceito de corpo de uma nova maneira “[...] cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes.” (DELEUZE&GUATTARI, 1992, p. 31). Tratamos, portanto, de formular, para as partículas conceituais relacionadas ao tema do corpo na obra de Deleuze, uma **linha** de composição possível, cuja montagem foi, evidentemente, **artificial**. Com isso, porém, esperamos ter conquistado um efeito de potência absolutamente **genuíno**. Afinal, como diz o poeta Manoel de Barros, “tudo o que não invento, é falso” (BARROS, 2003, p. 2).

Referências

- BARROS, M. **Memórias Inventadas: a infância**. São Paulo: Planeta, 2003.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Campinas: Papirus, 1991.
- DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Rés-Editora, 2001.
- FERRAZ, M. C. F. **Nove Variações sobre Temas Nietzscheanos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- ROLNIK, S. “O ocaso da vítima para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência.” *in*: LINS, D. & PELBART, P. P. (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze: bárbaros civilizados**. São Paulo: Annablume, 2004.

A DOCÊNCIA E AS INSTITUIÇÕES ESCOLARES: PAUTAS DAS POLÍTICAS CULTURAIS PARA EDUCAÇÃO RURAL¹

Noeli Valentina WESCHENFELDER
UNIJUI/RS
noeli@unijui.edu.br

Resumo: O artigo pretende ressaltar alguns nexos entre o planejamento e o governo dos rurais escolares e tem origem em minha tese de doutorado em Educação, a qual procura mostrar uma história sobre a educação dos rurais nas décadas de 1950 e 1960 – uma história de poder, de saberes e de subjetivação. O estudo permite afirmar que docentes rurais tiveram a pauta de um currículo cultural constituída por discursos que orientaram e prescreveram as ações pedagógicas da época. Tais políticas culturais enfatizavam a mudança de mentalidade agrícola e funcionavam como território específico de construção de identidade.

Palavras-chave: Educação rural. Docência. Governo. Planejamento

Abstract: The article intend to highlight some connections between planning and government of rural school individuals and has its origin in my Ph.D. thesis in Education, which intends to show a history about rural people's education in the 50's and in the 60's – a history of power, knowledge and subjectification. The study allows affirming that rural teachers had guidelines of a cultural curriculum constituted of discourses that directed and prescribed the pedagogical actions in that period. These cultural policies emphasize the change of rural mentality and worked as a specific territory of identity construction.

Keywords: Rural education. Teaching. Government. Planning

Esse artigo pretende discutir o modo como a docência e as instituições rurais estiveram presentes nas pautas da *Revista do Ensino do Rio Grande do Sul*², especificamente,

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no IV Congresso Brasileiro de História da Educação, na IV Coordenada: Instituições, práticas escolares e mundo rural, Goiânia, 2006.

² A Revista foi criada em 1939, na esteira das estratégias de difusão do escolanovismo. O impresso pedagógico teve grande importância para a época e em todo o Brasil foram editados periódicos desse tipo. A Revista parou de circular em 1943 em função da II Guerra Mundial, sendo retomada sua publicação em 1951, período em que a tiragem média era de 20.000 exemplares mensais. Nas décadas seguintes até meados de 1978 atingiu em anos de maiores picos a média de 50.000 exemplares mensais. Um estudo detalhado sobre esta Revista foi realizado por Maria Helena C. Bastos (1994). A pesquisadora justifica a grande procura do impresso entre os docentes, pela “elaboração de um corpus de saberes e de saberes-fazer”, proporcionando à Revista, na época, um “status de conhecimento científico” (1997).

em sua *Seção Educação Rural*³ e no manual didático *Escola Primária Rural*⁴ nas décadas de 1950 a 1970. A problematização tem origem em uma pesquisa⁵, cuja tarefa investigativa foi mostrar o campo da educação rural como objeto de minucioso esforço de governmentação. O estudo inscreve-se no campo das discussões educacionais que examinam relações de poder-saber e está considerando a perspectiva que toma a educação em seu papel na fabricação ativa dos indivíduos. A leitura realizada segue a perspectiva dos Estudos Culturais Contemporâneos e as contribuições da teorização de Michel Foucault, permitindo observar e refletir sobre a docência na política cultural. Os textos analisados foram considerados poderosos artefatos culturais utilizados para a formação docente na época, pois veicularam detalhadamente políticas relativas ao ensino rural. As prescrições endereçadas ao magistério gaúcho e, através dele, à comunidade evidenciam alguns investimentos de poder sobre os escolares, tecnologias que colocaram em ação instrumentos disciplinares com vistas ao aparelhamento da instituição escolar, formação-atualização docente e educação integral dos estudantes, através do Clube Agrícola.

Este artigo trata, exatamente, de mostrar como algumas tecnologias disciplinares agem sobre os corpos escolares rurais, tornando-os produtivos, educando-os para novas formas de trabalho agrícola. Nesse sentido pretendo descrever “como o poder se exerce” (FOUCAULT, 1995), utilizo alguns conceitos para problematizar questões que dizem respeito ao campo da educação rural, tomando-a enquanto dispositivo de poder-saber. Valho-me do que Foucault mostrou: “as relações de poder estão presentes em quaisquer relações sociais, sua lógica seria

³ A Revista manteve, até o início dos anos 70, seções destinadas aos vários níveis de ensino: primário, pré-primário, magistério e educação de adultos e adolescentes. Dentre estas, uma delas destinava-se à Educação Rural com orientações especificamente voltadas aos docentes rurais em sua ação pedagógica junto à escola, além de sugestões e campanhas voltadas para a comunidade. As prescrições veiculadas foram compondo um conjunto de regularidades, temas e “coisas ensináveis” aos rurais. Meu argumento, com base nas leituras dos documentos e no aporte teórico utilizado, é que tal distinção tenha sido uma montagem discursiva destinada a compor uma versão sobre a Educação Rural, de modo particular, para o ensino primário nas décadas de 1950 e 1960.

⁴ Trata-se do livro *Escola Primária Rural*, escrito pela professora Ruth Ivoty da Silva, auxiliar-técnico do Centro de pesquisa e Orientação Educacional (CPOE) da Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Rio Grande do Sul. Estou considerando este livro, de ampla tiragem e uso, como um manual didático-pedagógico, à medida que seu texto compõe um conjunto de orientações didáticas para uma proposta pedagógica bem específica. São prescrições que fazem parte de políticas culturais para educação rural, um exemplo disso é o Sistema/Plano de Educação Rural, elaborado no início da década de 1950 e proposto para o ensino primário rural até o início dos anos 70. As atividades pedagógicas, agrícolas e escolares foram distribuídas, descritas, sugeridas, combinadas. Percebe-se que práticas pedagógicas rurais foram regradas por este manual didático detalhando toda uma forma de organização escolar, lugar onde o aparelhamento da escola rural para as décadas de 1950 e 1960, foi minuciosamente descrito. A leitura do manual permite perceber como o poder disciplinar da escola rural deveria investir corpos e vontades, fazendo surgir um corpo de conhecimentos específicos para a educação rural. Tal análise é possível mediante ferramentas teóricas que permitiram a leitura das práticas pedagógicas prescritas enquanto atividades governamentais.

⁵ Trata-se da pesquisa: **Uma história de Governmentação e de Verdades: Educação Rural no RS (1950-1970)**. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGEDU/URGS, 2003.

da ordem tática, voltada a objetivos de governo, a dirigir condutas” (p. 243). Assim, “o poder coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos)” (p. 240), pondo em movimento mais que uma ação, “um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras” (ibidem).

O autor vai nos dizer algo novo e importante: aquilo que se define como uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes (FOUCAULT, 1995, p. 243). No caso deste estudo, suponho que o poder é um modo de ação sobre a ação docente, sobre ações da população escolar rural, sua família, e, conforme o autor, “o poder em atos, governando” (p. 243).

Em *Vigiar e Punir* (1991), Foucault analisa as tecnologias de poder disciplinar em instituições como a prisão, o exército e também a escola. Descreve o domínio de tecnologias disciplinares sobre o corpo dos outros, para que possam tornar-se mais úteis e dóceis. Segundo o filósofo, é a disciplina que fabrica corpos exercitados, dóceis, submissos, corpos que têm suas forças aumentadas. Foucault demonstra que a disciplina é a anatomia política do detalhe (FOUCAULT, 1991, p. 128). Nesse sentido, a disciplina escolar fez aquilo que o poder fez em outras instituições. O seqüestro de corpos operando não apenas sobre o tempo dos indivíduos, mas sobre seus corpos, corrigindo-os, curando-os, ensinando-os, punindo-os, produzindo-os através da disciplina corporal (FOUCAULT, 1996, p. 118-119). A dominação de corpos escolares seria realizada através da disciplina, uma máquina do poder, lugar onde o trabalho pedagógico acontece cotidianamente, ou aquilo que Foucault (1999) chamou de “tecnologia disciplinar do trabalho” (p. 288). As prescrições presentes nos discursos da Revista e do Manual estão sendo olhadas no seu detalhe, naquilo que prescrevem para seqüestrar corpos agindo sobre os mesmos, propondo cuidados higiênicos, ensinamentos, modos de viver, de trabalhar, de poupar e de consumir.

O autor mostrou como o tempo e o espaço se reorganizaram no século XVIII, justamente, através do poder disciplinar. O princípio que sustenta este poder é o da economia, ou seja, seria mais econômico vigiar do que castigar, domesticar, normalizar e constituir sujeitos produtivos, do que eliminá-los ou excluí-los. Tal poder, forjado em instituições variadas, de modo especial nos colégios, se consolidaria na idade das disciplinas, através das tecnologias de individualização. Julia Varela (1995) enfatiza que esse modelo está ligado às transformações econômicas, sociais e políticas ocorridas no século XVIII. De um lado, o acréscimo e a conservação das riquezas a exigir maior segurança e, de outro, uma crescente

massa da população pobre a realizar motins contra a fome, baixos salários e más condições de vida.

O poder disciplinar não apenas individualizaria, mas também regularia a população através de tecnologias diferentes, “ao permitir que o corpo e a vida tomassem parte no domínio do poder que, dessa forma, se faz ainda mais material” (VARELA, 1995, p. 42). Um poder que se estenderia por todo o corpo social, especialmente nas instituições educativas. As tecnologias disciplinares estariam, segundo a autora, na base da concepção e organização tanto de novos saberes, quanto de novos sujeitos e funcionariam através de novos arranjos do tempo e do espaço.

Uma nova forma de conhecer e organizar o espaço e o tempo “permite um controle detalhado do processo de aprendizagem, permite o controle de todos e de cada um dos alunos, faz com que o espaço escolar funcione como uma máquina de aprender e, ao mesmo tempo, possibilita a intervenção do mestre em qualquer momento para premiar ou castigar e, sobretudo, para corrigir e normalizar” (VARELA, 1995, p. 43).

A autora chama a atenção para a necessidade das pedagogias disciplinares serem analisadas a partir dos efeitos que produzem, o que supõe mudanças, segundo Varela, “na percepção social do espaço e do tempo, sua organização e interiorização pelos escolares. Justamente em função de serem estas pedagogias instrumentos de primeira ordem na construção, por um lado, de uma forma de subjetividade nova, o indivíduo, e, por outro, na organização do campo do saber” (1995, p. 43). O alerta é produtivo à problematização realizada, especialmente, tratando-se dos discursos que prescreveram o aparelhamento da escola rural, a distribuição do espaço, os tempos e a organização de atividades escolares em locais específicos como, por exemplo, o clube agrícola.

1 Tecnologias de poder sobre os rurais escolares

A perspectiva teórica assumida permite desenvolver a hipótese de que tecnologias de poder sobre os escolares rurais tenham sido postas em ação em vários espaços e momentos, uma vez que a educação integral era o grande objetivo de governo. Tal objetivo aparece em enunciados que se multiplicam como fixar os indivíduos na zona rural, promover a melhoria de suas condições de vida e do meio. A proposta veiculada era ensinar os rurais a trabalhar e produzir mais e, principalmente, produzir de outro modo: era preciso “mudar a mentalidade agrícola”.

Utilizo algumas ferramentas foucaultianas para mostrar o poder em exercício, analisando: a Educação Integral, desenvolvida através do Clube Agrícola, como um lugar para o exercício da atividade agrícola, promovendo a educação física, moral, intelectual, social e econômica das crianças; a formação específica e contínua do magistério – atualizado, informado e orientado através de periódicos e manuais pedagógicos; o aparelhamento da escola rural – dando conta de constituir um lugar para o trabalho pedagógico ser desenvolvido, um espaço no qual a aprendizagem e o exercício da nova mentalidade agrícola deveria ser efetivada.

2 A educação integral e o Clube Agrícola

A educação integral dos escolares rurais, especialmente na década de 1950, visava promover a educação física, intelectual, moral, social, artística e econômica das crianças. Diante de tal enunciado recorrente é que realizo uma análise, no que se refere à questão disciplinar, buscando assinalar como as prescrições constituem investimentos de poder sobre os escolares rurais, no caso, os alunos. A educação integral dos escolares foi proposta a partir dos Clubes Agrícolas. O Clube Agrícola foi orientado para ser um elo da escola com a vida rural, uma re-ligação necessária aos novos tempos vividos no pós-II Guerra Mundial (SILVA, 1952).

Entre os objetivos gerais visados, destacava-se que “seria conveniente educar no sentido da formação de hábitos e atitudes tendentes a criar mentalidade agrícola” (SILVA, 1952, p. 43). Além disso, salientava-se a necessidade de considerar as “características psicológicas da criança, seus interesses especiais, de 7 a 12 anos, cuja evolução apresenta interesses pastoris e agrícolas, para justificar essas atividades em todas as escolas de nível primário [...]” (p. 43). Tais enunciados mostram que à escola primária competia o ensino comum integral, para atender “às exigências características dos diversos estádios do desenvolvimento da criança e à sua formação em todas as direções, em perfeita harmonia com os interesses e as necessidades do meio” (p. 44). Do ponto de vista didático, eram assinaladas como processo integrado na própria aprendizagem as atividades agrícolas que serviriam como

[...] campo de observação e experiência para vitalizar o ensino e objetivá-lo. Essa era uma estratégia da qual se valeria o professor, com o objetivo de preparar a criança para sentir os problemas regionais e de levá-la, igualmente, a examinar esses problemas, a fim de que participe, posteriormente, na solução dos mesmos, dentro de suas possibilidades (SILVA, 1952, p. 44).

As crianças também deveriam desenvolver certos objetivos através de ações pedagógicas específicas para aprender a sentir certas forças emocionais: “em relação à criança, convém não esquecer que ela deve ter seus objetivos próprios, de interesse imediato, acordes com sua idade, desenvolvimento mental, meio em que vive etc., objetivos capazes de fazerem-na sentir o que realiza, pelas forças emocionais que despertam” (SILVA, 1952, p. 45). Nesse sentido, podemos perceber aquilo que desenvolveu Foucault em *Vigiar e Punir*, ou seja, as localizações funcionais em que cada um exerce uma atividade. Havia objetivos para os professores e também para as crianças, recomendavam o registro de todas as atividades desenvolvidas. Para tanto, um arsenal de fichas, relatórios e comprovantes eram sugeridos aos escolares.

Os objetivos do clube agrícola seriam, para o professor, os mesmos visados nas demais atividades dessa natureza, na escola primária, acrescidos ainda de todos os que fossem específicos a um clube escolar. Tais objetivos referiam “múltiplos aspectos da socialização da escola, no sentido da aquisição de técnicas e, principalmente, da formação de conceitos, hábitos e atitudes” (SILVA, 1952, p. 47). Além destes, havia destaque especial para aqueles que diziam respeito à mudança de mentalidade agrícola, através de difusão de modernos métodos de agricultura. A aprendizagem das bases científicas de tais métodos tornar-se-ia conteúdo do currículo escolar, tal quais os conteúdos agro-econômicos.

Considero interessante assinalar o universo discursivo em que são divulgados os objetivos referentes à necessidade de modernização da sociedade brasileira. No caso do campo, esta regularidade discursiva estava nos propósitos tanto da educação escolarizada, quanto da Extensão Rural⁶. A extensão passou a utilizar a estrutura física da escola rural e lançou um projeto de trabalho comunitário que, sutilmente, questionava as práticas pedagógicas da escola rural. Fazia-se questão de assinalar que “a educação para o desenvolvimento e vivência comunitária passava por orientações distintas daquelas praticadas pela escola tradicional” (LEITE, 1999, p. 35). Nesse contexto é que são propostas mudanças à educação rural, aos programas escolares, às práticas desenvolvidas.

A proposição de uma educação integral não é novidade, pois em outros tempos já fora alvo de preocupações por parte de políticas públicas. Sublinho a importância de fazer um recuo no tempo para compreender outros possíveis contornos no período estudado. Até as décadas de 1920/30, aproximadamente, ela estaria centrada no tripé saúde-moral-trabalho

⁶ Sobre esta questão trata a pesquisa de FONSECA, Maria Teresa Lousada. **A extensão rural no Brasil, um projeto educativo para o capital**. São Paulo: Loyola, 1985.

(CARVALHO, 1997, p. 306). Nessa perspectiva, a educação era, especialmente, valorizada para “regenerar” as populações pobres, através do ensino de hábitos de higiene e de trabalho (ibidem).

Interessa analisar e entender, além dos aspectos de saúde, educação e trabalho constantemente reiterados pelos discursos que analiso, outros desdobramentos, como, por exemplo, aquele que se refere à educação econômica do escolar infantil⁷, em evidência a partir da década de 1950. Outra conexão possível refere-se ao fato de a educação integral ter-se convertido num fundamento pedagógico importantíssimo para a seleção dos conteúdos da escola primária brasileira. É possível assinalar a definição de uma nova cultura escolar, aliada a um projeto político civilizador direcionado para a construção da nação, à modernização do país e à moralização do povo.

Os discursos em análise mostram que a ação da professora necessitaria de reforços, pois a ruralização da escola, proposta desde a década de 1920, ao ser intensificada na década de 1950, exigiria um lugar mais efetivo para o exercício da nova mentalidade agrícola. Um lugar ideal seria o Clube Agrícola que, no âmbito escolar, daria conta da educação integral das crianças, especialmente as crianças que freqüentassem além da terceira série primária. Para além dos aspectos da socialização da escola, a aquisição de técnicas, formação de conceitos, hábitos e atitudes são destacadas (SILVA, 1952).

A formação dos clubes propunha o entrosamento da comunidade com as instituições escolares em torno de “atividades práticas” que dessem conta do exercício de novos hábitos de vida para a formação de outra mentalidade com relação ao trabalho agrícola. Além de hábitos de trabalho, através da aprendizagem de novas técnicas de exploração agrícola, seriam exercitados hábitos de cooperação, como também seriam desenvolvidos conhecimentos relativos à economia. O trabalho nos clubes ensinaria outras coisas às crianças e às famílias, diziam que “os frutos do trabalho ainda servem para enriquecer a alimentação, fornecer uma renda para a Caixa Escolar, e servir de meio para levar ensinamentos aos pais” (RE, n. 114, p. 50, 1967, grifos meus). Havia toda uma preocupação com aspectos alimentares, em especial, com relação à infância; “a criança brasileira é notoriamente mal nutrida e o povo em geral carece dos conhecimentos básicos à sua alimentação” (ibidem). As “vantagens desse

⁷ A RE divulgou nas edições de números 42, 43, (1957) e 55, 56, 57, (1958), as determinações relativas ao I Congresso Infantil Brasileiro de Economia. Alunos de escolas do Brasil e do Uruguai formaram a Assembléia do Certame de Economia, promovido em Porto Alegre pela Caixa Econômica Federal. As muitas definições do Congresso, Moções e Teses aprovadas estão publicadas em matérias da Revista nos anos de 1957 e 1958. Tal Congresso era dirigido a todas as crianças, tanto rurais como urbanas.

trabalho” são reiteradas e se justificam: “não iremos pôr de início a enxada na mão do aluno. A criança deve ser posta antes em contato com as vantagens desse trabalho” (RE, n. 114, p. 51, 1967).

Os enunciados referem-se à necessidade dos rurícolas desenvolverem conhecimentos relativos aos cuidados com o meio natural em que viviam. Nessa perspectiva, trabalhavam-se noções básicas de agronomia, com vistas a uma maior produtividade. Difundia-se um discurso agrônomo modernizador para superar os problemas decorrentes da pouca fertilidade dos solos esgotados por anos de cultivo e desgastados pela erosão, provocada por desmatamentos e queimadas. Alertava-se para a necessidade do uso de adubos, fertilizantes, inseticidas e fungicidas. Não podemos esquecer as condições de possibilidade para a emergência desse discurso, ou seja, o país vivia um amplo processo de modernização no campo, denominado de Revolução Verde⁸. A orientação de tal programa objetivava o aumento da produção e, em especial, da ampliação de mercados internacionais, justamente daquelas indústrias ligadas a equipamentos agrícolas, fertilizantes, sementes e inseticidas.

O Clube Agrícola passa, nesse contexto, a ser um lugar propício para a problematização das formas de produção agrícola que vinham sendo desenvolvidas pelas famílias. Assim, a prática do clubismo é intensificada na segunda metade da década de 1960, com novas tecnologias e com mais intensidade, sendo apresentado como solução para muitos problemas, não apenas da escola, mas também da zona rural. Os enunciados falam do Clube como uma possibilidade da escola efetivar a educação integral das crianças de forma atualizada. Este funcionava como uma espécie de laboratório para exercício de novas formas de produzir, consumir e transformar a mentalidade agrícola. Esta também é atualizada, de modo a preparar novas gerações para outros tempos na agricultura brasileira. A transformação da escola em uma instituição regional daria conta, conforme os discursos, de fazer a iniciação ao trabalho, formar hábitos mais modernos de plantio, convivência e participação social.

À “escola prática” é atribuído o compromisso de alcançar resultados, no sentido de que, além de alfabetizar nas letras e cálculos, deveria ensinar a formação de hábitos de

⁸ A Revolução Verde foi um grande programa de modernização do campo, com objetivo explícito de contribuir para o aumento da produção e da produtividade agrícola no mundo. O início do programa foi durante a segunda guerra, quando “uma imagem humanitária”, preocupada com a fome e a miséria das populações pobres do mundo, “ocultava poderosos interesses econômicos e políticos ligados à expansão e fortalecimento das grandes corporações internacionais” (BRUM, 1988, p. 47). Segundo o pesquisador “Os países que aderiram à ‘Revolução verde’ eram orientados e induzidos a usar novas técnicas de correção do solo, fertilização, combate às doenças e pragas, bem como a utilizar maquinaria e equipamento modernos” (*ibidem*).

convivência, participação e produção através do trabalho. A eficiência de uma educação integral, conforme veiculava a Revista, seria medida se atingisse as famílias. Atingir as famílias, modificar seus hábitos, costumes e atitudes eram proposições daquilo que, conforme presumo, funcionou como uma eficiente tecnologia de poder sobre os rurais escolares infantis. Os Clubes Agrícolas exercitaram muitas experiências que efetivaram o ensino de outros modos de plantar e de colher, demonstrando que outros produtos poderiam ser cultivados. Ao trazer esta questão acerca de uma “urgência histórica” que, parece, já estava presente nas práticas discursivas e não discursivas, a estratégia de modernização do campo vem atendê-la, complementá-la e o Clube Agrícola seria uma das tecnologias para dar conta disso.

Também na Escola de Formação de Professores tornava-se “indispensável o funcionamento regular do clube, no curso de aplicação, a fim de dar aos professorandos oportunidades de observar, experimentar e praticar sua direção” (SILVA, 1952, p. 51). De acordo com a carreira do magistério primário estadual, na época todos os professores recém-formados deveriam fazer estágio em zona rural. A distribuição dos indivíduos no espaço seria necessária para garantir a supervisão do adulto. Portanto, “torna-se essencial à organização da escola pelo sistema de trabalho em grupos ou equipes, principalmente nas classes mais adiantadas, técnica que permite a um único professor supervisionar as atividades dos diversos grupos e atendê-los separadamente, sempre que necessário” (SILVA, 1952, p. 52).

3 O aparelhamento da escola rural

O desdobramento das atividades do clube dar-se-ia, basicamente, no setor da agricultura ou das ciências naturais, como a conservação de exemplares de plantas, animais ou minerais obtidos em excursões ou nas próprias culturas da escola. Estes poderiam levar

[...] naturalmente, à organização do museu escolar; às coleções de recortes de jornais, de livros e revistas, como fontes de informação e consulta, à biblioteca; à necessidade de serem prestados socorros de emergência, em caso de picadas de insetos, cortes, contusões, etc., ocorridos no próprio trabalho, ao do pelotão de saúde; à conveniência de intercâmbio, à do jornal ou à do correio escolar e, assim, respondendo a necessidades e a interesses das próprias crianças e do meio, poderão, também, funcionar a cooperativa, o banco, a merenda, etc. (SILVA, 1952, p. 56).

O imperativo era aparelhar a escola rural, colocar em funcionamento novas formas de organização do espaço. A orientação apresentada aos docentes dava-se no sentido de construir uma “escola primária rural diferenciada” (SILVA, 1952, p. 56). Para mudar a escola, torná-la mais eficiente na ação de transformação da mentalidade agrícola, ela deveria ter outra

disposição espacial, novos equipamentos, utilizar novos métodos e, sobretudo, ampliar seus espaços de aprendizagem.

A mudança da escola, através de seu “aparelhamento”, foi insistentemente proposta pelos discursos da Revista e do Manual. Suponho que tal aparelhamento tenha funcionado como uma tecnologia a governar os escolares rurais. O aparelhamento prescrito em detalhes teria como finalidade o exercício da atividade agrícola, núcleo do trabalho pedagógico rural. Estas atividades, por sua vez, não poderiam ser desenvolvidas no interior das salas de aula, o espaço escolar precisaria ser ampliado. Percebe-se uma grande preocupação em organizar o meio para que uma aprendizagem ativa pudesse ser realizada com eficiência.

Com relação a esta questão, VARELA (1995, p. 48) assinala que para a Escola Ativa a reutilização do espaço e do tempo escolar seria fundamental. Havia necessidade de organizar a aprendizagem em torno da atividade, colocando a criança como centro do processo de ensino, portanto, o meio tornar-se-ia central. Nesse sentido, a construção de uma autodisciplina escolar exigia a ampliação da disciplina interior e diminuição do controle exterior. Meu argumento vai nesta direção, ou seja, o aparelhamento da escola rural, prescrito especialmente a partir da década de 1950, é um imperativo dos tempos vividos pelo processo de modernização do campo. Havia necessidade de disciplinar não apenas o trabalho agrícola, mas especialmente o rurícola e, para tanto, era preciso começar desde cedo, ou seja, já na escola.

Assim, encontramos no manual pedagógico *A escola primária rural*, capítulo V, um minucioso detalhamento de orientações relativas às atividades a serem realizadas nas diferentes séries do curso primário, ou seja: à liga dos amigos das plantas, comemoração do dia da árvore, excursões, auditórios, museu, cooperativa e biblioteca. Seriam as chamadas instituições complementares da escola rural, detalhadas constantemente também na Revista, consideradas como espaços que territorializam⁹ uma identidade rural, aquela que se diz distinta da urbana. Constituir-se-iam lugares a fixar características rurais, masculinas e femininas, infantis e juvenis, através da problematização realizada.

Novos espaços de aprendizagem são propostos, menciono algumas das instituições que complementariam a ação da escola. Uma extensa lista, intitulada Experiências, deveria ser

⁹. “O território pode ser relativo tanto ao espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente em casa [...]. Ele é um conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos” (GUATTARI, F. e ROLNIK, S. 1986, p. 323).

realizada nas diferentes séries da Escola Primária. Todas se referem à agricultura e dedicam-se a ensinar as condições “indispensáveis” para a germinação de sementes, crescimento das plantas e novas formas de cultivo. Objetivos eram propostos para o professor rural com a organização da Liga dos Amigos da Natureza. Preconizava-se a integração na comunidade escolar, da criança recém-ingressa, a partir da formação da mentalidade agrícola, assim como era evidenciada a “dignificação do trabalho rural, inculcando o amor à terra e o reconhecimento do seu valor” (SILVA, 1952, p. 201).

O manual didático sugeria aos docentes mais ou menos quarenta atividades e experiências, além de um plano detalhado de uma “campanha com projeção no meio social”, em comemoração ao “Dia da Árvore”, para tanto recomendavam o envolvimento de famílias, exército, igreja, associações e políticos. A excursão era procedimento metodológico detalhado, desde seus objetivos, preparação do material necessário, até sua realização e posterior verificação. Era aos docentes que os discursos se dirigiam, por isso destacavam a função do professor, para “orientar a livre verbalização das crianças e seu registro, esclarecendo e complementando dúvidas” (*ibidem* p. 223).

Após a seleção e classificação do material trazido pela excursão, propunha-se como destino uma exposição pública no museu ou biblioteca da escola. Novamente a estratégia era objetivar o currículo escolar através da atividade desenvolvida. Não seriam atividades quaisquer, mas atividades de expressão das informações coletadas junto à comunidade. O auditório não era apresentado como uma instituição complementar à escola, mas como um “recurso interessante para difundir práticas democráticas e formar atitudes sociais nas crianças” (SILVA, 1952, p. 224).

A visibilidade pública do trabalho realizado na escola era evocada pelos discursos que orientavam a organização do museu escolar. Tal organização deveria ser renovada continuamente, para o trabalho escolar ser visível à comunidade e para a vida da comunidade ser constante e permanentemente visibilizada no interior da escola. As novas formas de viver, produzir e consumir teriam um lugar para serem vistas e estudadas por todos os escolares e por quem mais visitasse o museu. O museu escolar, como um novo espaço de aprendizagem, era apresentado aos sujeitos escolares enquanto meio de incentivar, também, a comunidade a espelhar-se material e espiritualmente no que era exposto à visitação.

O jornal escolar era sugerido como uma das mais interessantes publicações escolares e apresentado como:

[...] um considerável auxílio no setor das atividades extracurriculares, excelente meio para difundir notícias, animar competições, transmitir idéias e conhecimentos, não apenas aos escolares, mas também às famílias.

Como valores educativos, apontam-se: maior conhecimento e compreensão da escola, unificação do espírito desta, estabelecendo o intercâmbio interescolar (SILVA, 1953, p. 243 grifos meus).

Sobre as cooperativas escolares, afirmava-se sua importância como instituições educativas, especialmente por serem constituídas e dirigidas por alunos, propiciando aos mesmos exercitar em pequena escala o sistema da cooperação. Outras qualidades ainda seriam desenvolvidas a partir da vivência do cooperativismo, como hábitos de “economia inteligente”. A cooperativa era apresentada como lugar de exercício para a padronização da produção, o que instituiria uma nova forma de circulação da riqueza, além de ser um lugar para, de forma cada vez mais livre, consolidar hábitos e conceitos.

Enfim, a última das instituições escolares complementares – a biblioteca – era apresentada “como a mais profundamente integrada na organização escolar, a biblioteca dentro da escola não é um simples anexo ou auxiliar, mas verdadeiro órgão, essencial para o funcionamento do conjunto educativo de que se faz parte” (SILVA, 1952, p. 255). Além de sugestões técnicas relativas ao uso e organização, constantemente eram indicadas bibliografias, tanto para alunos, quanto para docentes.

4 Investir na formação dos professores/as

Os discursos analisados multiplicam enunciados que propõem, das mais variadas formas, uma “normalidade idealizada” para retirar os rurais de condições consideradas indesejáveis, em função, talvez, do momento em que vivia o país¹⁰. Tais discursos eram endereçados aos professores/as, quando propunham, sugeriam, orientavam modos de ensinar, de ser e de agir, fazem parte das estratégias de difusão do que se convencionou chamar de pedagogia da escola nova, retomadas na década de 1950. Ao analisar as estratégias editoriais de difusão do escolanovismo no Brasil, Carvalho (1998) enfatiza que o impresso pedagógico

¹⁰ O país vivia um momento de grandes transformações sociais, políticas, econômicas e culturais. Interessa destacar um intenso processo de industrialização, com urbanização crescente e modernização na agricultura. Não podemos esquecer que o país festejava, em especial na década de 1950, o fim da censura estadonovista.

desempenhou importante papel “como dispositivo de regulação e modelagem do discurso e da prática pedagógica do professorado” (p. 71).

O manuseio do corpus discursivo permite observar que o investimento na formação dos professores/as rurais foi intenso, talvez esta tenha sido uma das mais importantes tecnologias de governo sobre os escolares nesse período. Tais investimentos foram estruturando possibilidades de ação sobre os outros, no caso, sobre alunos e familiares e sobre o professor em si mesmo, ou seja, a conduta docente foi sendo orientada, guiada por práticas discursivas que definiam aos poucos um campo de ação, um currículo para a educação rural.

A criação de Escolas Normais Regionais, bem como a criação de novas disciplinas nos cursos de formação de professores foi importante local para a constituição de um modo específico de ser docente. Essas e outras práticas modelavam a formação de professores/as, todavia, são os periódicos pedagógicos que compõem aquilo que Popkewitz (2001) considera “um amálgama de práticas normalizadoras” (p. 110). Tal “amálgama” é, no caso deste estudo, o agrupamento de várias práticas em torno de um intenso programa de instrução e formação de professores/as. Estas estariam sendo veiculadas de inúmeras formas, através de manuais didáticos, de periódicos como a Revista do Ensino, de pareceres, regulamentações e outros dispositivos pedagógicos como, por exemplo, as práticas de planejamento.

Os discursos permitem evidenciar que o aparelhamento da escola rural, para dar conta da mudança da mentalidade agrícola, pela via da Educação Primária Integral, exigiria a constituição de um outro profissional. A educação rural da época foi compondo uma versão da história da educação rural, pois foi gerando uma nova verdade sobre a escola, sobre os escolares e, sobretudo, sobre como ensinar esses sujeitos a transformarem-se. São alguns discursos sobre como deveriam ser conduzidas as ações docentes que apresento para problematizar como uma verdade foi inventada¹¹. Detalhadamente foram sendo sugeridas formas de ensinar através de planejamentos, assim como um jeito de ‘conhecer melhor’ o aluno, seus interesses, bem como a comunidade e suas necessidades.

Para atender “todos estes aspectos a desempenhar a importante missão”, as características do professor que se destina à zona rural deveriam ser específicas. Considerava-se que diante do atraso em que vivia a população pobre rural, a exigência da educação proposta deveria ser o incentivo do progresso:

¹¹ Nesta perspectiva, trabalhavam SIMOLA; HEIKKINEN; SILVONEN. A catalog of possibilities: Foucaultian History of Truth and Education Research. In: POKEWITZ, Thomas S.; BRENNAN, Marie (eds.). **Foucault's Challenge**: discourse, knowledge and power in education. New York: Teachers College, 1998.

É óbvio que o professor rural não precisa ser um sociólogo nem técnico em agricultura; basta-lhe um 'quantum' de conhecimentos gerais e práticos nestes setores, com sólidos fundamentos, para que possa perceber os problemas daí decorrentes e orientar-se, no melhor sentido, em busca das fontes necessárias, para expansão e atualização dos mesmos (SILVA, 1952, p. 36).

A nova figura docente rural, considerada tipo ideal, seria aquela que deixasse “sementeira” por onde trabalhasse, para que os sucessores realizassem uma boa “colheita”. O que seria uma boa colheita? Seriam boas e visíveis transformações na organização do espaço escolar, aparelhando minimamente a escola rural, organizando clubes, hortas, novos lugares para desenvolver os trabalhos pedagógicos junto aos alunos-crianças e jovens. A sementeira seria a aprendizagem de noções básicas de agronomia moderna, para produzir mais de outros modos. Seria a aprendizagem de outras formas de lidar com a produção agrícola, produzindo a matéria-prima para a indústria rural caseira ou para abastecer os centros urbanos em expansão.

Novas características do/a professor/a precisariam ser desenvolvidas, e a RE veicula aspectos legais de tais mudanças, como o decreto federal 8.530¹². Este propõe que se estruture o Ensino Normal em outras bases, segundo os enunciados, “aos moldes da Escola Ativa¹³.” Certas qualidades eram exigidas, como a ênfase dada à liderança, considerada fundamental para a atuação profissional no meio rural. Essas somente seriam garantidas se desde o processo de “recrutamento”, mediante rigorosa seleção, houvesse intensa formação¹⁴. Alguns atributos eram mais valorizados que outros, como liderança e amor ao meio rural, o que somente seria possível se tivesse a professora vocação para o magistério e se fixasse moradia na localidade onde lecionava. Além dos requisitos mencionados, à Escola Normal Regional caberia atender à exigência de formação docente, inscrita no Plano/Sistema de Educação Rural¹⁵. O ponto de partida para tal formação¹⁶ deveria ser a preparação do mestre. Aconselhava-se um estágio já nas respectivas Delegacias Regionais de Ensino.

¹² De 2 de janeiro de 1946, da Lei Orgânica Federal do Ensino Normal.

¹³ Os discursos veiculavam que somente a Escola Ativa poderia dar ao magistério o preparo básico para a mudança, uma necessidade dos novos tempos vividos pela sociedade brasileira.

¹⁴ “O curso de regentes de ensino primário, se organizado nos moldes da escola ativa, em que a futura professora viva, em realidade, as situações que ela irá experimentar em sua vida funcional, afigurasse-nos o mais consentâneo com o espírito e os ideais da educação rural” (RE, n. 33, p. 43, 1955).

¹⁵ Trata-se do Sistema/Plano de Educação Rural, exposto no manual *A escola primária rural*, foi elaborado e oficializado pela Superintendência do Ensino Rural da Secretaria de Educação e Cultura, conforme matéria da RE (RE, n. 35, p. 37, 1955). O texto diz que “cinco elementos de nosso magistério rural, com bolsa de estudos, foram para a Venezuela a fim de realizarem, durante dois anos, curso na Escola Normal Rural Internacional, criado pela Unesco” (*ibidem*).

O trabalho de extensão rural, intensamente desenvolvido a partir da II Guerra Mundial, impunha-se à escola e, conseqüentemente, aos docentes. O objetivo da extensão rural, na época, foi o combate “à carência, à subnutrição e às doenças, bem como à ignorância” (LEITE, 1998, p. 33). Foi desenvolvido, no Brasil, um intenso programa de extensão rural, nos mesmos moldes de outros países da América Latina. O alvo de tais programas era a população pobre rural, classificada discursivamente como “desprovida de valores e de sistematização de trabalho” (p. 34).

Os valores mencionados são relativos ao apego à terra e, principalmente, ao trabalho agrícola. Este necessitaria, naquele momento histórico, de certa organização; tratava-se da disciplinarização do trabalho. As crianças aprendiam novas formas de trabalho, novos valores e, sobretudo, novas relações de trabalho, tanto pessoais quanto comerciais. Percebe-se que outra cultura escolar estaria sendo produzida por uma educação bem distinta, aquela que ensinaria uma forma de trabalho específica aos jovens rurais¹⁷. Tratava-se da constituição de sujeitos escolares rurais como fenômeno de ordem cultural¹⁸. Não por acaso, aprender a trabalhar de outra forma constituiria um ponto de pauta dos programas escolares rurais da época em estudo. Assim, um currículo cultural foi sendo constituído tanto para as escolas primárias, como para escolas de formação docentes, as Escolas Normais Regionais.

Em tal perspectiva, a tarefa da professora, segundo os discursos, seria fazer a mediação entre a “cultura científica e o atraso e a ignorância do homem rural” (SILVA, 1952, p. 38). Dentre inúmeros objetivos, fazer a iniciação e exercitar aquelas habilidades necessárias para adquirir “novas técnicas científicas” eram investimentos estratégicos. A professora, porta-voz da técnica, também haveria de preparar-se para os novos tempos do progresso democrático:

*[...] antes do agrônomo, do veterinário, do técnico agrícola, a professora será a portadora de informações sobre essas técnicas, inclusive sua introdutora na comunidade. ‘Entre a cultura científica do técnico - agrônomo ou veterinário — e a ignorância e o atraso do homem rural, aquela não encontra eco’ nem aceitação, completamos nós [...]. Para a transformação que todos esperamos, torna-se necessário que a escola primária, através do clube agrícola, prepare os indivíduos para **enfrentar***

¹⁶ Com relação à formação docente, várias tratativas são descritas, tanto no Manual, como na Revista, ilustrando tentativas no sentido de atender aspectos relativos à Educação Rural, quando diversos cursos eram oferecidos aos docentes, coordenadores, técnicos e inspetores educacionais gaúchos. O auge destes cursos, seminários e semanas ruralistas ocorreu num período que vai de 1935 até por volta de 1954 (SILVA, 1952, p. 38).

¹⁷ Para fazer tal afirmação considerei a obra de Paul Willis (1991), intitulada Aprendendo a ser trabalhador.

¹⁸ Conforme autores do campo dos Estudos Culturais como Stuart Hall, por exemplo.

os tempos novos e uma sociedade nova em pleno processo democrático
(RE, n. 33, p. 67 1955, grifos meus).

Também eram indicadas modificações no currículo de formação do magistério. Algumas disciplinas dariam conta do enfrentamento aos novos tempos, estariam elas relacionadas aos Estudos de Comunidade, às técnicas domésticas agrícolas e à iniciação industrial - como os cursos de indústrias caseiras (compotas, geléias, conservas, queijos, sucos, etc.). Na formação dos cursos Normais Regionais para docentes rurais, deveriam constar:

- inclusão, no currículo escolar normal, de cursos ou disciplinas que possam familiarizar as professoras com a realidade do ambiente em que vão atuar;

- realização de cursos de treinamento para professoras dirigentes de clubes agrícolas escolares, em colaboração com o Serviço de Informação Agrícola e as Secretarias de Educação e Cultura;

- execução de uma campanha visando à organização e funcionamento de, pelo menos, um clube agrícola em cada município (RE, n. 33, p. 68, 1955).

Tais estratégias não eram somente aquelas referentes aos cursos de formação, mas também as que diziam respeito às orientações didáticas, aos elementos que comporiam a “alquimia”¹⁹ pedagógica que os docentes precisariam aprender e colocar em funcionamento. O planejamento de ensino foi objeto discursivo na formação de professores e esteve em pauta na Revista do Ensino durante várias décadas. Em diferentes momentos, campos discursivos diversos foram sendo incorporados como conteúdo escolar no interior dos planos de ensino propostos ao magistério gaúcho. À primeira vista, diante de uma constatação aparentemente óbvia, fazia sentido perguntar: por que tudo aquilo que era apresentado na Revista logo se transformava em sugestões didáticas para a sala de aula e a escola? Por que tais informações seguiam mais ou menos a mesma lógica? Que racionalidade governamental era aquela?

Uma estratégia de linguagem foi reiteradamente utilizada, ou seja, caracterizava-se negativamente aquilo que se queria tratar, por exemplo, os modos de vida dos rurícolas - hábitos alimentares, higiênicos ou relativos ao plantio de certos produtos. As matérias da Revista dedicavam um bom espaço a trazer informações diversas. Estas versavam sobre saúde, nutrição, educação sanitária, conteúdos agrônômicos, sociologia agrária e outros assuntos. Inicialmente descreviam modos de vida a serem modificados, faziam críticas severas aos assuntos tratados e por conta de uma normalidade idealmente registrada - uma boa

¹⁹Estou utilizando “alquimia” no sentido que trabalha Popkewitz (2001, p. 105).

saúde, bons hábitos de higiene, alimentação e produção agrícola - finalizavam as reportagens apresentando o modo de enfrentar o problema.

A questão a ser feita parecia ser sobre como deveriam acontecer as mudanças necessárias. Em última instância, orientavam sobre o que deveria ser feito para que os rurícolas fossem transformados, “normalizados”. Nesse sentido, a planificação de outros modos de vida era imprescindível. As sugestões de atividades e conteúdos eram feitas através do planejamento, geralmente com temas relativos às informações que se desejava trabalhar.

Popkewitz (2001) refere-se aos planos de aula como tecnologia da pedagogia e da normalização. O autor mostra que é através dos planos de aula que o professor organiza o que quer fazer para alcançar os objetivos. Através deles estabelece seqüências de instrução, conduz objetivos e acrescenta esquemas de avaliação (POPKEWITZ, 2001, p. 91). É o planejamento que ajuda a construir o professor e a organizar o “espaço com outros sistemas de idéias sobre habilidades internas das crianças — as regras” (p. 93). Em última instância, através do planejamento que são colocadas em funcionamento as regras que normalizam a escola e os escolares.

É nessa perspectiva que o planejamento está sendo considerado uma forma de normalização no sentido em que trabalhou Foucault. Tal normalização é possível à medida que o ato de planejar funciona como instrumento que põe em ação diferentes práticas que observam e distribuem tanto as crianças, quanto as atividades e os tempos escolares. É também a partir do planejamento que se torna possível organizar registros. Faz-se, portanto, a vigilância e o controle através dos planos. Outro instrumento da disciplina manejado através do planejamento é a sanção normalizadora, quando são estabelecidas regras, normas para fixar condutas desejadas. Contudo, é o exame que possibilita o registro e a documentação das classes multisseriadas²⁰, das turmas, enfim, da seriação das crianças.

A leitura realizada permite constatar que diversos tipos de planejamento eram sugeridos e foram apresentados ao longo dos anos pela Revista. As sugestões e orientações variavam desde planos de aula isolados, projetos de trabalho, baseados no método de projetos (Dewey e Kilpatrick), unidades de ensino e centros de interesses (Ovídeo Decroly). Muitas coisas eram ensinadas aos rurais escolares através de tais planejamentos. Os ensinamentos relativos aos modos de organizar a ação pedagógica eram endereçados aos docentes e, através

²⁰ As classes multisseriadas eram compostas por escolares de diversas séries reunidas numa mesma classe regida por um/a professor/a. Essa modalidade de organização escolar ainda hoje é comum em localidades rurais com número reduzido de alunos.

destes, aos alunos rurais. Aos primeiros caberia “aprender os segredos da arte de ensinar” (RE, n. 82, 1962); aos alunos caberia aprender através de atividades pedagógicas, devidamente articuladas às atividades agrícolas.

O planejamento daria conta de ensinar conteúdos relativos à saúde, nutrição, higiene, agricultura, mas daria conta, também, de ensinar modos de ser, pensar e agir, conforme se ensinava a ler, escrever, calcular, conhecer história e geografia. Os docentes aprenderiam, então, por conta da “boa arte de ensinar”, a utilizar “bons e modernos métodos de ensino”. Tratava-se de uma “alquimia pedagógica”, ou seja, um processo através do qual campos disciplinares seriam transformados em matérias escolares. Na educação dos rurais é possível evidenciar, conforme demonstro no decorrer deste texto, diversos campos disciplinares²¹ sendo transformados em matérias escolares. Nesse sentido, o estudo de Popkewitz permite visualizar a “alquimia de práticas reguladoras e de instrução”, seja no conjunto de informações que aos poucos vai compondo o currículo da escola primária rural, ou na ênfase atribuída a determinadas estratégias de linguagem²².

A Revista, subsidiada pela Secretaria de Educação, percorria o Estado levando até “a mais distante escolinha da roça os ensinamentos mais atuais, coisas básicas do ofício para tornar-se [...] professor mais moderno e atuante” (SILVA, 1952, p. 56, grifo meu). Tais métodos de ensino surgem da necessidade de se modificar o ambiente da escola para que ela pudesse corresponder às exigências da educação nos novos tempos (RE, n. 29, p. 34, 1955).

Os passos do referido planejamento eram minuciosamente especificados, destacadas suas utilidades e eficiências para trabalhar, além de certos conteúdos, a disciplina e a autonomia dos escolares (RE, n. 40, 1956). Ressaltava-se “a importância do professor, entre outras coisas, desenvolver a habilidade em conhecer bem o aluno” (p. 8). Todo este esforço para aprender a arte de ensinar valeria a pena, pois levaria os alunos a exercitar uma vivência democrática, em situações reais e concretas, a fim de adquirir o auto controle, indispensável à vida social.

A leitura dos discursos educacionais, endereçados especialmente aos docentes rurais, permite tratar o planejamento como uma “tecnologia da pedagogia” (POPKEWITZ, 2001, p. 93) presente na formação de professores. Pautas da Revista evidenciam tais investimentos,

²¹ Refiro-me à educação sanitária, sociologia rural, ciências agrônômicas, economia e outros campos distribuídos nas matérias escolares como ciências naturais, matemática, história, geografia etc.

²² Tais estratégias já foram mencionadas no texto, no entanto, muitas outras foram utilizadas como, por exemplo, aquela que denomino como a fixação de condutas para os docentes.

desde sua criação em 1939, revelando que as políticas educacionais, pelo menos no período deste estudo, nunca deixaram de apresentar preocupações relativas às formas de planejamento escolar. O campo da educação rural também foi objeto de minucioso esforço de governo através de sua planificação, haja vista que muitas matérias se destinavam especificamente aos docentes rurais.

A partir deste modo de olhar, o planejamento poderia ser tomado como uma forma de sugerir um amplo campo de ação dos escolares rurais na medida em que, de modo peculiar, prescreve todo um conjunto de procedimentos, técnicas, saberes, espaços, tempos para o conjunto da população escolar, ao mesmo tempo em que possibilita cuidar de cada um dos escolares. Interessa aqui assinalar aspectos relativos aos processos de subjetivação, ou seja, mostrar que as práticas de planejamento também colocavam em ação tecnologias do eu. Dizia-se que: “[...] com o avanço da cultura e a necessidade de imprimir à mocidade a moral social do grupo social, a educação precisa adquirir maior ênfase” (RE, n. 40, p. 8, 1957).

Formar novos hábitos sociais era uma necessidade para exercer o controle sobre todos. Tal intento só seria possível governando cada um, então se afirmava: “Vem a era industrial e surge para a escola o dever de facilitar a formação de hábitos sociais e a necessidade de levar as crianças a pensar sobre si mesmas [...]” (RE, n. 40, p. 7, 1957). O que articulava a governamentalização de todos e de cada um em particular seria o planejamento. Nesse sentido, não bastaria que os docentes rurais planejassem, seria necessário também que os alunos aprendessem a planejar. “A criança aprende também a planejar, [...] com propósito desejado por ela, com finalidade clara, como resultado de uma situação real de vida. [...] Permite, pois, aprender, adquirir, enfim, novos comportamentos, novas formas de agir” (ibidem).

Os novos tempos vividos exigiriam que todos aprendessem a melhor utilização possível do tempo. Exigia-se uma maior produtividade, tanto nas atividades escolares quanto no trabalho. Para tanto, nada mais produtivo que exercitar a atividade de planejar o que é preciso fazer para atingir certas metas. Tais práticas permitiriam a aprendizagem de novos comportamentos, novas formas de agir, produzir, organizar-se e, sobretudo, transformar-se naquilo que se desejava para o nível escolar, infantil ou não.

Referências

- BRUM, Argemiro Jacob. **Modernização da Agricultura**: trigo e soja. Petrópolis: Vozes, 1988.
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Quando a história da educação é a história da disciplina e da higienização das pessoas. *In*: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). **História Social da Infância no Brasil**. 3ª. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2001.
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. A escola nova e o Impresso: um estudo sobre estratégias editoriais de difusão do escolanivismo no Brasil. *In*: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (org.). **Modos de ler/formas de escrever**: estudos de História da leitura e da escrita no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Hermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. 11ª. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michael Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, Michel. **Resumos dos Cursos do Collège de France**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Verdade e formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: NAU, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 8ª. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Hermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Microfísica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HALL, Stuart. **A Centralidade da Cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação&Realidade*, Porto Alegre, v. 22, n.2, jul./dez., 1997. p. 17-46.
- LEITE, Sérgio Celani. **Escola Rural**: urbanização e políticas educacionais. São Paulo: Cortez, 1999.
- POPKEWITZ, Thomaz S. **Lutando em defesa da alma**: a política do ensino e a construção do professor. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 01, set. 1939.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 29, abr. 1955.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 33, set. 1955.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 35, nov. 1955.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 40, set. 1956.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 42, set. 1957.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 43, abr. 1957.

- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 44, maio 1957.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 55, set. 1958.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 56, out. 1958.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 57, nov. 1958.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 82, maio 1962.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 83, maio 1962.
- REVISTA DO ENSINO. Porto Alegre: Monumento S. A, n. 89, nov. 1962.
- SILVA, Ruth Ivoty Torres da. **A Escola Primária Rural**. Porto Alegre: Globo, 1952.
- SIMOLA Hannu; HEIKKINEN Sakari; SILVONEN Jussi. A catalog of possibilities: Foucaultian History of Truth and Education Research. *In*: POKEWITZ, Thomas S. BRENNAN, Marie (eds.). **Foucault's Challenge**: discourse, knowlwdge and power in education. New York: Teachers College, 1998.
- VARELA, Julia. Categorias espaço-temporais e socialização escolar: do individualismo ao narcisismo. *In*: COSTA, Marisa Vorraber (org.). **Escola básica na virada do século**: cultura, política e currículo. Porto Alegre: FAGED/UFRGS, 1995.
- VARELA, Julia. O estatuto do saber pedagógico. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 87-96.
- WESCHENFELDER, Noeli Valentina. **As produções culturais no Movimento Sem Terra**: significações e identidades. UNIJUÍ, 1998-2000.
- WESCHENFELDER, Noeli Valentina. **Uma História de Governo e de Verdades**: Educação Rural no RS (1950-1970). Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGEDU/UFRGS, 2003.
- WILLIS, Paul. **Aprendendo a ser trabalhador**: escola, resistência e reprodução social. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.



ARTIGOS

O IMAGINÁRIO NAS PERSONAGENS DA CIDADE VELHA: MEMÓRIA E PATRIMÔNIO NA BELÉM CONTEMPORÂNEA¹

Cybelle Salvador **MIRANDA**²
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/ UFPA
cybelle@ufpa.br

Resumo: Neste trabalho, pretende-se revelar o imaginário do patrimônio do bairro da Cidade Velha, destacando os novos espaços da memória em Belém do Pará criados a partir do projeto “Feliz Lusitânia”. A pesquisa constou de documentação fotográfica e entrevistas com os usuários desses espaços, bem como com moradores da Cidade Velha e com técnicos dos órgãos de preservação, a fim de captar as diversas visões que possuem sobre a temática da preservação do patrimônio. Como tratar as intervenções em espaços consolidados na memória e lidar com os novos significados que estes adquiriram ao longo do tempo, com as sucessivas camadas de intervenção que sofreram? Nota-se que existem visões antagônicas em relação ao Patrimônio como fonte de vitalidade para o bairro, destacando-se a preocupação dos moradores do bairro com questões de segurança e infra-estrutura e as reações positivas dos visitantes do Complexo Feliz Lusitânia.

Palavras-chave: Preservação do patrimônio. Espaços da memória. Populações tradicionais. Imagens urbanas.

Abstract: This paper intend to reveal the imaginary of patrimony in *Cidade Velha*' s district, especially the new memory spaces in Belém, created by the *Feliz Lusitânia*'s project. The survey is composed by photographic documentation and interviews with the district inhabitants and preservation technicians, in order to observe different ways of seen about the patrimony preservation's theme. How to treat the interventions in memory consolidated spaces and deal with the new meanings they acquire trough the time, with the successive intervention's layers they suffered? We notice there are antagonistic points of view related to Patrimony as a vitality fountain to the district, mostly the preoccupation of district inhabitants in questions such as security and infra-structure, and the visitors positive reactions of the *Feliz Lusitânia*' s Complex.

Keywords: Patrimony preservation. Memory spaces. Traditional populations. Urban images.

1 A preservação da memória

O núcleo colonial de Belém é hoje alvo de interesse por parte dos segmentos que pretendem torná-lo um pólo turístico, bem como dos preservadores do patrimônio, de intelectuais e inclusive de empresas, que buscam ligar seu nome ao símbolo renovado da fundação de Belém. O Forte é o novo postal reformulado. O recanto austero, antes ocupado pelo Clube Círculo Militar e seu restaurante tradicional, se modernizou.

¹ Artigo baseado na tese “Cidade Velha e Feliz Lusitânia: cenários do Patrimônio cultural em Belém”, defendida em outubro de 2006 no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFPA.

² Professora da UFPA, Doutora em Antropologia (PPGCS/UFPA).

Na tela “A fundação da Cidade de Belém”, obra encomendada pelo Intendente Antonio José de Lemos e exposta no foyer do Teatro da Paz em 1908, o pintor Theodoro Braga³ tem a intenção de definir o mito fundador da identidade amazônica, seguindo a tendência do Romantismo de reescrever a história nacional pela pintura. Para concretizar esse feito, ele buscou os escritos dos principais historiadores, bem como os originais mantidos em arquivos brasileiros e estrangeiros, extraindo deles a versão considerada mais “verídica” dos fatos (FIGUEIREDO, 2004).

Uma das principais controvérsias entre os historiadores da época dizia respeito à técnica construtiva empregada no Forte do Presépio, quando de sua edificação em 1616. Utilizando fontes várias, Theodoro Braga se contrapunha ao historiador Arthur Vianna, ao pintar a fortaleza em pedra e não em madeira, como afirmavam os historiadores de sua época em diante. Contudo, para o objetivo de retratar a solidez da conquista lusa na Amazônia, a imagem do Forte de pedra era mais útil. Consagra-se uma imagem mítica no século XX, do Forte de pedra sendo construído por braços indígenas, sob o comando dos portugueses.

Após o período áureo da borracha, a Região Amazônica perde o impulso modernizador, restando como marco da época, na Cidade Velha, a Praça Frei Caetano Brandão, com a estátua esculpida pelos artistas italianos Domenico De Angelis e Giovanni Capranesi. O traçado renascentista dos canteiros geométricos e os bancos demarcam o espaço fronteiro ao conjunto de edificações coloniais. A partir da década de 60 do século XX, o antigo Forte do Presépio, chamado agora Forte do Castelo, torna-se sede do Círculo Militar. Ao longo de suas muralhas, em calçadas eram distribuídas mesas e cadeiras onde os visitantes costumavam lanchar, apreciando o pôr-do-sol no Ver-o-peso.⁴

Hoje, o “velho” muro caiu por terra, desvendando o volume do Forte que hoje é mirante, é descampado, é ruína.

A população moradora do bairro da Cidade Velha revela olhares múltiplos que dependem do sentido que tais espaços adquirem em sua visão de mundo. Os grupos mais abastados, oriundos de famílias “de tradição”, aplaudem as reformas, pois as associa com a valorização material e simbólica de seu próprio imóvel como patrimônio. Os remanescentes de famílias da elite intelectual vêem de maneira crítica as mudanças nos espaços que, para essas pessoas, fazem parte de seu usufruto permanente, assinalando conflitos entre as visões

³ Theodoro Braga foi artista plástico, nascido em Belém em 1872, estudou na Academia Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro. Escreveu “A arte no Pará, 1888-1918: retrospecto histórico dos últimos trinta anos na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, de 1934.

⁴ Vêr-o-peso é a denominação da primeira área portuária de Belém, incluindo a Doca do Ver-o-peso, onde atacam as canoas que descarregam gêneros como açaí e pescado, e o Mercado de ferro.

“estética” e “vivencial” dos lugares da memória. Para outros segmentos, de famílias decadentes economicamente e de comerciantes, para os quais o bairro é local de sobrevivência, ganham destaque fatores de ordem primária, como a insegurança, mais relevantes que a “consciência histórica”. Fazem-nos lembrar que, acima da preservação dos Valores, há a necessidade de se garantir os direitos essenciais aos cidadãos. Caso contrário corre-se o risco de que esse bairro perca sua vitalidade natural e que os espaços de preservação sejam totalmente excluídos do mapa mental cotidiano de seus habitantes.

Qual o papel que a memória desempenha para os moradores da Cidade Velha? É o mesmo que rege os técnicos do patrimônio? Quanto aos usuários do Feliz Lusitânia? Como podemos visualizar o Patrimônio como parte de um imaginário através dos relatos desses personagens?

2 É tarde demais para querer preservar a Cidade Velha...

A Cidade Velha é um bairro residencial muito antigo e permanece como local de moradia para famílias que se apegaram a ele. As origens desses moradores são em geral portuguesa e sírio-libanesa, além de contar com emigrantes do interior do Estado (TOCANTINS, 1976). Ouçamos a voz de seus moradores.

Falar sobre a Cidade Velha é lembrar outra fase na vida de Maria de Belém e Oneide. Ambas são professoras, formadas pela Escola Normal. Belém é filha do poeta Bruno de Menezes, intelectual paraense, e participa ativamente da vida cultural da cidade, além de ser a guardiã da igreja de São João. Oneide é viúva de Joaquim Bastos, comerciante pertencente a uma das famílias abastadas do bairro, funcionária aposentada da Companhia de Correios e Telégrafos.

Maria de Belém lembra com saudade a vida cultural que gozava nas décadas de 40 a 60, quando existiam dois cinemas no bairro – o Guarany e o Universal, e apresentações de teatro na SAI – Sociedade Artística Internacional. Como as pessoas levavam uma vida ‘provinciana’, costumavam passar o tempo conversando nas calçadas em frente a suas casas e ‘serenando’ os casamentos que ocorriam no Palacete Azul, antiga sede da Prefeitura de Belém, que atualmente abriga o gabinete do Prefeito e Museu de Arte de Belém. Aos domingos, ela e os irmãos costumavam freqüentar o restaurante do Círculo Militar⁵, onde “a

⁵ Círculo Militar é o Clube dos Militares do Exército, que tinha a sede social funcionando no Forte do Castelo, cujo restaurante era aberto a comunidade.

gente comia olhando a paisagem, o que a gente não vê na Estação das Docas⁶ que a gente fica retraído.”⁷ A restauração do Forte do Castelo (hoje Forte do Presépio, para lembrar o nome original) obrigou a retirada do restaurante.

Maria de Belém e a irmã Maria Ruth são guardiãs da igreja de São João, ou São Joãzinho como gostam de chamar. Depois da saída do último padre responsável pela igreja, há cerca de 20 anos, elas assumiram a administração do templo. Com forma octogonal interna, o templo faz parte dos projetos da época pombalina na Amazônia, quando o arquiteto bolonhês Antonio Landi foi trazido como membro da Comissão Demarcadora de Limites entre Portugal e Espanha e atuou como projetista dos principais edifícios religiosos e civis do bairro original de Belém (AMAZÔNIA FELSÍNEA, 1999).

Percebe-se que memória individual das irmãs mescla-se com a memória coletiva, seja através do papel de guardiãs da memória do bairro, seja através do trabalho de reparação da igreja, ou como divulgadoras da cultura local, assumindo o papel de discípulas do pai, o poeta Bruno de Menezes. A tradição colonial portuguesa é apontada por Maria de Belém como algo que vem se perdendo com a alteração dos nomes das ruas do bairro, que lembravam as cidades da metrópole lusa.

Oneide conta das várias propriedades da família Bastos na Cidade Velha "Porque essa Cidade Velha quase toda era dos Bastos".⁸ A casa da família Bastos foi construída em 1896, pelo comerciante português Jerônimo dos Santos Bastos e desde então permanece na família, tendo sido comprada por Joaquim Bastos, esposo de D. Oneide, em 1950. Ela lembra que naquela época não se valorizava antiguidades, chamavam de velharias. Em sua opinião é tarde demais para querer preservar a Cidade Velha, pois já está em ruínas. "Um dia desses ruiu uma aqui na Dr. Malcher que estava tombada. Ora tombam, eles são pobres e ficam morando aqui na Cidade Velha, não têm recursos ficam até o final, até a casa cair."

Como membro de uma classe tradicional, seja pelas origens, seja pelo poder econômico, Oneide sente orgulho em ser testemunho vivo de uma época de requinte no bairro, ao qual ela assistiu o declínio, cujo ponto crítico foi o Leilão das peças do Palacete Pinho. Hoje, a revitalização do entorno do Forte do Castelo significa para ela um eco distante, já que observou ao longo das décadas a substituição de seus vizinhos por novos moradores de

⁶ Estação das Docas é o complexo de bares e restaurantes que funcionam em antigos galpões do porto de Belém que foram reformulados na década de 90.

⁷ Entrevista concedida a autora pela professora Maria de Belém Menezes em 18 de fevereiro de 2004.

⁸ Entrevista concedida a autora pela Sr^a Oneide Bastos em 20 de fevereiro de 2004.

origem ribeirinha, aos quais atribui a desfiguração da aparência das casas, “modernizadas” pelos comerciantes que passaram a dominar setores do bairro.

Para Marilza Bastos, a Cidade Velha mudou muito em relação ao seu tempo de infância e juventude. “Primeiro, porque nós deixamos de ter aquela liberdade, liberdade de brincar de roda, tá, os nossos filhos já não tiveram mais essa condição. Eu ainda tive a felicidade de brincar de roda, fazer as nossas festas juninas na própria rua, fechando um quarteirão ou dois quarteirões, entendeste?”⁹ Marilza é funcionária aposentada do Instituto Nacional de Seguridade Social – INSS, e ocupa as manhãs no Depósito de Bebidas do filho, situado a poucos metros de sua casa.

A conversa com Marilza foi pontuada por queixas quanto à falta de segurança, que lhes tolhe a liberdade de caminhar pelo bairro, especialmente aos domingos e feriados, observação compartilhada por todos os moradores entrevistados. Destacou como ponto crítico a Praça D. Pedro II, antigo Largo dos Palácios, onde vivem moradores de rua e drogados.¹⁰

Para os antigos moradores do bairro, as igrejas tornam-se pontos de convivência social e permanência das tradições, como a “Missa do Galo” na Catedral, a procissão do Círio de Nazaré¹¹ e da Semana Santa. Porém, a visão desencantada de Marilza não parece se aperceber da aparência das construções, mas do abandono a que estão relegados seus moradores, que moram enclausurados com contatos cada vez mais tênues com a vida tradicional do bairro.

O bairro, apesar de manter uma população estável, também vem atraindo novos moradores, interessados no diferencial histórico do local, como o arquiteto José Fernandez,¹² que ocupa com a mãe, a artista plástica Dina Oliveira, um mini-condomínio formado por uma casa antiga e uma edificação adaptada em terreno que possui duas frentes, contando com piscina, escritório e atelier onde trabalham. A família de arquitetos optou por restaurar uma casa antiga pelo prazer de morar em casa, num bairro central e que vem se beneficiando, na última década, por intervenções públicas.

Para José, o bairro sofreu uma transformação rápida em função das intervenções operadas pelo poder público em alguns pontos do bairro, como no caso do Complexo Feliz Lusitânia. A iniciativa privada vai seguindo o interesse público, de forma que a rua onde

⁹ Entrevista concedida a autora pela Sr^a Marilza Bastos em 11 de março de 2004.

¹⁰ A Praça foi reformada em 2007, tendo sido implantados brinquedos para as crianças, restaurados os chafarizes, as pontes e o calçamento da praça. A iluminação acentuada e o policiamento realizado pela Guarda municipal garantem mais segurança aos transeuntes.

¹¹ A procissão do Círio de N. Sra. de Nazaré realiza-se no segundo domingo de outubro, saindo a imagem em peregrinação desde a Catedral, onde é celebrada uma missa antes da saída da santa, até a Basílica de Nazaré.

¹² Entrevista concedida a autora pelo arquiteto José Fernandez em 22 de setembro de 2004.

mora, passou por um processo de intensificação comercial na última década. Contudo, em alguns pontos, essa reocupação está se fazendo de maneira diferenciada, ou seja, os empreendimentos comerciais estão tirando partido do Patrimônio Histórico como atrativo, como ocorre no caso de bares e restaurantes, bem como novos moradores estão se deslocando para o bairro em função de sua valorização.

Compõem o mosaico cultural da Cidade Velha os boêmios e os carnavalescos, como o Rubão, proprietário de um pequeno bar para onde se dirigem intelectuais, artistas e jornalistas atraídos pela mística do bairro. Ele se orgulha em dizer que artistas plásticos preferem seu bar ao da Casa das 11 janelas, o ‘Boteco das 11’.¹³ No Carnaval, Rubão organiza o Baile da Sereia; o início da festa se deve à Sereia como referência das

[...] famílias portuguesas antigas que moravam aqui na Cidade Velha e era um bar e mercearia. Antigamente a Cidade Velha ela existia muito, em cada esquina dessa aqui era mercearia, era um bar... O baile da Sereia hoje está se tomando assim uma... é pode-se dizer, uma agenda cultural daqui do bairro, aonde as famílias todas descem [...].¹⁴

Entre um aceno e outro aos conhecidos que passam na rua, Rubão descreve uma Cidade Velha que ele conhece desde a infância como um lugar maravilhoso, onde todos se conhecem.

Contudo, existe no bairro uma área na orla do Rio Guamá, entre o Largo do Carmo e o Porto do Sal, denominada Beco do Carmo, onde moram pessoas que emigraram da região do Baixo Tocantins no final da década de 70. Um terreno destinado a ser porto da empresa de navegação Rodomar foi abandonado e começou a ser ocupado por famílias provenientes de Igarapé-Miri, como Liduína.¹⁵ Ela trouxe todos os parentes para morar no terreno que hoje deixou de ser um local tranquilo devido ao adensamento causado pela subdivisão das casas para alugar quartos a pessoas que vêm do interior, como alternativa de renda. A população não tem emprego, vive de "bicos", da venda de bebidas, frutas, comida, geralmente em carrinhos, e a ausência de escolas públicas no bairro faz com que a maioria das crianças permaneça nas ruas o dia todo, jogando peteca e correndo na Praça do Carmo.

A ocupação da lateral da Igreja do Carmo tornou o acesso ao Porto do Sal um enclave social, espaço imaginariamente excluído da visão idílica do bairro histórico, mas presente como fonte de todos os males que acometem seus moradores.

¹³ A Casa das 11 janelas foi Hospital Militar e quartel do Exército até a restauração da área denominada “Feliz Lusitânia” pelo Governo do Estado do Pará.

¹⁴ Entrevista concedida a autora por Rubem Estevam Lobato, em 11 de fevereiro de 2004.

¹⁵ Entrevista concedida a autora por Liduína de Almeida em 21 de maio de 2004.

3 Ter Leis que preservam o centro histórico não garante a preservação do centro histórico...

Dentre os técnicos que lidam com o patrimônio, há os que trabalham com a Educação Patrimonial, como a historiadora Amélia Bemerguy, pertencente ao Departamento de Patrimônio Histórico da Fundação Cultural do Município de Belém (FUMBEL). Amélia acredita que, sem sensibilizar a população para o que precisa ser preservado, não será possível a sobrevivência do nosso patrimônio.

O projeto de Educação Patrimonial chamado "Reconhecendo Belém", coordenado pelo DEPH, acontece na semana da Seresta do Carmo, quando pessoas interessadas participam de um curso voltado para o conhecimento do bairro da Cidade Velha e do seu valor histórico e cultural. O grupo também promove cursos para públicos específicos, como idosos, taxistas, vendedores de peixe do Ver-o-peso, e curso para professores de escolas públicas, realizado a cada seis meses, em 10 escolas.

Segundo Amélia, o pensamento do DEPH sobre Educação Patrimonial é o de que "ter leis que preservam o Centro Histórico não garante a preservação do Centro Histórico".¹⁶ O que garante a preservação, segundo ela, é sensibilizar a população a perceber o Centro Histórico como fazendo parte de sua história, da história da cidade e da sua história pessoal, individual. Outro objetivo é ampliar o conceito de Patrimônio, incluindo o Patrimônio Imaterial, como o Círio, e incluindo a população como atores na designação do que é patrimônio, junto com as instituições governamentais.

Para os técnicos do projeto "Feliz Lusitânia", como o historiador Allan Watrin Coelho, diretor do Museu do Forte do Presépio, "[...] o mote do projeto Feliz Lusitânia é devolver à Cidade Velha, e conseqüentemente aos monumentos e aos prédios da Cidade Velha, as suas características originais."¹⁷ Para tal foram realizadas pesquisas em Arqueologia e História, com a finalidade "de resgatar ao máximo as características arquitetônicas e funcionais do Forte". Como foi impossível trazer o Forte como este foi erigido em 1616, a data mais aproximada encontrada nos vestígios foi a de 1808.

Segundo o diretor do Museu, o trabalho foi realizado em conjunto por especialistas em Arqueologia marajoara, tapajônica, Arqueologia Histórica, História, Antropologia e Arquitetura, por meio de reuniões periódicas. Os arquitetos desenvolveram o projeto de restauração baseados nas descobertas arqueológicas e na contextualização histórica, pensando

¹⁶ Entrevista concedida a autora pela historiadora Amélia Bemerguy em 25 de março de 2004.

¹⁷ Entrevista concedida a autora pelo historiador Allan Watrin Coelho em 1º de abril de 2004.

*[...] a melhor maneira de você reproduzir um ambiente da fortaleza, tá, num determinado momento. Então foi é... os arquitetos trabalharam juntos, vendo essas descobertas, vendo esses vestígios, e a partir daí já pensando em como colocar, é, **na verdade um novo Forte do Presépio em pé** (grifos meus, CSM).*

O secretário de Cultura Paulo Chaves, idealizador do projeto em questão, percebe Belém como uma cidade que está perdendo muito do seu caráter, não havendo uma mudança significativa no trato de seu patrimônio: "eu continuo achando que Belém ainda vive a história de uma queda."¹⁸ Critica a especulação imobiliária e o desleixo do poder público com relação à aplicação da Lei do Uso do Solo como fatores de agravamento das "mazelas da cidade." Contudo, faz uma auto-análise positiva de sua atuação como Secretário de Cultura, identificando o Parque da Residência, sede da Secretaria de Cultura do Estado, como um exemplo de espaço tornado público e que é aproveitado pela população com segurança.

E assim foi também em relação ao Feliz Lusitânia, aquela igreja a mais de 50 anos fechada, a igreja jesuítica, idem em relação ao Palácio Episcopal, o Bispo teve que sair correndo de lá porque aquilo tava pra cair na cabeça dele e ... nós encontramos aquela solução tão feliz, do Museu de Arte Sacra preservando a nossa, a saga da História Religiosa, da passagem das ordens religiosas pelo Pará com os seus elementos icônicos, os seus símbolos e tudo mais. Depois a área militar, que também era uma área de difícil acesso, você nem se aproximava da Casa das 11 janelas, tinha um soldado com a metralhadora mandando você caminhar você não podia chegar a 10 metros de distância. E hoje é um espaço de convivência aberto à população, mais uma janela para o rio.

Superintendente do IPHAN, o arquiteto Cristóvão Duarte¹⁹ comenta que a atuação do IPHAN hoje é complementada pelos organismos de preservação ligados ao Governo Estadual a ao Governo Municipal, os quais possuem legislações próprias. Acredita que as três instâncias devem caminhar na direção de uma gestão compartilhada, "têm que falar a mesma linguagem", embora admita que o diálogo não tem sido fácil. "Belém é muito ciosa desse patrimônio... eu vejo um orgulho nas pessoas falar da história da cidade."

Cristóvão participou da primeira fase do projeto de restauração do Forte do Castelo, quando atuava como técnico do IPHAN, há cerca de 10 anos, na gestão do Superintendente Paulo Chaves. Contou com total autonomia para realizar a pesquisa histórica, que constou de levantamento bibliográfico, iconográfico do Forte, tendo elaborado um estudo preliminar, antes de se afastar para cursar pós-graduação no Rio de Janeiro. Na sua perspectiva, o projeto

¹⁸ Entrevista concedida a autora pelo arquiteto Paulo Chaves Fernandes em 5 de março de 2004.

¹⁹ Entrevista concedida a autora pelo arquiteto Cristóvão Duarte em 31 de maio de 2004.

amadureceu e tomou naturalmente uma forma diferente. Contudo, a polêmica em torno da derrubada do muro foi alimentada, no seu entendimento, por falta de informação.

Eu acho que houve muita passionalidade naquela discussão a ponto de já não saber se estava se discutindo o muro de pedra ou um muro metafórico que dividia dois partidos políticos. Eu, há 10 anos atrás, propus que ele fosse retirado porque entendia que o Forte tava oculto por aquele muro, que representa o período de decadência do Forte e de aquartelamento do Forte. O momento em que ele deixa de ser um elemento de defesa da cidade e passa a ser na verdade um elefante branco. No Brasil inteiro houve esse período em que os fortes foram aquartelados, que significa, no caso de Belém, a construção de um muro de pedra que separou o Forte da cidade, criou um anteparo visual e o Forte perdeu esse lugar de protagonista da cena urbana. Porque hoje, com a retirada do muro, você volta a ter o Forte incorporado à paisagem urbana da Praça da Sé. E toda a Cidade Velha surgiu a partir do Forte, por isso o Forte é o marco inaugural da cidade. Então eu acho que... na verdade você tinha dois caminhos: ou você restaurava o muro, ou você restaurava o Forte; não havia possibilidade de restaurar as duas coisas ao mesmo tempo porque elas conflitavam entre si e uma encobria a outra.

A polêmica gerada em torno da derrubada do muro que envolvia o conjunto do Forte do Castelo serve como ponto de partida para que façamos uma reflexão acerca do sentido da preservação do patrimônio edificado. Vários grupos se pronunciaram acerca do assunto, alguns inclusive entrando em contradição, o que demonstra a complexidade do tema:

O muro do Forte tem valor histórico ou é apenas “velho”? É uma obstrução à pureza do espaço originalmente concebido e à visão da baía do Guajará, por isso passível de ser eliminado, deixando visíveis as fundações a 80 centímetros de altura e o arco simbólico? A construção do muro foi um atentado ao valor estético do conjunto, executado pelos insensíveis administradores de 1860?

Devolver ao Forte suas feições originais é impossível, pois o Forte foi construído inicialmente de madeira (tendo então a denominação de Forte do Presépio), sofreu reformas no século XVIII que o reconstruíram em taipa. Na época da Cabanagem (1835-1838), encontrava-se em ruínas, sendo reconstruído 15 anos depois, só então adquirindo as feições atuais e o nome Forte do Castelo de Santo Christo. Neste caso, também a modernização e os acréscimos falseiam a pureza original da construção.

Por outro lado, o valor histórico de um bem depende do uso e do conceito que têm aqueles que o criaram e da sociedade em geral, além de ter sua importância referendada por conhecimentos técnicos especializados. O espaço do Forte do Castelo, após a eliminação do muro, ampliou a possibilidade de interação entre a população e sua referência histórica primordial, a construída (o Forte) e a natural (o rio). Contudo, para os portugueses a defesa

era o pressuposto inicial da colonização, não havendo interesse em voltar as casas para o rio, ou usufruir da paisagem fluvial (REIS, 2000).

Segundo a Carta de Veneza (1964), documento internacional que rege ações relativas à preservação e restauro do Patrimônio Histórico e Artístico, no Art. 11:

As contribuições válidas de todas as épocas para a edificação do monumento devem ser respeitadas, visto que a unidade de estilo não é objetivo a alcançar no curso de uma restauração. [...] O julgamento do valor dos elementos em causa e a decisão quanto ao que pode ou não ser eliminado não podem depender somente do autor do projeto (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2000).

Para que se mantenha vivo, um conjunto edificado deve ser refuncionalizado de acordo com as necessidades contemporâneas, pois a história se faz com esquecimento e rememoração, destruição e reconstrução. A permanência de um bem material para a sociedade na qual ele conseguiu sobreviver depende da leitura que fazemos de sua importância, não só do que representou no passado, mas do que representa hoje sua existência para a memória das gerações presentes, sendo difícil prever se resistirá no futuro. Porém, diversos setores da sociedade, tanto de especialistas – arquitetos, restauradores, historiadores, antropólogos, arqueólogos – quanto de segmentos da sociedade civil devem ser ouvidos durante a elaboração de um projeto de restauro.

4 Em Belém falta mais espaço como este, foi um ótimo investimento do Governo, aqui é o melhor lugar para trazer turista

As impressões sobre o Complexo Feliz Lusitânia são bastante positivas, destacando-se a paz, a vista da baía e a segurança como qualidades mais apreciadas pelos visitantes.²⁰ A maioria dos entrevistados não freqüentava o local antes da restauração, e só após a reforma passou a valorizá-lo como vista para o rio e referencial histórico da cidade de Belém. Os belemenses sentem orgulho de ter um lugar bonito para mostrar aos visitantes de fora. O turismo é visto como fator positivo, fonte de renda e de valorização de nossas belezas.

Maior volume de visitantes se encontra nas partes externas, sendo que muitos jovens que visitaram os museus foram levados pelas escolas. Os que nunca adentraram os Museus alegam como motivos o preço alto dos ingressos para visitar todos os espaços de exposição com a família, ou o desconhecimento sobre o que há de interessante para ser visto.

Uns visitam para 'lembrar o passado'; uns reclamam por mais sombra, mais bancos para sentar, telefones públicos, sinalização, coberturas para se abrigar da chuva. Uma visitante

²⁰ Aplicação de questionários feitas com usuários do Complexo nos dias 14 a 21 de março de 2004, em diversos horários, como atividade do Grupo de Pesquisa *Cidade, Aldeia e Patrimônio* do Laboratório de Antropologia da UFPA.

chegou a dizer que é preciso ajeitar o muro do forte, pois assim está muito feio, referindo-se à retirada do reboco que recobria as paredes do Forte.

Muitos ficam maravilhados com a limpeza e o controle "Em Belém falta mais espaço como este, foi um ótimo investimento do Governo, aqui é o melhor lugar para trazer turista.", disse uma entrevistada (22 anos). "De Belém toda, aqui é o point!", afirmou um rapaz (16 anos). Para a moradora da Cidade Velha "é legal, é melhor do que estava antes, antes o lugar era largado, abandonado, era perigoso, não tinha nem iluminação. Hoje o ponto é um benefício para o bairro, pois vem muito turista, valoriza o comércio imobiliário, entre coisas, é muito bom. Poderia ficar melhor se a direção daí (Complexo) fizesse programações, eventos, para chamar mais pessoas."

Apesar da formação crítica das Ciências Sociais, alguns dos pesquisadores do Projeto "Cidade, Aldeia e Patrimônio" sentiram-se em conflito ao expressar sua opinião sobre o espaço, bem como os entrevistados, que se orgulham de ter um local bonito para mostrar aos que vêm de fora. Embasado na reconquista da "auto-estima dos paraenses", o projeto Feliz Lusitânia vem atraindo um fluxo contínuo de visitantes ao local. No outro extremo do bairro, próximo ao Arsenal de Marinha, foi recentemente inaugurado o Mangal das Garças, Parque Ecológico situado às margens do rio Guamá, e que faz parte dos atrativos turísticos da cidade.

5 Perspectivas para um bairro de quatro séculos

A decadência da Cidade Velha mostra uma trajetória possível de ser explicada pela ânsia de modernizar o espaço 'antiquado' do bairro de feições coloniais, de rejeitar as formas da metrópole sem brilho e vestir os prédios com os caracteres da modernidade. A política higienista, presente seja na Paris de Haussmann, seja na Belém de Antonio Lemos, condena as alcovas sem ventilação nem iluminação naturais, as casas-corredor em pavimento único, ou aquelas em que se mistura o térreo comercial com a residência nos altos. A Belém do 'Paris n'América', da casa 'Paris-Londres', do Boulevard Castilhos França, do Grande Hotel com seu *terrace*, é a cidade cosmopolita por excelência, onde não há espaço para o provincianismo da velha "Cidade".

Os antigos casarões hoje passam por mudanças de usos, abrigam comércios, instituições públicas. Algumas das famílias nobres do bairro resistem, por amor a casa e por manterem seus negócios no bairro. As que possuem menos condições financeiras não se mudam e transformam as casas em mercearias improvisadas, com venda de salgados, refrigerantes, bebidas e bancas de jogo do bicho. Congregam geralmente mais de uma

geração, abrigando filhos e filhas casados, além dos netos. Persiste o antigo modo de morar, de agregar familiares, de colocar aqui e ali cadeiras nas calçadas estreitas, que contam com pouco movimento de pedestres.

A garantia de continuidade residencial do bairro é a existência dessas famílias de moradores e a relação afetiva que mantém com ele. Concentrar o valor da Cidade Velha apenas em seus monumentos, hoje muitos já tornados museus, é prender-se em apenas uma parcela de seu complexo patrimônio. Neste ponto reside a diferença cabal entre a maneira de pensar dos técnicos em preservação do patrimônio e dos frequentadores dos espaços restaurados com a visão dos habitantes do bairro: enquanto para os primeiros o bairro resume-se em edificações e espaços excepcionais, para os segundos o patrimônio reside na vivência que se tem dele. É muito instrutivo ouvir as palavras do Sr. Aprígio, ao falar da Igreja de Santo Alexandre, que deixou de ser espaço de culto, ou da professora Maria de Belém contando dos almoços no restaurante do Círculo Militar.

As grandes construções permanecem como marcos da presença dos colonizadores, e guardam em seus subsolos fragmentos daqueles a quem ultrapassaram. Os despojos dos indígenas que lutaram contra os colonizadores no antigo Forte são exaltados como fonte para a nossa história, mas surgem desconectados da vida dos atuais ‘nativos’, que não foram ouvidos para contar a sua versão da história do bairro, para narrar seus modos de vida, suas dificuldades que não são aplacadas pelas políticas de preservação oficiais.

A problemática do Tombamento acaba por privilegiar, ainda que de maneira incompleta, os que já podem manter suas casas, deixando de apoiar aqueles que vivem em casas ‘descaracterizadas’ não só por falta de ‘amor pelo patrimônio’, mas por absoluta impossibilidade de conservá-las adequadamente.

Observar o passado não é suficiente; é preciso levar a pensar criticamente sobre os problemas que, hoje, dificultam a existência da Cidade Velha, berço de Belém, como um bairro residencial, como enfatiza o Cacá, que tem que se deslocar ao bairro vizinho para ter acesso à saúde pública e à segurança. A visão do historiador crítico, para Benjamin, não deve perpetuar o passado, e sim buscar nessas informações possibilidades para ver o presente (BENJAMIN, 1987).

O passado deve surgir como uma construção do presente, permeada pelo esquecimento que o presente traz. Portanto, para ler os fragmentos da história expressos nas formas materiais dos monumentos históricos é preciso transfigurar a leitura mítica e fazer o papel do historiador crítico: ouvir as vozes esquecidas, por meio dos pequenos indícios, das imagens apagadas na memória daqueles que vivem o espaço. Recolher os traços das atividades

cotidianas serve para fazer ecoar esse passado da experiência coletiva, muito distante das coleções particulares organizadas nos museus, composta por fragmentos descontextualizados, iluminados feericamente pelo foco da história oficial.

Ecos do passado, as ruínas hoje são signos da pós-modernidade. O inacabado, o provisório se junta aos fragmentos de outros tempos, desnudam-se as estruturas na busca das origens, das técnicas primitivas. Nas muralhas de pedra do Forte lêem-se simbolicamente as mãos dos índios tupinambás que ajudaram a construí-las, mas na realidade o Forte que os índios produziram não existe mais materialmente. As ruínas são um lugar de vida, de onde a vida se retirou (SIMMEL, 1987). Por isso o Forte emerge como ruína no contexto atual: as intervenções o transformaram num espaço desértico.

Após a revitalização, o espaço da fundação da cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará se amplia e se integra – a Praça Frei Caetano Brandão une-se à paisagem do rio, pode-se caminhar pelo Forte até a orla, passando pelo fundo do antigo Hospital Militar e voltar à praça pelas escadarias. O “Arco da Memória” emoldura a vista do Forte, permitindo vislumbrar o Mercado de Ferro ao fundo. O casario da “primeira rua” também se integra na perspectiva que se amplia. As fundações do muro derrubado são barreiras transponíveis pelos sentidos, e todos passam a desfrutar o cenário mítico da ocupação da Amazônia.

O traçado da Cidade Velha permanece fechado ao rio, a não ser por pequenas frestas na Praça do Carmo, com seu casario uniforme e pelo início do Canal da Tamandaré. As casas coloniais, sem recuos ou afastamentos formam paredes contínuas que delimitam o espaço exíguo das calçadas e da pista de rolamento. A rugosidade das paredes do Forte se expõe, enquanto o pavimento de paralelepípedos das ruas é recoberto pela superfície lisa do asfalto.

Forte e cidade “voltam” a integrar-se visualmente, e o olhar dos que conviveram com o antigo quartel militar depara-se com algo novo. Um espaço amplo, com perspectivas que atingem até o Ver-o-peso. As áreas externas do Forte, que no início tinham algumas placas explicativas, perderam-nas para o tempo que rapidamente as deteriorou. Não há qualquer menção ao muro, sua existência e as razões de sua retirada. Dentro do museu, há uma vitrine que demonstra nos desenhos de 1697, 1729, 1808, 1834 e 1871, as modificações sucessivas na planta do Forte, que deixou sua forma com baluartes nas esquinas, tornando-se quadrangular. Considerando a configuração do Forte em 1808 como o paradigma das intervenções, o espaço foi adequado ao que possivelmente foi nesse momento, por isso o muro externo foi retirado, assim como o reboco do Forte, e reconstruída a amurada onde eram dispostos os canhões.

Françoise Choay (2000) aponta alguns problemas ou efeitos perversos da massificação no processo de preservação de espaços históricos, dentre os quais a transformação dos monumentos em ‘*shopping centers* da cultura’ e as intervenções a pretexto de preservação do aspecto histórico de certos centros antigos, mas que aplicam estereótipos do lazer urbano, como cafés ao ar livre, tendas de artesanato, galerias de arte, redes de lanchonetes internacionais, restaurantes, desfigurando os aspectos peculiares destes lugares, banalizando-os.

O condicionamento sofrido pelo patrimônio urbano histórico tendo em vista o seu consumo cultural, bem como a sua disputa pelo mercado imobiliário de prestígio, tende a excluir dele as populações locais ou não privilegiadas e, com elas, as suas atividades tradicionais e modestamente quotidianas (CHOAY, 2000, p. 197).

No caso do Complexo Feliz Lusitânia, observamos que a restauração do casario adjacente à Igreja de Santo Alexandre retirou os antigos comerciantes que nestes pontos realizavam suas atividades e lá instalaram loja de artesanato, sorveteria, casa de recepções, repartição estadual de patrimônio cultural e o Museu do Círio. Contudo, é inegável que os turistas, bem como os próprios moradores de Belém vão aos poucos se integrando ao espaço, que se redescobre como vista para o rio, local de passeio, pois que para a população local os espaços externos são muito mais atrativos que os museus. Contemplar as várias imagens que os belemenses formam sobre o núcleo inicial da colonização do Pará: de postal, de praça, de janela para o rio, de museu ao ar livre, de referência para a memória social, é cada vez mais o papel do Forte do Castelo.

Na Cidade Velha atual já se observa a consciência da importância de manter a qualidade residencial, concomitantemente com as manifestações a ela relacionadas (procissões, Baile da Sereia, comércio), bem como o remanejamento de usos incompatíveis com o espaço, como as Instituições públicas que ocasionam degradação da qualidade do espaço por meio do estacionamento irregular de veículos.

Como parte do processo de revitalização, ocorre a absorção de uma população exógena interessada em ‘Cultura e Patrimônio’, que passa a habitar e/ou utilizar imóveis antigos do bairro com atividades comerciais. Este “enobrecimento”, na visão de Zukin (1996), acontece quando um grupo não nativo se apropria da paisagem e do lugar, impondo sua visão transformadora do vernacular em paisagem, conduzindo a um processo de apropriação espacial. Assim, a valorização do cenário antigo leva estes novos grupos a buscar a integração ao lugar, que se dá pela inserção de novos hábitos e modos de vida que mudam o caráter destas áreas. Esse processo pode ser positivo à medida que revigora e valoriza o bairro,

participando de sua tradição, mas incluindo novos usos. A chegada de novos moradores à Cidade Velha, bem como a utilização de espaços como a Praça do Carmo em atividades de lazer e cultura trazem novos ares ao bairro, servindo de incentivadores de mudanças benéficas.

Referências

- AMAZÔNIA FELSÍNEA. 1999. **Antonio José Landi**: Itinerário artístico e científico de um arquiteto bolonhês na Amazônia do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- BENJAMIN, Walter. Escavar e Lembrar. *In*: **Obras Escolhidas**. v. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. Belém: Gráfica Universitária, 1973.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Theodoro Braga e a história da arte na Amazônia. *In*: **A Fundação da Cidade de Belém**. Belém: Museu de Arte de Belém, 2004.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Cartas Patrimoniais**. Rio: IPHAN, 2000.
- REIS, Nestor Goulart. **Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial**. São Paulo: FUPAM/EDUSP/Imprensa Oficial, 2000. CD-ROM.
- SIMMEL, Jorge. Las Ruínas. *In*: **Cultura Femenina y otros ensayos**. Madrid: Revista de Occidente, 1984.
- TOCANTINS, Leandro. **Santa Maria de Belém do Grão Pará**: instantes e evocações da cidade. Rio: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.
- ZUKIN, Sharon. Paisagens Urbanas Pós-modernas: mapeando cultura e poder. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Nº 24, 1996.

DOIS DEDOS DE PROSA (FICCIONAL, BRASILEIRA, CONTEMPORÂNEA) SOBRE UM VIAJANTE

Tânia SARMENTO-PANTOJA¹
FACL/UFPA
nicama@ufpa.br

Resumo: Este trabalho pretende paralelos entre dois romances da literatura brasileira, **A terceira margem** e **Nove noites**, a partir da movimentação de categorias importantes para a compreensão das poéticas que marcam o Século XX, como a relação entre História e ficção.

Palavras-Chaves: Literatura. Ficção. História. Benedicto Monteiro. Bernardo Carvalho

Abstract: This paper aims to parallel two novels of Brazilian literature, **A terceira margem** and **Nove noites**, from the handling of important categories for understanding the poetic to mark the twentieth century, as the relationship between history and fiction.

Keywords: Literature. Fiction. History. Benedicto Monteiro. Bernardo Carvalho

1. O viajante

Não / é a ilha / Não / é a praia / E o mar / (de nos fazermos ao) / é só um nome / sem
/ a outra margem

Max Martins

Pode-se chamar de vida itinerante a que levou o antropólogo norte-americano Charles Wagley. Nasceu em Claksville, Texas, em nove de novembro de 1913. Em 1941, tornou-se Phd. em Antropologia. Discípulo de Franz Boas, antes de estar no Brasil, viveu entre os índios Maya da Guatemala. No Brasil, os índios Tapirapé do norte do Mato Grosso (1939-40) e os índios Tenetehara no Maranhão (1941-42) foram seus objetos como pesquisador. Posteriormente, afastou-se do trabalho com os indígenas e desenvolveu pesquisa na comunidade de Itá no Amazonas (1948) oportunidade em que atuou também na missão norte-americana junto ao Serviço Social de Saúde Pública do Brasil (SESP). Resta dizer que além de pesquisador, Wagley também trabalhou como professor do Museu Nacional do Rio de Janeiro e da Universidade Federal da Bahia. Aos 61 anos mostrou que ainda mantinha o espírito de viajante. Percorreu a Rodovia Transamazônica acompanhando um grupo de estudantes de pós-graduação da Universidade da Flórida. Suas relações com o país foram

¹ Professora de Literatura de Língua Portuguesa da Universidade Federal do Pará, Campus de Abaetetuba. Coordena Grupo de Pesquisa sobre narrativas de resistência. Direções para contato: nicama@ufpa.br

além da esfera profissional: casou-se em 1941 com uma brasileira, Cecília Helena, a quem dedica a sua mais afamada obra **Amazon Town**.

Amazon Town (em português **Uma comunidade amazônica**), exemplo de pesquisa realizado segundo os auspícios da Antropologia Cultural, é o resultado da estadia de Wagley na comunidade amazônica de Itá e de suas observações a partir do trânsito em comunidades aculturadas de índios e caboclos. Itá é um nome fictício, como o próprio Wagley esclarece em **Amazon Town**. É nesse período que o antropólogo trava contato com o escritor paraense Dalcídio Jurandir no decorrer de sua segunda estadia em Itá, em 1945, quando também se fez acompanhar do especialista em educação sanitária Eduardo Catete Pinheiro. Nessa época Dalcídio Jurandir escrevia os textos dos programas educativos que o SESP pretendia realizar no Vale Amazônico. No prefácio especialmente escrito para a edição brasileira em 1975, Wagley (1989, p.21) diz:

Em sua primeira mocidade, Dalcídio vivera em Itá, onde servira como secretário do Prefeito da localidade. Seu profundo conhecimento da vida da cidade e o grande círculo de amigos a que me apresentou, tornaram-me possível aprender mais a respeito de Itá, em um mês, do que o teria conseguido em dois meses sem o seu auxílio.

Nesse mesmo prefácio Wagley fala no projeto de conquista da Amazônia. Embora não faça nenhuma menção, sabe-se que esse projeto foi uma das linhas de propaganda do estado ditatorial sob os auspícios da doutrina desenvolvimentista. O projeto em si previa a construção de treze mil quilômetros de estradas, todas com nomes faraônicos – Transamazônica, Perimetral Norte e Norte-Sul – bastante indiciários da ideologia nele embutida visto que, com as estradas construídas, a pretensão era atingir uma dimensão territorial vasta.

Wagley testemunha a inserção prática de tal projeto bem como suas conseqüências mais visíveis: uma espécie de êxodo de imigrantes oriundos de Minas Gerais, Santa Catarina, São Paulo e Rio Grande do Sul. Algo parecido com a imigração de nordestinos levada a termo nas últimas décadas do século XIX ou a dos “soldados da borracha” durante a Segunda Grande Guerra. O antropólogo não só testemunhou como se lançou a uma avaliação: “A Amazônia nunca mais será a mesma, pois esses mineiros, gaúchos, goianos e até mesmo paulistas estão modificando a cultura amazônica e, por sua vez, recebendo a influência desta”(1989, p. 14). Por outro lado, adverte para uma espécie de contexto ambíguo em que essa região do país mergulha. Se, de um lado passa a fazer parte do cotidiano de seus habitantes, elementos considerados para a época e lugar, ícones do desenvolvimento como

automóveis, estradas, escolas e agências federais e estaduais, por outro lado, há continuidade da economia extrativista.

É importante dizer que no desenvolvimento de seu estudo, Wagley ataca os equívocos de teses de perfil evidentemente positivista sobre a região, como a de Ellsworth Huntngton que defende que os ambientes tropicais provocam o “enfraquecimento da vontade”, manifesta na falta da indústria, na embriaguez, no temperamento irascível, na complacência sexual (WAGLEY, 1989, p. 30). Defende Wagley (1989, p.40) que as razões para o caráter subdesenvolvido do Vale Amazônico devem ser buscadas “na cultura e na sociedade amazônica e nas relações dessa região com os centros do poder econômico e político e com as origens da difusão cultural”. Uma abordagem séria da questão, segundo ele, deveria considerar a disponibilidade de recursos técnicos; a noção de “boa vida” do homem amazônida; as formas locais de convivência com instituições universais; as relações políticas e econômicas com o resto do mundo. Grosso modo, é isso que Wagley realiza em seu trabalho, o que demanda, enfim, um panorama de razoável coerência sobre a vida prática na Amazônia.

2. Uma assinatura

Itinerante também foi a circunscrição de Charles Wagley como personagem de ficção. Cabe aqui analisá-lo como personagem de ficção cuja presença é demarcatória em duas narrativas literárias da contemporaneidade, o romance **A terceira margem** (1983), de Benedicto Monteiro e o romance **Nove Noites** (2002), de Bernardo Carvalho. Nelas a imagem de Wagley – densa na primeira, difusa na segunda – excede os mecanismos da mera citação, e evoca de certa maneira não somente a idéia de rastro, que definitivamente contaminou as poéticas do romance contemporâneo, como também se impõe como possibilidade de reflexão sobre a representação e em particular sobre as representações da figura do intelectual no sistema literário, entendido aqui como todo o edifício formado pelos diferentes agentes vinculados à literatura. Embora não se possa esquecer que os textos literários são dotados de sentido a partir de uma moldura formada por uma série de condições de âmbito social, político, cultural, cognitivo e afetivo, nas poéticas contemporâneas um aspecto que chama particularmente atenção é o do trabalho exaustivamente inflexivo – pensando-se a inflexão como dobra, desvio – com a matéria histórica. Trabalho este também autorreflexivo.

Assim sendo a trajetória que aqui se faz parte do próprio gesto escritural, das escolhas poéticas e estéticas. Sem me desvencilhar das condições estéticas do campo literário que tem predominado desde o último quartel do Século XX, pretendo especular sobre as condições em que se dá apropriação das personagens históricas, a partir do próprio processo de ficcionalização. Charles Wagley é uma escolha em função da reincidência nas duas narrativas literárias que pretendo analisar: **A terceira margem**, penúltimo romance de uma tetralogia produzida pelo paraense Benedicto Monteiro e **Nove noites**, sétimo romance do carioca Bernardo Carvalho.

Nesse processo, cabe ressaltar que a citação, em literatura, está longe de ser um procedimento ordinário. Ela evoca sempre processos de transcontextualização: aqueles que, resumidamente, visam refuncionalizar uma determinada intencionalidade vocal. Personagens históricos podem, em tais processos, abranger a citação como recurso. Em o **Tempo e o vento** (1962) de Érico Veríssimo, Getúlio Vargas comparece como personagem de ficção, ligado a Rodrigo Terra Cambará. O mesmo Getúlio trafega entre outros personagens fictícios ou tão reais quanto ele em **Agosto** (1990), de Rubem Fonseca. A citação também pode ser ordenada pela transcrição de trechos ou ainda pela alusão de idéias, elementos que, desmembrados de seus enunciados originais, mantém com esses uma relação de remissividade. Sempre comprometida com um trajeto interdiscursivo, a citação traria consigo a imagem de uma *assinatura*.

Quando Idelber Avelar (2003, p. 167-168) fala do pastiche na narrativa **Em liberdade** (1981), de Silviano Santiago, mais um exemplo de narrativa na infundável lista de obras ficcionais que se apropriaram de personagens oriundos da historiografia, ele enumera três grandes características da *assinatura*, aquelas marcas que, segundo ele, identificam a inscrição de uma ocorrência anterior. A primeira dessas características seria a *iterabilidade*: o regresso a uma anterioridade, como re-petição de algo. Mas, ao mesmo tempo em que é repetição é também uma *singularidade* porque repete o irrepetível, algo que foi único em sua existência. A terceira diz respeito à *restituição*, ligada aos fins desse regresso, da re-petição de um legado por sua *assinatura*.

Esse legado não é um conteúdo concedido muito menos uma herança ou um tributo, mas uma *tarefa*, que se entende como um pleito e que se institui a partir da *assinatura*. Em sua análise de **Em liberdade**, por exemplo, Avelar identifica as assinaturas do próprio Santiago e Graciliano Ramos como suplementares, a partir da construção *em abyme* da narrativa: o diário que se constrói relaciona a *assinatura* de Graciliano às *assinaturas* de

outréns, indiciários, pois relevam afinidades entre os eventos aos quais esses nomes se vinculam numa ordem ascendente dos tempos imbricados: Cláudio Manuel da Costa preso, com a descrição de seu assassinato e posterior forjamento de um provável suicídio; Graciliano, que escreve o diário às vésperas de uma ditadura, a de 1932; Wladimir Herzog, que morre assassinado, em 1975, pelo exército brasileiro (que também forjou um suicídio para o jornalista) nos cárceres de outra ditadura, a de 1964; finalmente, o próprio Silviano Santiago, que escreve na virada dos oitenta e já sob contexto do declínio do regime de 64. Para Avelar (2003, p. 186-187) a tarefa da narrativa de **Em liberdade** é defender a premissa de que a história não é cíclica, no sentido de que tudo retorna do mesmo jeito, especialmente diante dos eventos traumáticos, embora ela não exista “fora da repetição”. O problema da repetição, assim, escapa da condição de circularidade e se deposita naquilo que funda (e sustenta) a re-petição.

Em dois momentos a pessoa que foi Charles Wagley retorna por citação, ficcionalmente enquadrado, não mais com “personagem real”, mas já como *assinatura*. Transposto à ficção Wagley, não é amealhado de suas marcas identitárias, é recolocado como espécie de pretexto à inserção de uma esfera problematizadora. É assim que o vemos insurgir nas narrativas de **A terceira margem** e **Nove noites**.

3. Dois olhares em prosa

O princípio da colagem e do pastiche e o uso da citação como procedimento de composição são a tônica da narrativa **A terceira margem**. Nela, Charles Wagley tem vários trechos de **Amazon Town** citados. Mas ele não está sozinho. Faz companhia a uma miríade que envolve sociólogos, críticos literários, poetas, filósofos, entre outros que igualmente tiveram fragmentos de seus trabalhos transpostos para a narrativa de Monteiro. Além desses esquetes compostos de citações e que chegam a tomar capítulos inteiros, **A terceira margem** apresenta dois relatos narrados por dois protagonistas diferentes: um ribeirinho, Miguel dos Santos Prazeres e um geógrafo e professor da universidade que permanece anônimo. Miguel, assim como Wagley leva uma vida itinerante, mas também marginal: é procurado por um Comando do Exército, que o toma por subversivo após um incidente na cidade de Alenquer. De maneira divertida, ele faz de sua vida errante, a crônica sobre sua condição de pária, sobre seu vasto conhecimento acerca da gastronomia local e medicina popular. Também narra sobre

as profissões que já teve e as conquistas amorosas que realizou; estas funcionam como modo simbólico de representar a própria formação étnica do homem da Amazônia, simbolização que redundando na idéia de setenário: sete mulheres de etnias e culturas variadas concebem os sete filhos mestiços de Miguel.

A relação entre Miguel e o geógrafo é construída por um curioso recurso de sobreposição de perspectivas narrativas. O relato do ribeirinho, construída segundo os códigos estilizados da linguagem oral, se revela como texto transcrito de fitas cassetes que estão em poder do geógrafo. Por sua vez, o geógrafo funciona como uma espécie de projeção autoral: ele pretende transformar em romance a narrativa de Miguel, porém, enquanto o ribeirinho não se sente à vontade para falar, o geógrafo vive o dilema da impotência frente à linguagem a ser escolhida para compor sua obra. Esta, em termos diegéticos, não se realiza uma vez que a narrativa **A terceira margem** cessa quando a casa em que o geógrafo se encontra está para ser invadida por militares. Cabe ao leitor supor o destino do protagonista e de seu intento.

Curiosamente, os trechos citados de Wagley são os únicos em que é identificado o texto de onde foram transpostos (para os demais fragmentos, será preciso um mínimo de erudição, especialmente em filosofia francesa). Se as citações da obra de Charles Wagley são imediatamente visíveis à recepção e em certa medida se identificam com a totalidade do esquete que se forja, a mesma compreensão não pode ser aplicada ao processo paródico que a narrativa engendra a partir do texto de **Amazon Town**: em **A terceira margem** a vida prática do homem da planície amazônica deixa de ser anedota antropológica constituída pela perspectiva acadêmica do homem de ciência e passa a ser contada por aquele que representa o objeto das observações desse homem de ciência. A narrativa do romance monteriano se torna assim inversão e deslocamento da obra **Amazon Town**. Nesse sentido, Benedicto Monteiro recria **Amazon Town** a partir da voz de Miguel, na medida em que no romance o espaço amazônico é visto segundo a perspectiva do ribeirinho, o que implica a reconstrução de um determinado idioleto e todo um conjunto de referências loco-culturais. Mas a perspectiva do homem de ciência não é omitida, ela retorna em **A terceira margem** metaforicamente representada pela perspectiva do personagem geógrafo.

Esses aspectos, associados ao mosaico de citações, formulam uma *memória do texto* não somente sobre o objeto apreendido – a paisagem amazônica – como o próprio processo de apreensibilidade inerente à construção da narrativa do romance, tornada visível a partir das *assinaturas*, entre elas a de Wagley e a do também escritor Guimarães Rosa. O conto “A terceira margem do rio”, da mesma forma que **Amazon Town**, é “reescrito” em **A terceira**

margem, a partir da imagem do homem-rio, este consistindo num aspecto óbvio desde o título da narrativa monteriana. O recurso à inversão paródica em relação à obra de Wagley, e do pastiche, no caso de Rosa, tornam reconhecíveis em **A terceira margem** alguns dos pontos essenciais deslocados dos dois textos: o modo acadêmico pelo modo ficcional; o olhar estrangeiro pelo olhar autóctone; a linguagem erudita pela linguagem oral. Parodiando o texto de Wagley e pastichando Rosa Benedicto Monteiro firma sua obra sob características marcantes da narrativa latino-americana: o uso da citação como prerrogativa ao deciframento e o impulso memmônico-restitutivo.

Já em **Nove noites**, de Bernardo Carvalho, o antropólogo americano se transforma em coadjuvante na difícil tarefa de traçar um perfil de outro personagem histórico, afinal **Nove noites** narra as circunstâncias da morte de um contemporâneo de Wagley, o etnólogo americano Buell Quain que, aos 27 anos, se suicidou ao retornar de uma aldeia dos índios Krahô, em 1939. No final do romance um narrador-autor, em um processo radical de projeção autoral por apresentar explícitos recortes autobiográficos, revela os termos que transformaram a investigação da morte do etnólogo em uma obsessão que o levou (ele, o autor) também à convivência com os Krahô e a uma viagem a Nova York após o fatídico “onze de setembro”.

O título **Nove noites** diz respeito à parte do romance que seria a mais ficcional, porque assumidamente “inventada” pelo narrador-autor. Ela se constitui de suposições, construídas a partir de silêncios e se transforma na narrativa que se materializa na forma de um testamento deixado por um amigo do etnólogo. Esse amigo seria Manoel Perna que, ao contrário de seu testamento, citado na narrativa, teve existência real. Manoel Perna teria convivido com ele pouco tempo antes de sua morte. O testamento conduz a dissecação de uma série de elos relacionados ao passado do etnólogo, elos revelados em clave enigmática pelo próprio Buell Quain nas conversas que, durante as nove noites que antecederam sua morte, teria engendrado com Manoel Perna. Conversas que Perna reconstitui no testamento dedicado a um misterioso destinatário, peça principal do enigma que representa o suicídio de Quain. Numa tentativa de encontrar o que teria levado o etnólogo a se autoflagelar e em seguida enforcar-se, esse *mix* de autor-narrador-investigador é levado a trabalhar apenas com razoabilidades, uma vez que a própria memória dos fatos já se tornara distante.

É assim que ele imagina uma oitava carta, jamais revelada, principal motivo do testamento de Manoel Perna, além das sete realmente escritas pelo suicida e enviadas a ele para serem entregues a diferentes indivíduos. Sempre partindo do mote “*Isto é para quando você vier*”, a narração sob a perspectiva de Perna leva a suposição de que o testamento seria

dedicado ao destinatário dessa enigmática carta, este só revelado – também por suposição – na última parte do romance, justamente aquela em que o narrador-autor relata o início de sua saga. E aí que o narrador-autor expressa os caminhos e instrumentos que o levaram ao romance. É onde fluem conjecturas sobre o motivo real do suicídio de Quain: se entrelaçam o convívio com a sífilis, da qual Quain era supostamente portador; a difícil convivência com a alteridade (a permanência de Quain entre os índios Trumai e depois com os índios Krahô, em condições que a narrativa de **Nove noites** se esforça em tornar dramáticas); a distribuição de um espólio (boa parte dos bens de Quain foram doados por ele à famosa antropóloga Ruth Benedict, sua orientadora, para serem usados em favor da pesquisa antropológica); um triângulo amoroso que retrocede a 1940, em que se vê claramente implicado um relacionamento homoerótico (entre Buell Quain e o fotógrafo Andrew Parsons); por fim, um filho rejeitado.

Adicionado a isso, ainda há o contexto da pesquisa antropológica no Brasil sob a vigilância do Estado Novo. O modo repetitivo como o mote “*Isto é para quando você vier*” se aninha a cada retomada do testamento de Manoel Perna e endossa uma autoconsciência sutil. Estruturalmente, a expressão que move o mote abre pelo menos três possibilidades: pode se referir ao destinatário da oitava carta, possivelmente o fotógrafo Andrew Parsons; pode se referir ao destinatário do romance, o leitor; pode se referir ao narrador-autor que, afinal, nunca a encontrou, mas a criou. Segundo Danilo Micali (2009, p.1):

Recordando os subgêneros do gênero romance, não é tão simples enquadrar Nove noites, que revela (como obra de ficção que é) traços narrativos heterogêneos. No começo, lembra uma trama policial, visto que apresenta certo suspense, e depois ganha um aspecto de romance-reportagem e romance-documental (famosos na década de 70), para, ao final, assemelhar-se a um relato autobiográfico. Nesse romance, o jogo entre o real e o ficcional se processa através de duas vozes narrativas que caminham paralelas, correspondentes a dois narradores distintos, quais sejam: Manoel Perna, que teria conhecido Quain pessoalmente, na vida real, e que inicia o relato seguido de perto pelo jornalista-escritor, que chamaremos aqui de narrador-autor ou autor-narrador, uma vez que existe um autor ficcionalizado (autor-personagem). De certo modo, esse duplo narrativo problematiza a função do narrador em Nove noites, cujos narradores se diferenciam pela forma gráfica das respectivas narrativas. Mas ambas são narradas na primeira pessoa, o que é indício de memória e de intenção de reconstituir a verdade.

Na tentativa de formular o cenário em que se desenvolveu a pesquisa antropológica no Brasil e, mais recuadamente, a tentativa de forjar o indivíduo Buell Quain, Bernardo Carvalho busca na ficcionalização da personagem histórica Charles Wagley, em diversos instantes, uma espécie de suplementação na montagem da igualmente personagem histórica Buell Quain.

Como a narrativa busca na imprecisão arquivística, a impertinência do real, fotografias de Quain (dois instantâneos impressos na narrativa) são transpostas para **Nove noites**. Como imagens referidas, textos cujo suporte não é de natureza verbal, esses instantâneos sofrem descrições de primeiro e segundo grau na narrativa do romance e ainda assim não são suficientes para projetar o real, da mesma forma que as superposições das cartas são igualmente insuficientes para traçar um perfil mais detalhado da personalidade de Quain. Contudo, na falta de notações que bastem para compor quem foi, de fato, Buell Quain, Carvalho faz Wagley emergir, então, como suplemento de Buell.

Esse apego ao mútuo como forma de constituir um diferendo é um sintoma. Referindo-se a uma fotografia (também impressa em **Nove noites**) em que estão presentes outros personagens de existência histórica, todas ligadas aos primeiros momentos da história da Antropologia no Brasil²: Heloisa Alberto Torres, Raimundo Lopes, Edson Carneiro, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes, Luiz Castro Farias e o próprio Charles Wagley, o narrador-autor faz um comentário que, além de reportar explicitamente à precariedade da informação arquivística, pode ser associado a uma metáfora da própria condição discursiva a que se propõe a narrativa de **Nove noites** (2002):

Há em toda fotografia um elemento fantasmagórico. Mas ali isso é ainda mais assombroso. Todos os fotografados conheceram Buell Quain, e pelo menos três deles levaram para o túmulo coisas que eu nunca poderei saber. Na minha obsessão, cheguei a me flagrar várias vezes com a foto na mão, intrigado, vidrado, tentando em vão arrancar uma resposta dos olhos de Wagley, de dona Helóisa ou de Ruth Landes.

A partir dos conflitos vividos por Quain o romance **Nove noites** problematiza o princípio da precariedade que cerca a existência, a alteridade, a verdade e a memória. A narrativa de Bernardo Carvalho dramatiza a dificuldade em lidar com o evento recontado – visto de prismas variados – já plenamente distante da circunscrição do real e dependendo da memória, seja ela oral ou arquivística. Essas determinantes da memória tornam-se categóricas na medida em que o narrador-autor vislumbra ao olhar da recepção os problemas por ele encontrados para “reconstruir” o mundo em que Quain viveu. Um mundo que definitivamente não é mais o mundo de quem está no comando da narrativa. Assim, uma autoconsciência narrativa sofisticada vem expressar as angústias e aflições relativas à construção da obra: em **Nove noites** a narrativa se constitui a partir de duas perspectivas, o narrador do testamento – que seria Manoel Perna – e um narrador que se institui, como já se afirmou em outro

² Ver o texto de Mariza Corrêa (2007), que destaca a presença dos estrangeiros no processo de construção dos primeiros momentos da Antropologia no país.

momento, em um modo de intrusão autoral, pois ao mesmo tempo em que se comporta como historiador e detetive, no sentido daquele que vai ao arquivo tendo por objetivo inventariar um dado fato, também se coloca como *o autor*. A autoconsciência sofisticada a que me referi diz respeito justamente ao fato de que a obra emerge na medida em que esse narrador informa e acopla à narrativa todo o trajeto investigativo, necessário para chegar às informações que o levariam a realização do romance.

A partir do uso de personagens reais no repertório da ficcionalização **Nove noites** paga tributo à subversão radical que faz das fronteiras entre realidade e ficção, e entre as fronteiras entre um gênero discursivo (o jornalismo) e formas ficcionais (o romance policial; a biografia romanceada), quando se apropria de elementos inerentes à protoforma desses gêneros: no adendo intitulado “Agradecimentos” usa a tradicional fórmula: “Este é um livro de ficção, embora esteja baseado em fatos, experiências e pessoas reais. É uma combinação de memória e imaginação – como todo romance, em maior ou menor grau, de forma mais ou menos direta.” A diluição tangencial dessas fronteiras é uma aposta e um artil, quando se pensa que, na verdade, funcionam menos como tentativa de estabelecer, em termos de recepção, a fé no relato. Diante do aviso, em clave ambígua, de que a “ficção começou no dia em que coloquei os pés nos Estados Unidos”, forma de marcar o tempo em que é produzida e não mais o tempo que tematiza, essa diluição vale como impulso em ganhar a complacência do leitor, quando a narrativa o coloca de frente com situações que se apresentam como autobiográficas, embora pouco críveis, em virtude do considerável apelo ao inusitado e ao aleatório.

O efeito disso é que **Nove noites** parece investir em um último esforço, redundante talvez, em mostrar que há precariedade também na criação. Assim, quanto mais o *narrador-autor* se aprofunda na sua obsessão, transformando a investigação do suicídio em uma verdadeira dissecação psicológica *post-mortem* do indivíduo Buell Quain, mais incertas ficam suas suposições; quanto mais o *autor* sistematicamente se projeta *para dentro* da narrativa, mais incoerente fica o relato. De fato, quanto mais envolvido fica o autor, mais a narrativa se afasta do tom arquivístico e caminha para o plano da criação propriamente dito em que tudo se torna possível. Mesmo uma história de amor cujo único índice é uma inquietante proximidade fonética entre dois nomes (Buell Quain e Bill Cohen), o primeiro presente no artigo de uma antropóloga; o segundo, um nome articulado por um moribundo à beira da morte.

Por um lado, além da coincidente presença do personagem Charles Wagley em ambos os romances, seguramente, é no aspecto formal da narrativa que se pode estabelecer maiores aproximações entre **A terceira margem** e **Nove noites**. Enquanto a ficção radical das décadas de 70 e 80 e mesmo outras formas narrativas – o romance memorialista, por exemplo – concentraram energia na reconstituição de um tempo, as narrativas produzidas a partir de meados do Século XX apostaram na *imaginação* da história. É aqui cabe ponderar que o termo imaginação não está sendo aplicado em sua acepção mais trivial, a faculdade de imaginar, de conceber e criar imagens, mas ao próprio ato que se vê reproduzido em **Nove noites**: o de projetar a história, não mais pelas ruínas que deixou, mas a partir do que restou do sujeito. Diante da precariedade de estabelecer o real, seria necessário imaginar a história, cercanda-a de perfis. Ao fazer isto avistam-se os vazios entre os fragmentos que o passado legou ao presente e procura intervir sobre eles sem perder de vista os fantasmas da memória, aquilo que está entre o quase-mito e a quase-história.

Ainda que a narrativa de **Nove noites** simule um formato precário de biografia e de romance policial; ainda que se mova entre fantasmas, e que Charles Wagley seja um deles, nela Wagley perde a aura racionalizadora com que é tratado em **A terceira margem**. Fica-se sabendo que era chamado de Chuck pelos colegas; que era “especialmente amigo” de Quain e que o suicídio do etnólogo ocorre no momento em que Wagley se encontrava isolado entre os índios Tapirapé, no Mato Grosso. Finalmente, um Wagley humanizado e progressista é emprestado da visão biográfica de Alfred Métraux (são supostas informações de seu diário). A narrativa do romance se vale de Métraux, para dizer que Wagley teve um irmão deficiente; que fora dançarino de cabaré, professor e funcionário de um restaurante; finalmente, que teria uma inclinação assumida pela pederastia, enfim, um *continuum* de informações acerca do homem que dessacralizam o cientista.

Enfim, em **Nove noites** importa menos o Wagley da esfera pública. A imagem séria do antropólogo é, de certa forma, rasurada para dar espaço a uma constituição mais difusa e resistente, posto que poeticamente assentada sob o deslocamento dos códigos que o configuraram especialmente como cientista respeitável. E a resistência vem justamente da decomposição da seriedade não só em relação a imagem de Wagley, mas de todos os outros elementos compósitos da narrativa de **Nove noites**. É uma maneira de refletir e intervir sobre as projeções consideradas legítimas ou pertinentes, inclusive aquelas legitimizadas pelos discursos institucionais, ainda que um dos efeitos desse gesto escritural seja a desqualificação do romance. Talvez por isso, ao se fazer uma rápida varredura na rede virtual de

computadores, é possível encontrar leitores que julgam politicamente incorretos vários aspectos presentes na narrativa de **Nove noites**, especialmente a maneira como o narrador se refere aos índios.

Por outro lado, a imagem do intelectual tem sido consumida por produtores de ficção ávidos por produzir narrativas especulativas sobre os processos mentais que intervêm na maneira como concebemos o cotidiano, as relações, os gostos, os modelos, a racionalidade (ou sua falta) e a maneira como os objetos são produzidos, incluindo-se aí o próprio texto literário. A re-petição de Quain e de Wagley, em **Nove noites** se faz a partir de vários recursos de ficcionalização: cartas transcritas, fotos (um total de três, impressas no romance), entrevistas. Tudo serve à tentativa de desenterrar Buell Quain. Vale até mesmo a contraposição entre Quain e Wagley. E aqui se percebe que entre **A terceira margem** e **Nove noites** há uma distinção irreduzível: a primeira narrativa se apropria da obra, a segunda do homem.

Em **A terceira margem**, as citações da obra **Amazon Town**, de Wagley, projetam (outras) significações, sobretudo porque no romance de Benedicto Monteiro o teor de verdade do texto antropológico é refuncionalizado. **Nove noites** faz do retorno ao caso Buell Quain o relato de efemérides complexas. Mas tanto em **A terceira margem** quanto em **Nove noites** as transformações da narrativa ficcional podem ser percebidas na fluência de um personagem apropriado à história como gesto que se repete em momentos distintos. Com esse norte ambas as narrativas partem e desembocam na procura pelo Outro, no trânsito para outra margem, outras margens de infinitas naturezas, como no poema de Max Martins que abre este estudo. Nesse sentido, Wagley é um nome cuja outra margem é ao mesmo tempo ausência e presença, objeto-ilha e objeto-praia, que se completa na suplementação do Outro, na medida em que o Outro se faz (é), com Wagley e como ele, objeto-mar. Nesse sentido a presença de Charles Wagley como *assinatura* faz emergir o que pode estar no âmbito do fantasmático: aquilo que só vem à tona mediante a tessitura da re-petição, do confronto alhures.

Referências

AVELAR, Idelber. **Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina**. Tradução de Paulo Gouveia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CARVALHO, Bernardo. **Nove noites**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORRÊA, Mariza. **Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60**. In: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_06/rbcs06_05.htm. Acesso em 23 de abril de 2007.

MICALI, Danilo Luiz Carlos. **A viagem de Nove Noites rumo ao “Outro”**. In: http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_003/cultura/A%20VIAGEM%20DE%20NOVE%20NOITES.pdf. Acesso em 20 de abril de 2009.

MONTEIRO, Benedicto. **A terceira margem**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

UMA LEITURA DO ROMANCE *ENSAIO SOBRE A CEGUEIRA* SOB O OLHAR DA FENOMENOLOGIA

Maria Ivonete Coutinho da SILVA
Campus Universitário de Altamiraf-a
ivonet@ufpa.br

Resumo: Este trabalho tem como objeto de estudo o romance *Ensaio sobre a cegueira* de José Saramago, com o objetivo de questionar e refletir sobre a existência humana e suas relações de identidade/alteridade no âmbito do contexto pós-moderno. A análise sobre o olhar versus cegueira se fundamenta nas concepções filosóficas, com ênfase no olhar fenomenológico discutido por Maurice Merleau-Ponty que o situa no campo da percepção. Este redimensionamento do olhar para o campo da percepção traz em seu bojo, outra concepção de vida e de existência que permite ampliar o horizonte das experiências vividas, possibilitando o encontro com o outro. Através da cegueira, como metáfora da visão, propomos perfilar este caminho, em busca de um olhar que não só desvende o mundo, mas que revele a nós e aos outros.

Palavras-chaves: Cegueira. Olhar fenomenológico. Percepção. Ver.

Abstract: This work has as study object the romance *Assay on the blindness* of Jose Saramago, with the objective to question and to reflect about the existence human being and its relations of identity/alterity in the scope of the context after-modern. The analysis on the look versus blindness is based on the philosophical conceptions, with emphasis in the phenomenological look argued by Maurice Merleau-Ponty that points out it in the field of the perception. This resizing of the look for the field of the perception brings in its bulge, another conception of life and existence that allows to extend the horizon of the lived experiences, making possible the meeting with the other. Through the blindness, as metaphor of the vision, we consider to adopt this way, in search of a look that not only unmask the world, but that it discloses we and the others.

Keywords: Blindness. Phenomenological look. Perception. Learning.

O mérito da nova filosofia é de procurar na noção de existência o método que faz pensar. A existência no sentido moderno, é o movimento pelo qual o homem é um ser no mundo, engaja-se numa situação física e social que constitui seu ponto de vista sobre o mundo.

Merleau-Ponty.

O presente texto é decorrente da minha dissertação de mestrado (2003)¹ a qual analisou o romance *Ensaio sobre a cegueira* (ESC) do escritor português José Saramago, sob a luz das teorias filosóficas, antropológicas e literárias. Este romance já foi abordado sob diversos aspectos, e como toda *boa literatura* é uma fonte inesgotável de perguntas e respostas. Uma das principais articulações e discussões que este texto possibilita é a reflexão sobre o olhar na contemporaneidade. O olhar está no centro dos debates nos dias atuais.

¹ **Ensaio sobre a cegueira:** um olhar que transcende o olho (2003). Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.

Vivemos no mundo do ver, onde tudo está ex-posto para ser visto. Mas nesse mundo, o que é olhar? O que é ver? O que é ser visto?

Esta reflexão parte das inquietações que emergem da tessitura do romance e as redimensiona para um campo onde a cegueira pode ser lida como metáfora da descoberta da visão. Nesta perspectiva, este texto objetiva levantar uma discussão e a reflexão sobre o olhar no mundo contemporâneo, onde tudo é programado para ser imagens e signos. Neste cenário, não se exige mais dos signos que tenham algum contato verificável com o mundo que supostamente representam. Jean Baudrillard², diz que no regime de simulação característico da sociedade contemporânea, o poder e tudo mais são moldados em signos de aparências e são distribuídos de modo uniforme, contrariando todos os antagonismos reais e dicotomias de valor. A simulação é o processo pelo qual a representação da realidade adquire valor de verdade.

Em contrapartida este trabalho procura questionar e refletir sobre que a cegueira descrita no romance, como um artifício que pode transcender os limites visuais, impostos pela sociedade da imagem e se estender para um mundo onde *o visível e o invisível*, são moldados no sensível. Esta discussão se fundamenta na fenomenologia da percepção defendida por Maurice Merleau-Ponty (1994), que nos convida a redescobrir a esfera do sensível, mostrando que há uma universalidade do sentir e é sobre ela que repousa nossa identificação, a constituição do eu, a generalização do corpo e a percepção do outro. Portanto, para ele, “todo o saber se instala no horizonte da percepção.”³

A narrativa relata a história de uma cidade acometida por uma epidemia de cegueira tenebrosa e repentina. Um homem comum, num dia comum, está parado no sinal de trânsito com seu carro à espera que este abra. Ao tentar dar partida no veículo, percebe que está cego. Os habitantes da cidade, um após outro vão perdendo a visão, no trânsito, no trabalho, em casa e por fim, toda a população é atingida pela cegueira. Sem motivos que se entenda ou razão que se explique, são confinados e excluídos. Este fato inusitado e inexplicável gera um caos social que nos leva a refletir não apenas sobre o olhar e/ou a cegueira, mas sobre a condição humana no mundo contemporâneo.

² *Apud*, CONNOR, Steven. **Cultura Pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 51.

³ Maurice Merleau-Ponty interage com a corrente fenomenológica de Husserl, cujo lema máximo era a ‘volta às coisas mesmas’. Pelo viés da redução fenomenológica, desenvolve outra concepção da fenomenologia, tendo como ponto de partida o retorno ao mundo, onde não há ruptura entre o vivido e o pensado. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Martins Fontes. 1994. p. 260ss

Neste romance o homem é pensado em seu meio natural, cultural e histórico, cuja vivência parte do contexto social no qual está inserido. Assim, sob o olhar da fenomenologia, a cegueira e o olhar são colocados em questão, considerando as realidades vividas por cada personagem. Neste sentido, a cegueira se desdobra como uma dolorosa experiência do reaprendizado do olhar e desse modo comunga com o pensamento filosófico de Merleau-Ponty que diz: “o mundo é o que vemos e, contudo, precisamos a prender a vê-lo.”⁴

A história da filosofia tem nos mostrado que a discussão sobre o olhar no ocidente remonta desde a Antiguidade. Este olhar como metáfora do saber é discutido, de Platão a Descartes que o reduzirá a metáfora do conhecimento científico. Tanto em Platão como em Aristóteles, a busca do saber e da verdade fundamenta-se na metafísica do olhar como ato de contemplação, sendo esta uma atividade reservada ao domínio do inteligível.

Com Descartes, é a luz da razão que ilumina as coisas e, a partir daí inaugura-se uma nova relação sujeito-objeto, ver-visto, determinando outra concepção não só do conhecimento, mas também do visível. É a fenomenologia que retomará as questões concernentes ao mundo visível, com Husserl e principalmente com Merleau-Ponty, nas obras *O visível e o invisível* (2000) e *Fenomenologia da percepção* (1994).

Observamos que as várias abordagens filosóficas sobre o olhar diferem de acordo com as concepções de homem de cada época, no entanto, todas estão ligadas à questão do conhecimento, *do homem versus mundo*. Embora andem por caminhos diferentes, as diversas correntes de pensamento têm em comum o olhar como fonte do saber.

Assim como o olhar é tema recorrente entre os filósofos, o seu contraponto, a cegueira, também é abordada metaforicamente por diversos teóricos, tornando-se mito universal na famosa alegoria da Caverna de Platão. Ele descreve o estado inicial de ignorância dos homens que acreditavam serem verdadeiras as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede de uma caverna onde estavam presos. Um dos homens que ali vivia consegue se libertar e sai da caverna; no momento em que olha para luz do sol, sua visão fica ofuscada, tornando-o incapaz de ver os objetos cujas sombras antes ele via como se fosse a própria realidade.

Esse mito, marca a passagem de um mundo no qual o sujeito inicialmente percebe os objetos num jogo de luz e sombra e, em seguida caminha da escuridão para claridade, das

⁴ MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

trevas para o sol, da cegueira para o deslumbramento, ou seja, para a *verdade*. Esse mito é um artifício que torna explícito a separação do mundo sensível com o mundo inteligível, o mundo sensível é um simulacro onde as imagens substituem o real, nele a visão está limitada à realidade aparente. A realidade deve se adequar à *Idéia*, à constatação inteligível dela.

Esta *Idéia* de realidade configura-se no romance em estudo. Assim como o homem da caverna, que vivia num mundo de aparência, as personagens do romance também estão inseridas num contexto social impregnado de imagens superficiais e simuladas, no qual os valores materialista e individualista e, sobretudo o avanço da ciência tecnológica, leva o indivíduo ao excesso de visibilidade e conseqüentemente, à cegueira coletiva.

No filme *Janela da Alma*, de João Jardim e Walter Carvalho, Saramago diz que a sociedade atual, mais do que nunca, representa a caverna de Platão. Ele diz que passaram séculos e séculos para que a alegoria da caverna se situasse no contexto real.

Na sociedade atual os olhos perderam a sua função originária sendo substituída pela visão técnico-cientificista. Vivemos num mundo de imagens superficiais e aparentes, onde o verdadeiro sentido da existência é absorvido pelo espetáculo das imagens visuais, que não possibilitam reconhecer a si mesmo, menos ainda, perceber a existência do outro.

Merleau-Ponty (2000) contesta esta visão cientificista do olhar, ao afirmar que a experiência sensível fornece fundamentos para a criação do conhecimento e pode assim revelar a cegueira da consciência. Para ele, é no campo dos sentidos que se inscreve o ato de ver, “É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está voltado de alguma maneira à visibilidade.”⁵

Dessa forma, se contrapõe à tradição filosófica que concebe a *Idéia* como fonte de conhecimento e, sobretudo, a Descartes que preconizava a cisão entre espírito e corpo, ficando a ordem do visível submetida ao domínio da ciência. Para Merleau-Ponty a filosofia como busca da verdade consiste em aprender a ver o mundo, descobrir seu sentido tanto na história decorrida quanto no tempo presente.

Feito esse breve percurso em torno do olhar e da cegueira na trajetória filosófica, entendemos que a visão depende de nós e se origina em nossos olhos, mas vai além deles. Para que se possa ver melhor a si mesmo, é necessário estender o olhar para o outro, para a diferença, já que toda tomada de consciência consiste no crescimento do ser e no reconhecimento do olhar do outro sobre si, envolvendo ambos em um *‘único mundo’* como

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. *Op. cit.* p. 131.

fenômeno da percepção, como nos mostra o contexto ficcional. “[...] Também não nos surpreenderá que busquem todos estar juntos o mais possível, há aqui muitas afinidades, umas que já são conhecidas, outras que aos poucos se revelarão (ESC. p. 67).

A descoberta dessa visão perceptiva implica não somente na relação de descoberta da corporeidade individual, mas se estende para as experiências de intercorporeidade como uma dimensão da co-existência na qual a minha perspectiva e a do outro se encontram, confluindo para outras aberturas. Neste sentido Merleau-Ponty (1994), adverte que para apreender esta ampla dimensão das relações humanas, faz-se necessário um ressurgir de si mesmo e desmascarar a razão instrumental e objetivante que possibilita a cegueira e a morte, como nos diz a passagem; “[...] mais necessidades teriam os que estão vivos de ressurgir de si mesmos, e não o fazem, parecem que já estão meio mortos” (ESC. p, 288).

Essa consciência de ser-no-mundo não ocorre por acaso, é o que desde sempre somos. No entanto, nem sempre o homem se apercebe disto, disperso no cotidiano, perde esta dimensão caindo no vazio de si mesmo e das relações. É necessário um processo de ruptura, como por exemplo, o da cegueira, para que a consciência de ser-no-mundo se manifeste o que ocorre após um aprendizado constante, que se dá no dia a dia, no fluxo da vida chamada existência onde a própria vida é redimensionada.

Assim, a cegueira no contexto do romance, não pode ser lida apenas como uma anulação total do mundo, mas como um recuo, um distanciamento desse mundo labiríntico para melhor compreendê-lo. Talvez por isso, os cegos não são poupados em nada em suas vivências cotidianas, inclusive, quando são enviados para o manicômio, este recinto, não recebe nenhum cuidado especial para acolhê-los.

Ali são obrigados a conviver numa comunidade de cegos, procurando se adaptar a um ambiente fechado e caótico, “que começa não se sabe porquê e acaba não se sabe onde. Duzentas pessoas não se arrumam com essa facilidade, de mais a mais cegas e sem guia, acrescentando o fato de se encontrarem num edifício antigo, de distribuição pouco funcional” (ESC. p.112). Aos poucos eles vão assimilando com as dificuldades, as novas regras de convivência, de modo que possam garantir a sobrevivência naquele lugar de cegos.

Neste lugar prevaleciam todos os pré-conceitos que antes norteavam o mundo visível, (o poder, individualismo, materialismo, ganância, a possessividade nas relações afetivas...) enfim, todos os valores e des-valores que constituem a sociedade dos que ‘*vêem*’. Consciente, talvez desta realidade, a mulher do médico diz: “O mundo está todo aqui dentro” (ESC. p.

102). Ali, em processo de adaptação e de descobertas do espaço físico como também do outro, o limite do horizonte visual situa-se no encontro direto, na corporeidade. Impreterivelmente, é preciso compreender que “o olhar não está isolado, ele está enraizado na corporeidade enquanto sensibilidade e enquanto motricidade.”⁶

Para que os cegos chegassem a este entendimento, não faltaram lutas corporais e confrontos de idéias. *Era de se esperar*, comenta o narrador deste romance, induzindo à conclusão de que a regra geral da humanidade sempre foi à luta, assim só resta dizer: “[...] lutar sempre foi mais ou menos uma forma de cegueira” (ESC. p.135). A passagem abaixo nos descreve um desses momentos de luta corporal, no espaço real e simbólico da *quarentena*, lugar onde os cegos passaram a viver.

[...] Mais tarde ou mais cedo, com jeito e paciência, os novos hóspedes acabarão por acomodar-se, porém não antes que se decida a batalha que acabou de travar-se entre as primeiras linhas da coluna da esquerda e os contaminados do lado direito (ESC. p.112).

No intervalo da cegueira, entre o olho que não pode ou não quer mais ver e o olhar que vai além do banal ao qual tudo se nivela, a dimensão do olhar fenomenológico revelará um outro enfoque de visão que se manifesta como uma forma de apreensão do mundo pelo movimento perceptivo. Reconhecendo que somos plenamente visíveis para nós mesmos graças aos olhos dos outros, como diz a mulher do médico: “[...] cada vez irei vendo menos, mesmo que não perca a vista tornar-me-ei mais e mais cega a cada dia porque não terei quem me veja” (ESC. P. 302).

Este processo de reversibilidade do ver e ser-visto pelo olhar do outro, implica a compreensão de que ver e olhar estão num mesmo contexto de co-existência. Para Merleau-Ponty, não há um distanciamento entre aquele que olha e o mundo visto. O ver vai além do visível e retoma a origem do ser, para melhor situar o sujeito no mundo e compreender sua relação com o outro e consigo mesmo. Esta relação é mediada pela presença do corpo enquanto objeto que o outro vê e encontra, nele, um campo aberto de experiências visíveis e invisíveis, “[...] o corpo é o nosso meio geral de ter um mundo.”⁷

O olhar fenomenológico aponta para o questionamento daquilo que antes víamos, interrogando-nos se esta visão não é apenas fruto da subjetividade ou do excesso da racionalidade instrumental.

⁶ BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: **O Olhar**. Op. cit. p.66.

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Op. cit. p. 233.

O homem que aprendeu a olhar desconfia da percepção imediata, quase sempre ilusória e relativa comparando-a a outras formas de percepção, que dão do mesmo objeto uma visão diferente. Ele opõe a visão etnocêntrica de um olhar ingênuo, que transforma em absolutos os valores e instituições de sua própria cultura, a percepção por assim dizer etnográfica de um olhar que passou pela pedagogia da diferença e do pluralismo.⁸

Sob esta visão o mundo é o âmbito em que se vive, é aquilo que se percebe e ver, enquanto experiências vividas. Seja num quarto de hotel, na hora do amor/desejo de uma prostituta, em um lapso de desonestidade, o caso do ladrão que estava a roubar um carro, seja na seriedade da profissão, quando o médico oftalmologista pesquisava a respeito de uma cegueira estranha, e, sobretudo, no caso do primeiro cego, que ao gritar em pleno palco citadino, ‘*estou cego*’ iniciava a trajetória filosófica da cegueira e/ou do olhar, a partir do contexto ficcional.

Esta leitura é possível quando se analisa a cegueira como uma metáfora, pela qual se faz um recuo do mundo visível para melhor compreendê-lo e redescobrir nele as experiências vividas a partir da interrogação, da dúvida e das abstrações filosóficas necessárias. A cegueira neste contexto se impõe como uma negação de tudo que representa e estrutura o mundo visível, inclusive os valores que antes norteavam aquela sociedade, e se configura como um exercício de re-aprender a ver o mundo.

Diante desta realidade de negatividade, (ou de cegueira) em que estão ocultas as coisas e os seres, é preciso redescobrir outras formas de interação com o mundo, como também reconhecer que a vivência humana se dá como um jogo de luz e sombra e por isso, a cegueira pode ser concebida como um momento de sombra, que como *um nevoeiro tenebroso*, urge ser transposto para que se possa ver o mundo como um todo.

Este processo de descobertas do ponto de vista fenomenológico pode ser uma ponte para a transgressão da cegueira luminosa, desconcertante e inexplicável. Merleau-Ponty (2000) ao voltar-se para o homem como ser-no-mundo, não se afasta da ciência, ao contrário, fundamenta-a por saber que esta é capaz de esclarecer as diversas experiências humanas e ao mesmo tempo revelar os caminhos que levam a transcender as situações de cegueira.

Ver é tocar à distância e essa visão permite abriremos para a textura do mundo que nos envolve. Um mundo que na sua profundidade desconhece a dicotomia visível-invisível

⁸ ROUANET, Sérgio Paulo. O Olhar Iluminista. In: **O Olhar**. Op. cit. p.135.

conforme nos propõe Merleau-Ponty.⁹ Esta assertiva articula-se ao propósito deste trabalho, o qual apresenta a cegueira como um desafio que pode ser explicitado sob duas perspectivas distintas.

A primeira parte de uma cegueira que veio para desestruturar e fragmentar todas as referências identitárias de uma sociedade: nome, família, casamento, casa, estruturas públicas e privadas. Outra que se fundamenta no olhar perceptivo e intencional, que visa o *fenômeno em sua totalidade*. Assim, o fenômeno da cegueira é descrito englobando sujeito e objeto, no qual as atitudes subjetivas e objetivas rompem com a dicotomia racionalista que se impõe entre a identidade/alteridade.

Nesta perspectiva a trajetória pela cegueira conduz a descentralização do olhar forçando os cegos a buscarem outras formas de compreensão do mundo. Esta experiência vai se desenvolvendo com a descoberta da corporeidade, pois com a perda da visão, a percepção das coisas e dos seres passa inevitavelmente por outros sentidos, principalmente pela percepção tátil, ou seja, pelo fenômeno da percepção.

1.1 Da vivência do espaço à experiência da corporeidade

A exterioridade do corpo é figura concentrada de poder. Nele, a vontade se isola e se individualiza e por ele faço a experiência do que me pertence. Nele o passado aflora no presente, nele se realiza o aqui e o agora. Nele se desenvolve o drama do personalizar-se de cada indivíduo.

Arcângelo Buzzi

Nesta discussão o espaço enquanto ambiente físico se estende para uma reflexão de espacialidade que estabelece fronteiras e institui referências identitárias, através do movimento e da expressão corporal. Esta reflexão se fundamenta na “fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty (1994) na qual o contorno do corpo é uma fronteira que estabelece relações com o espaço ordinário, mas o transcende. Neste sentido a percepção do mundo e da história dos homens se dá pela articulação do sujeito com o espaço tátil, “já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo.”¹⁰ Como diz o narrador do romance: “não é preciso ter olhos para saber de que lado está a mão direita” (ESC. p. 104).

⁹ Este projeto filosófico, centrado na percepção, perpassa toda a obra de Merleau-Ponty, mas é nas duas obras citadas, **Fenomenologia da percepção**, obra prima, e **O Visível e o invisível** onde está esboçada com mais clareza.

¹⁰ *Ibidem*, Op. cit. p.131.

Este espaço, compreendido como lugar de co-existência, de relações de intercorporeidade, pode ser verificado no contexto ficcional de (ESC) a partir de dois lugares distintos e adversos. O primeiro é um manicômio, lugar pouco aceitável no contexto social pelo objetivo a que se destina. É categoricamente o lugar do Outro, ou seja, do louco, do anormal, do excluído e no contexto romance, lugar destinado aos cegos. O segundo espaço é a casa, considerada em sua origem, como imagem da intimidade repousante, seja templo, palácio ou cabana. No entanto, esta concepção de casa se coloca à margem, visto que uma outra realidade se impõe, quando os cegos perdem as referências da casa de morada. As casas são abandonadas por uns e invadidas por outros.

O manicômio, lugar destinado às vítimas da epidemia de cegueira, está a muito abandonado e permanece com a mesma estrutura de organização que tinha para ‘*comportar*’ os loucos. Agora, será destinado a receber um outro tipo de excluído do meio social: os cegos. Lá são jogados sem que este ambiente passe por nenhuma mudança para recebê-los na condição de cegueira em que se encontram.

A mulher guiava o marido para camarata. Era comprida como uma enfermaria antiga, com duas filas de camas. [...] havia mais camaratas, corredores longos e estreitos, gabinetes que deviam ser de médicos, sentinas encardidas, uma cozinha que não perdera o cheiro de má comida, um refeitório com mesas de zinco, três celas até a altura de dois metros e forrada de cortiça. Por trás do edifício havia uma cerca abandonada, com árvores mal cuidadas. Por toda parte havia lixo (ESC. p. 47).

Neste espaço ‘estranho’ onde muitos cegos passam a viver, se impõe a necessidade de compreender e assimilar as mais diversas situações que surgem. Eles são obrigados a compartilhar com outros, experiências que antes eram tidas como particulares, como por exemplo, as necessidades fisiológicas.

Naquele espaço, todos os cantos e recantos eram coletivos. As camas são distribuídas paralelamente, a comida é repartida por grupos, os sanitários são comuns para homens e mulheres. Dessa forma o manicômio se caracteriza como um indiviso, no qual se impõe necessariamente o encontro e/ou desencontro com o outro. Neste *lugar* a vida precisa ser resignificada para que continuem a existir e exige um maior aprofundamento quanto à relação do espaço e as experiências de corporeidade que os envolvem.

É através do corpo que os cegos re-estabelecem o contato com o outro e com o mundo. A dimensão do espaço é, na obra de Merleau-Ponty (1994), visto desde um prisma ontológico. Este, não é apenas um lugar onde o homem por hora habita, mas, lugar de experiência, de relações, onde o homem se constitui enquanto ser-no-mundo.

No livro *Não-lugares*¹¹, Marc Augé analisa a relação do homem com o espaço, a questão da identidade e da coletividade. Ele faz uma abordagem sócio-cultural da pós-modernidade a partir das relações entre espaço e alteridade, que se evidenciam em situações de *não-lugares* nos quais, as contradições da sociedade contemporânea se manifestam através de *três imagens de excesso*: o excesso de tempo, excesso de espaço e o excesso de individualismo.

Lugares e não-lugares correspondem aos espaços concretos, mas também a atitudes, a posturas, a relações que os indivíduos entretecem com os espaços onde eles vivem ou percorrem¹². Deste ponto de vista, o sentido do não-lugar está relacionado com a intersubjetividade, como também, se articula com a situação de instabilidade, com a ausência de marcadores referenciais de lugar.

Articulado ao romance tanto o manicômio como a cidade, se evidencia como não-lugares, onde os cegos não podiam contar com as referências anteriores do *lugar antropológico*, ou seja, o espaço cultural temporalmente definido. A estada nestes lugares se caracteriza com uma situação provisória, um rito de passagem, como é expresso no texto: “[...] estou de passagem, dissera o escritor e estes são os sinais que ia deixando ao passar”. (ESC. p. 279).

No início da convivência no manicômio, os cegos *comportam-se como se temessem dar-se a conhecer um ao outro*, conforme observa a mulher do médico. No entanto, com o passar dos dias, compreendem que é preciso criar vínculos de convivência, de afetividade. Cada um sente no corpo a necessidade deste contato mais direto com o outro. Não é por acaso que dois cegos se encontram e se amam ou que a *rapariga de óculos escuros* se coloca debaixo da coberta do *velho da venda preta*, que o *menino estrábico* busca aconchego nos braços da *mulher do médico* e assim por diante.

Os cegos também sentem necessidade de estabelecer relações mais duradouras e confiáveis. Buscam conhecer mais profundamente um ao outro. Além de conhecerem a história de cada um e de como cegara, procuram criar meios de convivência que possa garantir-lhes um ambiente menos degradante e mais humano.

Quanto a primeira camarata, talvez por ser a mais antiga, e portanto, estar a mais tempo em processo de seguimento de adaptação do estado de

¹¹ Cf. AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

¹² AUGÉ, Marc. **O Sentido dos Outros**: atualidade da antropologia. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 71ss

cegueira, um quarto de hora depois de os seus ocupantes terem acabados de comer, já não havia um papel sujo no chão, tudo havia sido recolhido como o determinaria uma regulamentação de higiene racionalizada, [...] comportamentos sociais desse tipo não se improvisa nem nasce por geração espontânea (ESC. p. 118.).

Este processo de readaptação e reconhecimento dos novos parâmetros que passam a nortear as relações humanas, no ambiente carregado e desumano do manicômio, apresenta o corpo como um elemento fundamental para o estabelecimento de fronteiras, que definem quem somos nós e as dimensões do espaço criadas a partir das extensões do corpo em movimento.

A comparação da existência humana com a condição de animal é uma problemática que pode ser articulada com a experiência de corporeidade apresentada por Merleau-Ponty, na qual o corpo é natureza, na medida em que é do mesmo tecido das coisas do mundo, mas resguardando as devidas diferenças entre objeto e natureza. Assim, o corpo é uma metáfora da natureza, ou seja, o homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural.

Os questionamentos suscitados pelas personagens do romance devem ser considerados como uma forma de desconstrução e posterior construção de novos conceitos que reabilitem as referências identitárias destruídas pela cegueira branca.

Tão longe estamos do mundo que não tarda que comecemos a não saber quem somos, nem nos lembrarmos sequer de dizer-nos como nos chamamos, para quê, para que iriam servir-nos os nomes, nenhum cão reconhece outro cão, ou se lhe dá a conhecer, pelos nomes que lhes foram postos, é pelo cheiro que se identifica e se dá a identificar, nós aqui somos uma outra raça de cães (ESC. p. 64.).

De todos os animais o homem difere, não apenas por ser o único ser que cuida do ser sendo, mas por ser o único ser cultural. Neste sentido o corpo do homem transcende a relação simplesmente biológica, ultrapassa a fronteira animal, institui níveis de ordem simbólica, transforma o mundo, cria e recria culturas. “A existência biológica está engrenada na existência humana, e nunca é indiferente ao seu próprio ritmo.”¹³ Um sem o outro é animalidade pura, outro sem um é abstração que, só por ser abstração já pressupõe a existência e a imbricação de ambas. Em vista disso, alerta a mulher do médico: “se não formos capazes de viver inteiramente como pessoas, ao menos façamos tudo para não viver inteiramente como animais” (ESC. p. 119).

Para Merleau-Ponty o corpo é o traço que mais aproxima o homem do mundo natural, mas é por outro lado, também o que mais o distancia, visto que, no reino da pura animalidade,

¹³ MERLEAU-PONTY, M. *A Fenomenologia da Percepção*. *Op. cit.* p. 221.

o animal é seu corpo, se reduz a ele e às suas possibilidades naturais. O corpo do animal é ‘escravo’ da natureza. Enquanto que no reino do humano, o homem não apenas tem um corpo ao qual está atrelado e subjugado enquanto natureza, mas ele próprio é seu corpo.

O uso que o homem faz do corpo o coloca em contato direto com o mundo natural, como também com as situações emergidas do cotidiano, nas quais se dá o encontro com outras experiências. De modo que a própria organização do espaço, a descoberta da alteridade, e da subjetividade se dá pela abertura do corpo ao mundo no co-existir. “Os cegos moviam-se como cegos que eram, às apalpadelas, tropeçando, arrastando os pés, não obstante, como se estivessem organizados, souberam repartir as tarefas eficazmente” (ESC. p. 91).

A necessidade de garantir a existência, em meio a um grande número de pessoas das mais diversas naturezas, conduz os cegos por um caminho de incertezas e instabilidade. Neste percurso, eles compreendem que a única certeza é a consciência existencial do corpo. “Não tardamos a perceber que nós, os cegos por assim dizer, não temos praticamente nada a que possamos chamar de nosso, a não ser o que levamos no corpo” (ESC. p. 216).

O corpo é único referencial do existir, na medida em que todos os significados de pertença vão se afogando *no mar de cegueira*. Então os cegos descobrem a importância do corpo como única mediação entre o ser e a dura realidade que estão a enfrentar.

Uma cena em que as mulheres seguem de mãos dadas para a camarata dos cegos malvados que as violentarão, segundo o próprio autor/narrador não há explicação a não ser a necessidade corporal de força do outro. Então questiona. “Porque vocês vão de mãos dadas, tinha calhado assim, há gestos que nem sempre se pode encontrar uma explicação fácil, algumas vezes nem a difícil pode ser encontrada” (ESC. p. 178).

Estas personagens não buscam só força no corpo uma da outra, mas uma compreensão primária e originária da dor. Nessa imagem está figurada a vivência da corporeidade através da qual o espaço humano se expressa. O corpo é o elemento referencial na construção e definição desse espaço, visto que:

As dimensões do espaço são criadas a partir das extensões do corpo, no desenvolvimento das experiências vividas, enquanto ação corporal interagindo no tempo e no espaço, como uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo.¹⁴

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Op.cit.* p. 149ss

Desse modo, a visão fenomenológica da corporeidade, possibilita a reflexão sobre o espaço vivido, pela expressão do corpo em presença e movimentação¹⁵. Por isso, faz-se necessário compreender que no ambiente restrito e desorganizado do manicômio, a organização urge como um passo fundamental para que se possa assegurar a sobrevivência, como também manter áreas recíprocas de movimentação e de comunicação um com os outros.

Aos poucos os cegos vão adquirindo essa consciência e se manifestam:

O mal é não estarmos organizados, devia haver uma organização [...] o corpo também é um sistema organizado, está vivo enquanto se mantém organizado, e a morte não é mais que o efeito de uma desorganização (ESC. p. 281).

No entanto, o processo de reconstrução e organização do espaço exige que alguns hábitos sejam adquiridos e cultivados. Nesta perspectiva Merleau-Ponty adverte:

O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva.¹⁶

A aquisição do hábito torna-se imprescindível para os cegos que perderam todas as referências do mundo visível, onde o conhecimento, as práticas cotidianas e as relações humanas tinham por sustentáculo a visão.

A partir da cegueira todo o conhecimento e habilidades adquiridas quando ainda tinham olhos que viam, agora pouco servem. Novos significados devem ser apreendidos e isto é possível pelo constante esforço corporal que se deixa penetrar por uma nova significação das coisas e dos seres. O hábito tem esse poder de re-significar novas experiências. Através da apreensão motora, do sentido intencional, efetua-se o movimento tátil, conforme explica Merleau-Ponty (1994):

O fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção do 'compreender' e nossa noção de corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação - e o corpo é nosso ancoradouro no mundo.¹⁷

No contexto da cegueira as personagens vivem uma realidade na qual todas as máscaras sociais deixam de ser importantes e necessárias. Os códigos sociais, assim como os nomes, os valores profissionais e categorias de classes passam a ter menor importância e se perdem em um universo onde os problemas que afligem os cegos, se resumem à necessidade

¹⁵ Cf. AUGRAS, Monique Augras. **O Ser da Compreensão**: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 41

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.* p. 199.

¹⁷ *Ibidem*, *Op. cit.* p. 200.

de sobrevivência. Para tanto, novos hábitos e códigos sociais devem ser estabelecidos e, sobretudo construídos. Esta nova apreensão de mundo depende fundamentalmente da motricidade do corpo, enquanto intencionalidade original.

Nesta perspectiva o corpo que habita o espaço e o tempo respectivamente, compreende as novas situações impostas pela cegueira coletiva, e expressa movimentos que possam se habituar a essa nova realidade, dando-lhe outras significações.

A mulher do médico olhava para os dois cegos que discutiam, notou que não faziam gestos, que quase não moviam o corpo, depressa haviam apreendido que só a voz e o ouvido tinham agora alguma utilidade, é certo que não lhes faltavam braços, que podiam brigar, lutar, vir às mãos, como se costuma dizer, mas uma cama trocada não valia tanto, todos os enganos da vida fossem como este, bastava que se pusessem de acordo (ESC. p. 101).

A amplitude dessa apreensão corporal como existência, nunca pode ser total, visto que “o espaço e o tempo têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vistas.”¹⁸ Neste sentido, as experiências motoras do corpo enquanto síntese de tempo e espaço são movimentos sempre a recomençar. No caso dos cegos, este processo é contínuo e adquirido a custa de muitos desencontros. “[...] Tateando, deu alguns passos e foi esbarrar com a parede. Estendeu um braço, estendeu o outro enfim encontrou a porta” (ESC. p. 97). A passagem dos cegos no manicômio foi uma experiência de constante aprendizagem, de re-significação das vivências passadas, presentes e futuras.

A retomada da visão no final do romance aponta para o recomeço de um processo de aprendizagem do ver que se iniciou com a cegueira. A partir das condições reais às quais as personagens foram submetidas, elas desenvolveram um novo *ethos* de vida, (*ethos* no sentido de habitar, morar, cuidar, criar costumes e hábitos) construindo uma nova percepção de si, do outro e da existência.

A discussão que se travou no decorrer deste texto foi na perspectiva de mostrar como o nosso olhar está condicionado e limitado pelo pensamento racionalista e materialista que norteia a sociedade da produção e do consumo na qual vivemos. Esta reflexão nos leva a pensar qual a diferença que impomos entre o ver e olhar, lembrando que, enquanto *o ver* está associado às coisas visíveis, *o olhar* está associado ao interior do ser, voltado para o sentido da co-existência, visando o encontro com o outro.

A leitura desse texto nos proporciona visualizar a desorganização humana, o caos e a crise dos valores mais básicos da sociedade. Neste labirinto, metáfora que se tornou comum

¹⁸ *Ibidem*, *Op. cit.* p. 195.

quando se fala em contexto urbano, irrompe a cena inusitada de uma trajetória de homens e mulheres cegos, que não deixaram de ter *'olhos límpidos e perfeitos'*, mas, que não sabem ver, ou já não podem ver.

Esta discussão não se esgota por aqui, uma vez que na sociedade atual diagnostica-se uma acentuada crise de valores e de cegueira humana, cotidianamente mostrada pelos meios de comunicação de massa. O filme, *Ensaio sobre a Cegueira*, lançado recentemente a partir do livro de Saramago e com expressiva vendagem de bilheteria, vem para nos lembrar mais uma vez *'Se podes olhar, vê. Se podes ver repara'* frase com a qual José Saramago utiliza como epígrafe inicial do seu romance. Com este texto espero dar continuidade a esta reflexão que poderá ser ampliada nos setores acadêmicos e sociais, estendendo um convite a todos que desejam ver melhor, a se embrenhar nos labirintos do olhar perceptivo e sensível, na descoberta de si e da diferença. Como disse Fernando Pessoa: “Não basta abrir a janela para ver os campos e os rios. Não é bastante não ser cego para ver as árvores e as flores. É preciso também não ter filosofia nenhuma. Com filosofia não há árvores, há idéias apenas”.

Referências

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

_____. **O Sentido dos Outros**: atualidade da antropologia. Petrópolis: vozes, 1999. p. 71ss

AUGRAS, Monique. **O Ser da Compreensão**: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 41.

BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. p. 66

BUZZI, R. Arcângelo. **A Identidade Humana**: modos de realização. São Paulo: Vozes, 2002.

CONNOR, Steven. **Cultura Pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 51.

COSTA, M. de F. Batista. A Concepção de Corpo de Maurice Merleau-Ponty. **Cadernos de Filosofia**. UFPE, nº II, out/dez, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Editora perspectiva, 2000.

NOVAES, Aauto (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

PLATÃO. **A República**. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.
(Coleção a obra prima de cada autor).

ROUANET, Sérgio Paulo. O Olhar Iluminista. *In*: NOVAES, Aauto (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. p, 135.

A ATIVIDADE FILOSÓFICA EM ALGUNS PENSADORES ORIGINÁRIOS

Cezar Luís SEIBT
Campus Universitário de Cametá/UFPA
celuse@ufpa.br

Resumo: O pensamento ocidental se enraíza na atividade reflexiva dos primeiros filósofos gregos. Eles são considerados pensadores originários, pois se ocuparam com questões que se tornaram os problemas fundamentais da filosofia posterior e cuja formulação acompanhou toda história do ocidente. O artigo pretende mostrar a grandeza desse pensamento originário e apontar para os conceitos importantes que surgem diante dos problemas enfrentados pela filosofia nas suas origens, em alguns dos pensadores originários.

Palavras-chave: Pensamento originário. Pré-socráticos. Filosofia. Pensamento grego.

Abstract: The occidental thought takes its roots in the reflexive activity of the first Greek philosophers. They are considered as originary thinkers, for they occupied themselves with questions that became the basic problems of the posterior philosophy and whose formularization followed all the history of the Western Hemisphere. The article intends to show the greatness of this originary thought and to point to the important concepts that arise in the face of the problems faced by the philosophy in its origins, in some of the originary thinkers.

Keywords: Originary thought. Pre-Socratics. Philosophy. Greek thought.

Introdução

O pensamento produzido pelos primeiros filósofos da Grécia já nasceu grande, contrariamente ao que se apregoou durante muito tempo, como diz Carneiro Leão (1990). Não se aceita mais a concepção de que a filosofia destes autores teria sido apenas uma etapa menos adiantada em direção a outra mais evoluída, aquela de Sócrates, Platão e Aristóteles. Essa depreciação é sugerida nas próprias expressões 'pré-socráticos', 'pré-platônicos' ou 'pré-aristotélicos'. Muitos autores, tais como Nietzsche e Heidegger, mostram que a filosofia desses três grandes não é simplesmente uma continuação, mas muito mais uma ruptura em relação à produção dos pensadores originários. Com eles acontece uma de-cisão histórica fundamental para a filosofia e para a história do ocidente.

De-cisão significa aqui a escolha de um determinado caminho possível, dentre muitos outros que são excluídos. Esta de-cisão, este caminho institui as dicotomias: se pronuncia pelo ser contra o nada, pela ausência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo

racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. É uma decisão que, no poder do seu jogo, de-cide pela filosofia contra o pensamento.

Esta de-cisão pela metafísica não é simplesmente passado, mas vigorou na história e vigora no presente. É, podemos assim dizer, a fonte de onde bebemos ainda hoje, a tradição que nos sustenta. Seu vigor histórico promoveu transformações, experiências, interpretações durante 25 séculos. Isso explica o ímpeto de diversos filósofos contemporâneos em buscarem, para trás desta grande de-cisão, a instituição de novas possibilidades para o pensamento, ou a própria libertação do pensamento para o pensar. A superação da metafísica supõe o re-encontro com as origens do pensamento, com o vigor originário que foi soterrado pela metafísica.

O que dissemos até agora introduz a idéia de que a partir de Sócrates nasceu a 'filosofia' que, em detrimento do 'pensamento' grego, nega um dos pólos contrastantes, transformando esses pólos dinâmicos – concebidos como duas faces de uma mesma realidade ou como aquilo que constitui a realidade, ao mesmo tempo una e múltipla – em dicotomias ou seja, em duas realidades independentes uma da outra. É essa filosofia que muitos autores atuais criticam a partir do pensado pelos pensadores originários da Grécia. E esse desvio do pensamento originário para um pensamento 'lógico', linear, dá origem à famosa metafísica, que será criticada e desconstruída por Heidegger e outros. É essa metafísica que fundamentará o Humanismo, o Iluminismo e a Ciência Moderna.

Mas o que nos interessa neste trabalho é apresentar muito brevemente aspectos do pensamento de alguns desses autores originários, representativos de momentos e posições diferentes, que caracterizam os movimentos da reflexão produzida nos inícios da filosofia na Grécia. Isso não é fácil, sobretudo pelo fato de estarmos habituados a pensar metafisicamente e estarmos a uma distância temporal significativa deles. Podemos estranhar o vigor e a ambigüidade daquele pensamento mesclado de luz e noite, vida e morte, mudança e imobilidade.

O pensamento desses filósofos é originário pelo que foram provocados a pensar em tudo que pensaram. Pensar é significar aquilo que nos pro-voca e, se retrai como mistério. Essa é a dinâmica do próprio pensamento. Aquilo que pro-voca, se retrai e assim nos arrasta. Somos assim, o significante do mistério. O homem é o pensador.

Realmente, assim como a realidade se dava e também se retraía para os pensadores

originários, o seu próprio pensamento se nos dá, mas também se retrai na medida em que buscamos apreendê-lo e compreendê-lo. Mas, retraindo-se nos atrai a pensar.

O que se torna necessário retomar é o vigor originário do pensamento. O exercício de uma tal hermenêutica supõe um despojar-se de tudo o que se julga já saber sobre o pensamento dos primeiros pensadores gregos. Voltar-lhe à proveniência, com coragem de voltar às próprias raízes do pensar, de ser radical. Tudo isso é um resgate do pensamento sobre o ser nas diferenças do seu modo presente de ser. É um pensamento que se embrenha no mistério das dicotomias de ser e não-ser, de movimento e permanência, de uno e múltiplo, de aparência e verdade. Originário ontem, também pode provocar o originário hoje.

Entre os filósofos originários (pré-socráticos) há impulsos diferentes, que podem ser atribuídos a fatores tais como o período em que desenvolveram seu pensamento e também a região geográfica (com diferentes condições sociais e políticas) em que surgiram e se desenvolveram. De acordo com Kirk (1994, p. 222), podemos perceber isso no modo como os Milésios, os Jônios e os Eleáticos se diferenciam entre si. Os primeiros, descontentes com as explicações mitológicas e movidos pela curiosidade intelectual, buscaram uma explicação física sistemática dos fenômenos físicos. Já os pitagóricos (Jônios) eram movidos por um impulso de natureza religiosa (havia forte cultivo de mistérios e cultos em torno da morte e da adoração dos deuses do além no sul da Itália e Sicília), enquanto os eleáticos Parmênides e Zenão “*propuseram paradoxos metafísicos que cortaram pela raiz a crença numa verdadeira existência do mundo natural*” (KIRK, 1994, p. 222). Desse modo, podemos dizer que

Pitágoras é o arquétipo do filósofo considerado como o sábio que ensina aos homens o significado da vida e da morte, e Parmênides, o fundador da filosofia entendida, não como uma investigação de primeira ordem sobre a natureza das coisas (presentemente, esfera de ação das ciências da natureza), mas como estudo de segunda ordem do que quer dizer que algo existe ou está em movimento ou é uma pluralidade (KIRK, 1994, p. 222).

Assim, a título de esclarecimento, mas sem com isso pretender esgotar o esforço empreendido nos inícios da filosofia na Grécia, podemos dizer que o filosofar oscila entre atribuir ao Ser ou ao Não-Ser o princípio explicativo da realidade. Alguns buscam o fundamento na permanência, no imutável, universal, num elemento unificador de tudo, que é o Ser. Outros, no entanto, consideram exatamente o móvel, o devir, o impermanente, a diversidade da natureza, ou seja, o não-Ser. Os filósofos posteriores, tal como é o caso de Platão e Aristóteles, irão se ocupar em grande parte com a resolução destes problemas formulados e trabalhados pelos seus predecessores. Como podemos chegar a um conhecimento seguro, universal, certo em meio a uma realidade em permanente mudança? O

que podemos saber efetivamente daquilo que não permanece idêntico todo tempo? Em que âmbito encontrar um fundamento primeiro, um princípio explicativo, se é que há um tal princípio?

Vamos então, a partir de agora, apresentar alguns elementos que caracterizam esse pensamento originário em alguns autores, tais como Pitágoras, Parmênides, Empédocles e Górgias. Faremos uso dos fragmentos dos textos dos próprios pensadores em questão. Complementaremos com alguns outros intérpretes, na medida em que isso ajudar a esclarecer o pensamento.

1 Pitágoras

Segundo a tradição, Pitágoras é o autor da palavra “filosofia”. *Philos* significa uma relação – buscar a metade que falta (a *sophia*) – uma paixão pela verdade, buscando compreensão e percepção das coisas que são. Além disso, é a virtude na ação, um tipo de vida que deverá favorecer a busca da verdade. Para ele o investigar, o estudar deve estar unido ao ser, viver, relacionar-se. Assim, a compreensão da verdade se dá na vida, com os outros, na prática da virtude. A prática da virtude nos faz seres humanos bons e o conhecimento das ciências conduz à virtude divina (inteligência). Para que isso aconteça é necessário desligar-se das paixões. Isso supõe desligar inteiramente o espírito do corpo, sem o que é impossível ver ou aprender algo. Para ele, somente o espírito vê e compreende, pois fora dele tudo no ser humano é surdo e cego. A filosofia pode assim alcançar a verdade que há nos seres.

O interesse de Pitágoras não está relacionado tão fortemente à natureza, mas sobretudo à alma. Sustentava que esta é imortal e que passa por uma seqüência de encarnações em diferentes criaturas, num movimento infinito e imutável.

Podemos dizer que ele é o primeiro pensador da música e da arte. Além disso, se para diversos pensadores anteriores e contemporâneos a ele o fundamento era o visível, agora, com ele, é o não-visível. O centro da vida é a morte. Com isso, ele se torna o primeiro pensador da *psiché* e da sobrevivência após a morte. Ele é, aliás, um pensador insistente da 'morte'. O centro é a morte e não o ser. Como veremos adiante, para Parmênides a morte é não-ser.

Pitágoras busca introduzir rigor naquilo que se afasta do rigor (a morte). Quer reduzir a diversidade à unidade. Isso deverá acontecer através da matemática. Ela é o rigor que deve ser introduzido naquilo que não permanece, que está em constante mudança. Por isso, o pensamento não pode ser elaborado na praça pública, pois ali é o lugar da paixão. Ele precisa

de um lugar próprio, isolado da paixão, onde o rigor matemático possa ser introduzido.

É o número que rege o universo. Há uma música universal, uma harmonia que é calculável, que tem rigor, enquanto o mito, a paixão não tem essa calculabilidade. O que estava fora do cálculo passa a ser calculado por Pitágoras: aquilo que é e que devém, o passado e o futuro. Para ele, no centro tem que estar o fixo. No centro do que se move está o fixo, que é o número. Neste sentido, o número é a possibilidade de dominar a totalidade. Como diz Aristóteles dos pitagóricos, eles “foram os primeiros a se dedicar às matemáticas e desenvolvê-las. Formados nelas, pensaram que os princípios das matemáticas são os princípios de todos os entes”. Em outro momento fala que “estes dizem que as próprias coisas são números” (ARISTÓTELES, 2002, 987b27e28). Isso de modo que todo universo é harmonia e número.

No mesmo texto também diz Aristóteles que aos pitagóricos “parecia que toda a natureza se adapta aos números, e que os números são os princípios de toda natureza, entenderam os elementos dos números como constituintes de todas as coisas e que o céu inteiro é harmonia e número”.

Para Severino, é “mérito dos pitagóricos o fato de terem elevado a objeto de consideração explícita o sentido da 'unidade', da 'dualidade' e da 'multiplicidade' que, libertas da sua ambientação (e limitação) matemática, constituem determinações universais, sem as quais não é possível uma compreensão filosófica do Todo” (1984, p. 48).

2 Parmênides

Parmênides de Eléia, é aquele que podemos considerar o primeiro pensador do Ser, é ele que nos insere no problema que irá ocupar praticamente o centro da filosofia dali em diante. Em meio a um universo em que a realidade está em constante mudança, em devir, opta pelo fundamento permanente, pelo Ser.

Em geral, Parmênides é apresentado estando em oposição, em luta com Heráclito, em posições diametralmente opostas. Enquanto Heráclito teria se pronunciado cabalmente em favor de um ser em constantes e radicais transformações internas, Parmênides teria optado, ao contrário, pelo ser, enquanto uno, imutável e eterno.

Com Parmênides, estamos diante de um pensador do Ser, que luta com as palavras e com a tradição na busca de um fundamento acima da cidade dos homens, não mais ao nível da

sensibilidade. Precisa desenvolver um método para atingir as coisas, penetrar no coração da realidade toda. Há um ser e um parecer. O parecer é nível da *dóxa*, o ser da *epistéme*. É preciso abrir as portas para quem está no desejo de saber, para além da opinião, daquilo que parece. Para ele,

[...] podemos investigar acerca daquilo que existe ou acerca daquilo que não existe. Na verdade, porém, a segunda possibilidade não é legítima – uma vez que não se pode pensar sobre, e portanto não se pode investigar, o não existente. De sorte que todo alvo de investigação deve ter existência. Mas tudo que existe deve [...] possuir um corpo de propriedades: deve ser não gerado e imperecível; deve ser contínuo; deve ser inteiramente imutável; e deve ser delimitado e finito, assim como uma esfera. A razão – a capacidade lógica da dedução inelutável – demonstra que a realidade, aquilo que existe, deve necessariamente ser assim: se a percepção sensorial indica um mundo de qualidade diferente, tanto pior para a percepção sensorial (BARNES, 1997, p. 46).

A sensibilidade não é o caminho adequado para tal empreendimento, pois na observação através dos sentidos a realidade é dividida. Importa, na verdade, a unidade dentro da pluralidade, na qual o Ser é o elemento de união. E quem unifica os elementos dispersos é a mente, assim como acontece a unidade entre a mistura de membros do corpo humano, como diz o próprio Parmênides (Fragmento 16). Para ele, assim como no cosmos há mistura e conflito, também no homem acontece o mesmo. O homem se reconhece no funcionamento do cosmos, ou seja, não há diferença entre o homem e o cosmos. Mas a unidade provém do mentar e não da sensibilidade que partilha seu modo de ser com o cosmos. Abdicando da confiança nos sentidos, “presumia que a razão associada ao conhecimento, ou a razão infalível, constituía o critério da verdade” (BARNES, 1997, p. 150).

Com Parmênides podemos dizer que a “cosmologia recebe como que um profundo e benéfico abalo do ponto de vista conceitual, transformando-se, pelo menos em parte, em uma ontologia (teoria do ser)” (REALE, 1990, p. 50).

A própria linguagem, pelo fato de ser movimento, está dentro do âmbito do não-Ser. Mas o Ser não pode ser dito pelo não-Ser ou por aquilo que se movimenta. Se a linguagem nos coloca no mundo da diversidade, é preciso refunda-la, pois o ser, mesmo que se manifeste na *physis*, ele não é *physis*.

Mas quem foi Parmênides? Nasceu em Eléia, uma colônia grega no sul da Itália, em torno do ano 540 e morreu por volta de 470 a.C. Dos seus escritos, temos acesso a um poema da pequena extensão, cuja interpretação é bastante difícil, pois num estilo enigmático. Raramente há clareza plena nos seus versos. As diferenças nas interpretações dos fragmentos

atestam esta dificuldade. A distância temporal interpõe uma carga de conhecimentos e uma tradição muito grande entre a intuição originária do seu pensamento e as interpretações atuais.

Barnes (1997, p. 150) diz que neste poema, após um prólogo alegórico, o corpo principal se divide em duas partes, sendo que a primeira constitui a descrição do Caminho da Verdade, na qual Parmênides apresenta suas concepções pessoais acerca da verdadeira natureza da realidade, e a segunda consiste na apresentação do Caminho da Opinião.

Quem conduz Parmênides no discurso é uma deusa que, de acordo com Reale, parece indicar três caminhos possíveis, sendo o primeiro o da verdade absoluta, o segundo o das opiniões falazes, da falsidade e do erro e o último, da opinião plausível.

No seu poema, no fragmento 2, Parmênides indica aquilo que vale a pena pensar: “primeiro: que é e que não ser não é [...]; o outro: que não é e que não ser é necessário”. Segundo a interpretação de Hirschenberger (1965, p. 48), Parmênides está discutindo com Heráclito, no sentido de que não há nenhum devir, que só o ser existe. O devir é o não-ser, porque corre, muda. O ser deverá caracterizar-se por ser estático e ter o sentido de repouso.

No fragmento 3, diz Parmênides que “o mesmo: mentar e ser”. Há intérpretes que vêm aí a formulação do princípio da não-contradição, como no caso de Reale (1990, cf. p. 51). Hirschenberger diz que essa afirmação “exprime a teoria cognitiva realista do sadio entendimento humano, consoante ao qual o nosso pensamento é uma reprodução do mundo objetivo e, por aí, idêntico com o ser, de modo que ele espelha o objeto como, em regra, uma cópia reproduz o copiado” (1965, p. 48).

Há ainda uma outra afirmação que merece ser considerada. Diz Parmênides que do ser pode-se afirmar “sendo não gerado, é também imperecível, pois é íntegro, inabalável, ateleológico, nunca jamais foi, nem será, pois é agora, inteiro, completo, uno, constante” (Fragmento 8, 5ss). Ensina, com isso, a unidade do cosmos. Não há diferenças, graduações de intensidade, alterações ou movimentos, devir ou perecer no ser. Não pode começar ou perecer como diz ele um pouco adiante.

Em Parmênides temos, então, o princípio da identidade. Pensava ele que é um absurdo algo ser e não-ser ao mesmo tempo. O movimento existe apenas no mundo sensível e a percepção que advém dos sentidos é ilusória. Concluía pela identidade entre ser e pensar. Para Hirschenberger, “Parmênides conscientemente fixou-se no pensamento como o único caminho para a verdade” (1965, p. 50). Produz uma distinção entre conhecimento sensível e racional que irá perdurar por toda história da filosofia. Todos os racionalismos andarão na

esteira de Parmênides, buscando um pólo em repouso no fluxo dos fenômenos. Seu pensamento acabou considerando o mundo dos conceitos como o mundo propriamente e em si mesmo, ou seja, transformou o mundo do logos, do discurso, na própria realidade. Esse logos reduziu toda individualidade, multiplicidade e devir em uma uniforme unidade, eterna e imóvel. O mundo sensível somente vive no âmbito da opinião, diferentemente do mundo racional, que lida com a realidade em si mesma.

Mas, para Parmênides, a aparência, de certa forma, faz parte do ser, não como algo complementar, mas como modo próprio do ser se manifestar. A aparência (aparecer) é sair da dimensão do velado, do coberto, é *alétheia*. A *dóxa* é a visão formada sem o cuidado necessário na verificação das coisas em si mesmas, ou sem base na própria coisa. É que o ser se oferece, mas também se oculta em seus aspectos, o que pode encobrir o que o ente é na verdade, dissimulando-o. A aparência, o engano, a ilusão, o erro são potências da existência cotidiana. Parmênides busca a verdade, não desconsiderando as opiniões (*dóxa*), mas pensa que essas devem ser consideradas e pensadas, para que o ser se mostre na aparência contra a aparência.

Verossímil é a aparência do verdadeiro, a face exposta do ser, à medida que ele se torna visível e sonoro, ou seja sensível. No entanto, a opinião é iluminada pela verdade do ser. O engano é uma ausência com aura de presença. A palavra pode ser enganadora e ordenadora ao mesmo tempo. O caos e cosmos se entrelaçam. O importante é que se caminhe, se busque. O errar no caminho é a oportunidade para que a verdade se manifeste. É caminhada do humano para o divino.

Sua palavra é ambígua, exatamente porque sua condição é ambígua. O pensamento é mistura de luz (memória) e trevas (esquecimento). Ao dizer algo, na palavra, está a possibilidade de algo ter sentido, porque, ao nomear, se estabelecem princípios de compreensão que englobarão todas as coisas a algum tipo de conhecimento. E Parmênides critica não as coisas do mundo enquanto tais, mas a forma como os mortais as nomeiam. Como a totalidade dos seres se constitui de dois princípios, a ordenação do mundo deve ser feita a partir deles: Noite, que é obscuridade, que também compõe o humano e é maneira de ser no mundo, e Fogo, que é memória. Segundo Parmênides o erro está em pensar o humano como uma terrível dualidade em que as sementes opostas lutam entre si e não encontram a harmonia na justa medida. Sua natureza é assim harmônica, mas não deixa de ser ambígua. É próprio do humano contar com a obscuridade, para que a luz possa ser percebida como tal.

O dizer humano só ilumina obscurecendo. O humano só é capaz de aspirar à sabedoria

sem nunca se fundir ao excesso de luminosidade, que ilumina e cega ao mesmo tempo.

O *noos* é uma visão do espírito que ultrapassa a multiplicidade da percepção sensível com sua função unificadora. Faz a unificação das coisas presentes no ser. E a *dóxa* para Parmênides é exatamente o esforço de caminhar pela pluralidade do mundo sendo guiado pelo ser já firmemente estabelecido. O *noos* fundado no ser capta, no momento mesmo em que algo se dá aos sentidos, a unidade do que aparece como múltiplo e descontínuo.

Parmênides busca o ser ao seu redor, nas coisas presentes. Busca no presente aquilo que antes era ausente. Na vida de todos os dias, nas coisas presentes que se deve aprender a perceber o ser, deixar-se captar pelo ser.

Resumindo, para ele, é necessário partir em viagem. O mundo deve ser desvelado, desmascarado como cenário onde se dá um jogo de luz e sombra. Parmênides diz o ser e seu discurso visa estabelecê-lo definitivamente, para que o homem possa repousar o coração na *Alethéia*.

3 Empédocles

Natural da colônia dórica de Agrigento, Sicília, fez oposição à oligarquia buscando defender a democracia. Misturava ciência, misticismo e pitagorismo. Sua reflexão pode ser entendida como a primeira síntese da filosofia. Inaugura a concepção de que o princípio de todas as coisas são os quatro elementos: água, terra, ar e fogo, substituindo assim a idéia dos jônios de que havia um único princípio.

Há ainda em Empédocles algumas características da idéia do ser imóvel de Parmênides como também estão presentes as características do ser em eterna transformação, próprio da compreensão de Heráclito. Em seguida a estas concepções vêm as idéias de unidade e de pluralidade dos seres particulares. Como diz Barnes, Empédocles insistia, contrariando os eleáticos, em que

[...] os sentidos, se adequadamente empregados, constituíam rotas para o conhecimento. Concordava com Parmênides em que nada podia realmente passar a existir ou perecer, e concordava com Melisso quanto à impossibilidade da existência de vazios. O universo era pleno de substância eterna. Não obstante, argumentava Empédocles, o movimento era possível e, por conseguinte, também a mudança; pois as substâncias podiam mover-se e misturar-se entre si, promovendo com isso as mudanças por nós observadas (1997, p. 48).

Diante de dificuldade de defender a idéia de um princípio único para toda realidade

em constante mudança, o caminho passa a ser o pluralismo. Esse pluralismo vem representado na idéia de que o universo é resultado das quatro raízes (água, ar, terra e fogo). Essas raízes permanecem iguais a si mesmas e nenhuma se sobrepõe à outra. A diversidade das coisas, resultante destas quatro raízes, acontece justamente como resultado da mistura delas em diferentes proporções.

Na medida em que nos movemos agora no não-ser, deve-se considerar que também os princípios deste não-ser serão simples: quatro elementos, que se organizam via oposição (forças opostas), que se unem e desunem. São duas as forças primitivas: o amor e o ódio. Pelo amor, muitas coisas se reúnem em uma só; pelo ódio, separam-se em coisas singulares. As partículas das substâncias originárias se segregam e vão formar novas combinações com partículas de outras substâncias. Há uma força que se alia à eternidade da matéria estrutural do mundo. A mudança, o movimento surge, então, pelo fato de que aos elementos originários se alia uma força de atração e repulsão, amor e ódio.

Em relação aos quatro elementos (raízes) diz Hirschenberger que

[...] tudo o que existe com ser vem deles, por mistura e separação. Mas eles, em si mesmos, nas suas qualidades, são algo de último: nem começaram a existir, nem deixarão de ser; apenas partículas deles se segregam e vão formar novas combinações com partículas de outras raízes. O que os homens chamam nascer e morrer, não passa de combinação seguida de separação (1965, p. 55).

Desse modo, todas as coisas “surgem e não lhes é estável a vida. Embora as transformações jamais se extingam, subsistem sempre imóveis em cada ciclo” (Empédocles, § 26). Mais tarde no texto diz ele que “desses elementos formaram-se harmonizadas todas as coisas, por eles os homens pensam, gozam e sofrem” (§107).

Kirk afirma que “a idéia crucial da reconciliação é que, enquanto o processo dual, descrito nos versos 1 – 5, se repete incessantemente, as coisas nele envolvidas são por assim dizer imutáveis. Uma unidade formar-se-á sempre de uma pluralidade e vice-versa; e será sempre a mesma unidade e a mesma pluralidade” (1994, p. 301).

O que acontece é que agora a soberania da razão já não tem mais lugar. Pode-se dizer que o conhecimento se democratiza. A apreensão da realidade se faz via diversos elementos e não somente pela razão. O homem participa radicalmente da realidade do mundo e isto tem implicações na percepção: “com terra percebemos terra, com água percebemos água, com éter percebemos o divino éter, com fogo percebemos o fogo devastador, com afeto, afeto; com ódio o lúgubre ódio” (EMPÉDOCLES, 109). Ou seja, nós sempre conhecemos o semelhante

pelo semelhante.

Dá-se, com Empédocles uma vinculação radical com o universo, com o não-ser. A totalidade foge da observação. Podemos somente pensar dentro da morte, como mortais, ou seja, retornamos ao campo da observação, em que a pele estabelece comunicação com o mundo. O princípio, o fundamento de tudo é imanente. Podemos também dizer que o homem pensa sua condição de morte, vinculado à vida. É o não-ser que é a existência, pois sou verdadeiro quando respiro, morro, choro. De modo que a verdade não é intelectual.

Como diz o próprio Empédocles (Fragmento 02), cada um “topa o que topa”, mas presumimos “abarcando a totalidade”. Na verdade “porção minúscula da vida observamos no decurso da existência” e “conhecerás só o que à inteligência mortal é dado saber”. Todas essas expressões mostram o retorno à sensibilidade, à observação, à mortalidade, do encontro com as partes e nunca com a totalidade, retorno do imortal ao mortal.

Para ele, o pensamento é uma construção, uma re-elaboração, um processo de queimar os conteúdos. Não há mais uma deusa, como no caso de Parmênides, que revela e conduz à verdade, mas uma combustão em que o próprio discurso ilumina a mente, como material a ser queimado, re-elaborado, em que acontece a libertação do peso da tradição. A musa somente permite esse processo. Se o carro de Parmênides é guiado pelas *Ilíades*, o carro de Empédocles é submisso ao pensador efêmero.

Temos, assim, uma apologia dos sentidos, sem privilégio de algum deles em especial. E, quanto ao discurso, por mais nobre que seja sua origem, ele deve ser sempre examinado antes de sua aceitação. Também o discurso não é estável. O perecível atinge o discurso. Tudo aquilo que tem pretensão de perenidade é destruído.

Pode-se afirmar que a filosofia de Empédocles representa, de certa forma, a conciliação entre Parmênides e Heráclito, daí a possibilidade de perceber nela certo ecletismo. Em função dos extremos construídos por Parmênides e Heráclito, surge uma tentativa de conciliação. Além disso, é possível também dizer da presença de uma influência de Parmênides no filósofo em questão, sobretudo no que se refere à concepção do Ser que seria entendido como única realidade. O ser de Empédocles é incriado, indestrutível, indivisível e idêntico a si mesmo, daí a compreensão do não surgimento da pluralidade.

4 Górgias

Górgias nasceu em 487 e morreu em 380 e faz parte de um grupo de pensadores chamados de sofistas. Diante dos problemas e das tentativas efetuadas pelos filósofos anteriores, diante das antinomias da razão e da experiência, os sofistas trazem a questão da capacidade do homem para alcançar a verdade para o primeiro plano. Com eles, a filosofia

[...] concentra sua atenção precisamente sobre o homem que conhece e sobre o valor do conhecimento: pode o homem alcançar um saber necessário, absoluto e irrefutável se, no próprio seio da verdade, se acendeu uma discordância radical entre os dois momentos fundamentais da própria verdade (a experiência e a razão)? E como se pode esperar conciliar esta discordância se as forças em luta são antitéticas e, portanto, por definição, inconciliáveis? (SEVERINO, 1984, p. 67).

Analisando o pensamento precedente, o que se encontra são infinitas discordâncias, disparidade de opiniões. E Górgias coloca em evidência o caráter contraditório dos resultados alcançados pelo pensamento humano. Diz o fragmento intitulado *Sobre o Não-Ser*, de um autor anônimo, que “Sintetizando declarações de outros, Górgias afirma: não é” (§ 2). Enquanto alguns afirmam a unidade, outros a negam e afirmam a pluralidade e o mesmo acontece com a opinião em torno do gerado e não-gerado. Dessa forma, diante das oposições, nada é. Se algo fosse, seria uma ou outra posição. Górgias busca mostrar então que não é nem um nem outro. Nada é. Diante das contradições das teses sobre nada. “O que é ambos não é um nem outro” (*Sobre o não-ser*, § 4).

Górgias afirma também que o não-ser em nada é inferior ao ser. Se Parmênides diz que o ser não tem origem, não se movimenta (de ser a ser) e não tem fim, para Górgias, o não-ser é depositário dos mesmos atributos, ou seja, o não ser também não tem origem, não se movimenta e não tem fim. Logo, ser é igual a não-ser. Ser e não-ser tem os mesmos predicados. Com isso, chega a afirmar a reversibilidade entre ser e não-ser. Ser e não-ser é e não-é.

A verdade, portanto, é indemonstrável, e “mesmo que as coisas sejam, elas nos são incognoscíveis” (*Sobre o não-ser*, 9). A coisa é somente no discurso. Se fosse, por acaso, cognoscível, “como poderia alguém manifestá-la a outro? O que alguém viu, assevera, com que palavra poderia dizê-lo?” (*Sobre o Não-ser*, §10). E mais adiante diz o autor: “se conhecemos e reconhecemos por palavras, como terá o ouvinte em mente a mesma coisa?” (§11). Pois parece que

[...] nem o mesmo sente coisas semelhantes ao mesmo, no mesmo instante, mas diversas ao ouvido e à visão, e diferentes do passado e do presente. De sorte que dificilmente alguém perceberia algo inteiramente igual a outro. Assim – a unidade não é, o conhecido é – ninguém exporá o mesmo a outro, já que as coisas não são palavras, e porque ninguém tem na mente o mesmo

que o outro (Sobre o não-ser, §11).

É necessário notar, contudo, que isso acontece somente no plano do discurso. 'Nada é' somente discursivamente. É um pensamento sem recurso à sensibilidade. Ele inclusive nega o princípio da não-contradição. Para Górgias as palavras têm um poder mágico, persuasivo: “a persuasão, projetada pela palavra, molda a psique a seu bel-prazer” (O elogio de Helena, §13). Assim, “uns discursos agradam, outros alarmam, outros armam os ouvintes de coragem, outros, com persuasão maléfica, envenenam a psique e enganam” (§14).

A verdade somente adorna o discurso. A verdade é um discurso eficaz, que não pode pretender validade universal, visto que está no movimento, no não-ser. Não há como fazer diferenciação entre o verdadeiro e o falso. O que conta, portanto, é aquilo que convence, que é eficaz.

Górgias está no âmbito do cosmético, do não-ser. Para ele não há essência. Há somente aquilo que (a)parece. O restante não se atinge. Não há uma instância para fundamentar a verdade, pois o fundamento é o próprio discurso em movimento, que tem poder maior ou menor de convencimento, que se torna eficaz ou não. A retórica é, portanto, 'a' ciência. Pois, “se não existe uma verdade absoluta e tudo é falso, a palavra adquire então uma autonomia própria, quase ilimitada, porque desligada dos vínculos do ser” (REALE, 1990, p. 79).

Diante da impossibilidade de alcançar uma verdade absoluta, Górgias poderia optar pelo caminho da opinião (*dóxa*). Não o fez, pois negou também a opinião. De acordo com Reale, ele trilha um terceiro caminho, “o da razão que se limita a iluminar, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades” (1990, p. 79).

Conclusão

No decorrer deste breve trabalho quisemos enfatizar a importância do pensamento originário em função do seu vigor que continua a imperar inclusive na atualidade. Nele encontramos os germes das grandes questões físicas e metafísicas com que nos debatemos ao longo da existência da filosofia e inclusive das outras áreas de conhecimento.

Eles, no dizer de Barnes,

[...] descobriram aquela maneira especial de olhar para o mundo que é a maneira científica ou racional. Viam o mundo como algo ordenado e

inteligível, cuja história obedecia a um desenvolvimento explicável, sendo suas diferentes partes organizadas em algum sistema compreensível. O mundo não era uma reunião aleatória de partes, tampouco sua história uma série arbitrária de eventos (1997, p. 18).

Eles foram os primeiros a buscar explicar o universo e a experiência humana a partir do esforço da própria razão humana. Mesmo estabelecendo princípios, fundamentos externos, divinos, metafísicos, é a razão humana que está trabalhando, observando e construindo uma explicação. Há uma ordem intrínseca no mundo que é suficiente para poder explicar-lhe a existência, a estrutura e o movimento que nele se opera.

As explicações dos pré-socráticos têm algumas características comuns: são internas, pois explicam o universo a partir de dentro, a partir das próprias características que o constituem, sem apelar para intervenções arbitrárias e, segundo, são sistemáticas, pois explicam a soma total dos eventos naturais empregando os mesmos termos e os mesmos métodos, construindo princípios gerais que se aplicam a tudo. São também econômicas, no sentido de que empregam poucos termos, exigem poucas operações e assumem poucas incógnitas, ou seja, a multiplicidade deve ser reduzida a uma ordem simples que permita a inteligibilidade.

Nos parece importante frisar também que, de acordo com o que pudemos notar, esse pensamento mantém um grande vigor, no sentido de que está a caminho, não está comprometido com mestres, tradições. Faz exatamente o contrário: liberta o discurso para o exercício democrático. Um pensador não está comprometido com as conclusões do outro, mas está comprometido com a resolução dos problemas que surgem e que lhe pedem uma explicação.

Passando pelos pensadores que consideram a sensibilidade como o caminho adequado para se conhecer a realidade até aqueles em que o amor pela argumentação é mais evidente e mais pronunciado, mostramos brevemente alguns aspectos da nossa história de pensamento. Vimos como em alguns a argumentação ganha o lugar de único veículo da verdade, enquanto a percepção é tida como ilusória. Em outros acontece exatamente o contrário. Não há dúvidas, no entanto, que o que produziram foi um pensamento vivo e que continua atuante em todos os que vieram depois deles, inclusive atualmente.

Isso mostra que a filosofia não é uma teoria distante da vida. Ela é uma forma de vida. Não é apenas algo que se contempla, mas algo que se vive e que fala do sentido da nossa existência. Ela tem tudo a ver com a aventura da existência concreta, que busca explicações para o ser e existir. Apesar das maneiras particulares de conceber e exercer a atividade

filosófica, todos os pré-socráticos produzem algo comum chamado de Filosofia.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

KIRK, G. S, RAVEN, J. e SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994.

REALE, ANTISERI. **História da filosofia**. Volume I. São Paulo: Paulinas, 1990.

BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEVERINO, Emanuele. **A filosofia antiga**. Lisboa: Edições 70, 1984.

CARNEIRO LEÃO. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes: 1990.

HIRSCHENBERGER, JOHANNES. **História da filosofia na Antigüidade**. São Paulo: Editora Herder, 1965.

SCHÜLLER, Donaldo. **Fragmentos dos Pré-Socráticos** (Pitágoras, Parmênides, Empédocles e Górgias). Tradução para uso interno.

TEORIA DO INVENTÁRIO EPISTEMOLÓGICO: MÉTODO E REGRAS DE APLICAÇÃO

Heraldo Elias de Moura MONTARROYOS
Campus Universitário de Marabá/UFPA
elias@ufpa.br

Resumo: o artigo desenvolve a teoria do inventário epistemológico, utilizando a obra do economista e filósofo James Buchanan, *The Limits of Liberty: between the anarchy and Leviathan* (1975) como experimento inicial. O artigo reconstrói as idéias principais desse livro, desenhando uma estrutura coerente e clara de raciocínio, obtida por meio da aplicação do método da teoria do inventário epistemológico.

Palavras-chave: Inventário. Teoria do conhecimento. Ciências Humanas.

Abstract: the article developments the theory of epistemological inventory utilizing the book of the economist and philosophy James Buchanan, *The Limits of Liberty: between the anarchy and Leviathan*(1975) that is object of experimentation. The article reconstructs the basics ideas from this book obtained between one structure light and coherent of though from the method of theory of epistemological inventory.

Keywords: Inventory. Theory of knowledgment. Human Sciences.

Introdução

O artigo pretende realizar, especificamente, as seguintes fases de trabalho: 1-formação de banco de dados; 2-catalogação das idéias; 3-reconstrução do problema; 4-reconstrução da solução do problema; 5-reflexão; 6-avaliação; 7- e teorização final das idéias. Esse mesmo roteiro de trabalho, como será demonstrado mais adiante, pode ser útil no processo de construção do raciocínio de teses, dissertações, monografias, relatórios e artigos científicos desenvolvidos em qualquer área de estudo das Ciências Humanas.

Entende-se por inventário epistemológico, o processo de reorganização crítica das idéias, tomando como exemplo inicial a Metafísica de Kant. No processo de trabalho metafísico, o que se busca não é somente a ordem das idéias, mas também a clareza e o progresso epistemológico, incluindo novos ângulos de abordagem sobre o material disponível, dentro de determinados padrões fundados na coerência e na racionalidade do pensamento.

A base do inventário epistemológico reside na capacidade de análise e de síntese das idéias por meio de categorias instrumentais, pensadas e experimentadas *a priori*, mas que, ainda assim, continuam guardando a possibilidade da prova empírica.

Além de utilizar as proposições de Kant (*Crítica da Razão Pura*), o método aproveita o modelo do programa de pesquisa científico de Imre Lakatos (1984), formado por um núcleo rígido, uma heurística negativa e uma heurística positiva. Também é promovido um diálogo com o modelo do programa de pesquisa de Christopher Lloyd (1995), que classifica a ontologia, a metodologia e a teoria como três elementos programáticos fundamentais. São observadas também as idéias de Chiappin (1996), relacionadas aos microcomponentes da ontologia, da metodologia e da teoria científica.

1 Classificação das idéias

As considerações ontológicas retratam o que é essencial no conjunto das idéias disponibilizadas pelo banco de dados. A ontologia pode ser representada por uma tese fundamental, ou por várias teses, que se autocomplementam. Teses ontológicas não podem ser refutadas por constituírem o coração do sistema estudado, a exemplo do que trata Lakatos, em relação ao núcleo rígido do programa de pesquisa científico. Em outros termos, a ontologia compõe a parte irrefutável do sistema.

As considerações metodológicas identificam os meios, os procedimentos, as técnicas e os métodos que podem viabilizar a aproximação dos princípios com a realidade empírica. Lakatos (1984) considera, por exemplo, que esses componentes estariam na heurística negativa, formando o *cinturão protetor do núcleo*, cuja função primordial é determinar os caminhos que podem ou não ser trilhados pelo pesquisador.

As considerações axiológicas representam crenças, expectativas, juízos morais, valores e desvalores que integram a natureza ideológica do objeto estudado. Esse tipo de consideração admite a idéia de que não existe conhecimento neutro, e no caso das Ciências Humanas, reconhece a importância construtiva dos juízos morais e ideológicos na teoria do conhecimento social.

As considerações teóricas revelam as interpretações ou explicações causais produzidas na parte interna ou que procedem da parte externa do objeto estudado. A exemplo do que sugere Lakatos (1984), a Ciência não é praticada apenas mobilizando uma teoria, mas uma série delas. O fato de uma teoria falhar, segundo Lakatos (idem), não significa que toda a série teórica deve ser descartada, mas, ao contrário, precisa ser corrigida e melhorada.

As considerações pragmáticas, por sua vez, relacionam-se aos modelos de ação. Modelos simulam a realidade, evitando que o cientista fique perdido em um oceano de

anomalias, conforme explicação de Lakatos (1984). Nesse ponto, é preciso admitir que todo modelo ficará sempre limitado a certos procedimentos de determinada visão teórica. O desafio intelectual das considerações pragmáticas consiste, portanto, em garantir dois princípios fundamentais, que seriam a eficácia e a eficiência das estratégias na solução dos problemas científicos.

As considerações contextuais, por último, representam o tempo e o espaço onde ficam localizadas as idéias essenciais e acessórias. No campo das Ciências Humanas, em particular, o tempo é histórico e o espaço é social. Essas duas categorias são descritas a partir da reflexão kantiana (*Crítica da Razão Pura*), especialmente admitindo-se a idéia de que o tempo e o espaço representam qualquer fenômeno observado pelo ser humano. Internamente, o contexto das idéias estudadas se relaciona com a biografia do autor e com as condições para que certos fenômenos ocorram. Externamente, o contexto das idéias refere-se: 1- ao paradigma do autor (no sentido exato da concepção de Thomas Kuhn); 2-, à competição existente entre várias abordagens e entre vários autores competitivos; 3- ou então, refere-se à moda e à imposição política do momento.

2 Critérios para reconstrução do problema

Autores como Aristóteles, Kant e Bobbio oferecem contribuições iniciais na construção da teoria do inventário epistemológico. Da filosofia de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), considera-se que os extremos (vícios de abundância e de escassez) podem ser interpretados como problemas, quando causarem mal-estar intelectual. Somos mais tentados aos extremos, e temos dificuldades de atingir a mediania das opiniões porque não somos seres perfeitos, ensina Aristóteles.

Da filosofia de Kant (*Crítica da Razão Pura*), aproveita-se o conceito de gradação intensiva. Os fenômenos ou idéias podem ser observados em uma escala que vai do grau máximo ao grau mínimo, passando por fases sucessivas. O conceito de gradação é como se fosse um termômetro que tem capacidade para organizar a sensação das idéias, deixando margem para o pesquisador imaginar o ponto onde reside o melhor grau.

Do jusfilósofo Bobbio (*Teoria do Ordenamento Jurídico*, 1999), inclui-se o problema das antinomias e das lacunas do sistema. Por antinomia, entende-se a repulsão entre duas idéias. A lacuna implica, por sua vez, ausência e pode constituir um desafio a ser corrigido no enfrentamento de novas experiências.

3 Critérios para reconstruir a solução do problema

Na reconstrução das idéias do autor, existem dois grandes blocos de solução dos problemas. Para se resolver o problema dos extremos, pode ser aplicado o poder intelectual e dialético da síntese. Derivam desse processo, o meio-termo e o hibridismo. Para se resolver o problema da lacuna, por outro lado, pode ser utilizado o recurso da analogia, da exclusão, da compatibilização e da interpretação sistêmica.

Síntese é o ato de juntar, uma às outras, diversas representações e também de conceber a diversidade em um novo conhecimento. A síntese pura existe quando a diversidade não é dada empiricamente, mas *a priori*. A síntese da diversidade – seja *a priori* ou empírica, diz Kant (*Crítica da Razão Pura*), produz, primeiramente, um conhecimento que pode, aliás, de início, apresentar-se ainda grosseiro e confuso, e, portanto, carecer de análise. Não obstante, é a síntese que, em verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une em um determinado conteúdo.

Pela síntese, há duas soluções acessíveis: o meio-termo e o hibridismo. O meio-termo é produto da mediania, um ponto artificial de moderação onde repousa a opinião do consenso. O meio-termo, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), é obtido por meio da seguinte metodologia; 1-revelando; 2- e confrontando os extremos; 3-ignorando as divergências; 4- indo de um lado ao outro pela opinião e imaginação; 5- formulando, finalmente, um ponto de argumentação equilibrado pelo processo da mediação (MONTARROYOS, 2006).

O hibridismo é outro produto da síntese intelectual. Sua solução consiste no aproveitamento das informações já existentes. É uma junção, ou costura de atributos e de caracteres que se encontram separados no tempo e no espaço. Exemplo oportuno é o Minotauro, criatura mitológica que não é nem homem, nem touro. Posteriormente, a criatura híbrida pode evoluir, dependendo do esforço futuro de outros intelectuais que concordam com a existência desse tipo de ser.

Quanto ao papel da analogia e da interpretação, como explica Bobbio (*Teoria do Ordenamento Jurídico*, 1999), a finalidade é preencher lacunas e buscar alguma solução encontrada dentro ou mesmo fora do sistema. Analogia é uma relação de semelhança, fixada pela intuição do observador. A base do uso da analogia é a intuição, ou seja, pressentimos, racionalmente, que há algo em comum e assim, desenvolvemos a comparação. Embora a analogia seja melhor definida pela semelhança, também a diferença pode ser uma descoberta relevante.

Quanto à interpretação sistêmica, segundo Bobbio (*idem*), verifica-se que este recurso preenche determinados vazios, respeitando a coerência e o espírito do sistema. A tentativa aqui é construtivista. Não se pretende arruinar o sistema, mas introduzir uma interpretação que solucione o vazio, a lacuna do sistema. A solução das antinomias, por sua vez, pode ser feita dentro de um esquema lógico: ou se elimina a alternativa A; ou descarta-se B; ou então, busca-se uma regra de compatibilização, ou seja, uma super-regra, que seria capaz de conciliar as informações existentes.

5 Reflexão

A síntese intelectual (meio-termo e hibridismo), bem como a analogia, a exclusão e a interpretação sistêmica são reflexos dos seguintes critérios: necessidade, possibilidade, realidade, alternatividade e idealidade.

A necessidade sugere inicialmente, o que falta e aquilo que possui significado devido à sua ausência real ou hipotética. A possibilidade é uma virtualidade, ou seja, deriva da capacidade imaginativa de conceber no pensamento um determinado objeto ou fenômeno. A realidade é a manifestação objetiva, prática, operacional, empírica de determinado conceito ou idéia, seja em parte ou por completo na lente do observador. A alternatividade implica o reconhecimento de que existem alternativas teóricas e práticas disponíveis. A idealidade, por último, representa os valores e os fins a serem atingidos por determinado sistema de idéias.

6 Avaliação

O critério avaliativo a ser adotado é o juízo crítico, como se fosse um tribunal em ação, nos termos sugeridos por Kant. O objetivo aqui é tornar visível a contribuição específica da obra estudada na História da Ciência, mas também devem ser apontadas as fragilidades do pensamento então proposto pelo autor (ou por um conjunto deles). Como sugere Lakatos (1984), o sistema programático pode ser progressivo, degenerativo ou estagnante. Progressivo, se descobrir novos fatos e abrir novas possibilidades teóricas. Degenerativo, se não conseguir acompanhar o ritmo dos adversários, apresentando apenas impacto retórico, mas pouco conteúdo empírico e menos adeptos. Estagnante, se deixar de ser praticado e não mudar seus recursos metodológicos e teóricos diante do ataque dos adversários.

7 Banco de dados: exemplo James Buchanan

Em seu livro *The Limits of Liberty...* (1975), James Buchanan formula a teoria da anarquia ordenada, sintetizando, nesta direção, diversas releituras de natureza democrática, liberal e microeconômica.

A teoria do contrato de Thomas Hobbes serve, fundamentalmente, para Buchanan apontar os vícios e virtudes do estado de natureza e do estado civil. No estado de natureza, em um extremo teórico, não existem limites públicos sobre o livre-arbítrio de cada um. Predomina o individualismo possessivo, e uma vida pobre, curta, miserável, sem conforto, diante da ausência de limites jurídicos sobre a liberdade. Nesse reino de total permissividade, os indivíduos não têm freios institucionais para limitar o desejo absoluto do poder, da glória, da reputação. A livre competição não possui freios.

Nesse contexto, não existe contrato civil, nem justiça pública. O ambiente é de medo, terror, sendo marcado por uma grave instabilidade sobre os acordos selados informalmente. É uma situação de anarquia desordenada, conceitualmente mais perto do caos do que da ordem. Nesse caso, a hipótese é muito clara, ou seja, se for ausente o poder público, então, domina o poder privado (MONTARROYOS, 2006).

Na ausência de monitoramento, de regras, de critérios, de informações e de parâmetros, o interesse privado acaba fabricando males públicos diversos, tais como: insegurança, violência, incerteza dos contratos, poluição, terrorismo, guerra de todos contra todos. Tudo isso, portanto, por falta de um poder superior, coletivo ou público, que deve ter autoridade e prerrogativa da obediência.

A teoria clássica do contrato de John Locke serve, mais adiante, para Buchanan criticar as virtudes do estado de natureza. Para Locke, o estado de natureza é de boa vontade, paz e prudência (*Segundo Tratado sobre o Governo Civil*). Isso faz com que os indivíduos mantenham um estado de paz, baseado na palavra, solidariedade, acordo mútuo, tradição, fundamentalmente baseado na regra do consenso.

Da teoria econômica clássica de Adam Smith (*A Riqueza das Nações*), Buchanan resgata uma terceira regra institucional importante na formulação da teoria da anarquia ordenada. A regra da obediência foi descoberta, inicialmente, em Hobbes; a do consenso aparece na obra de Locke; a terceira, é a regra da negociação. Diferentemente das virtudes clássicas, voltadas para o sumo bem, o *homo economicus* ensina que o indivíduo tem interesse e preferências diversas sobre a natureza e os processos de produção do bem privado e público.

Segundo Buchanan, mesmo sendo o indivíduo virtuoso, politicamente correto, aristotélico, ele deverá comportar-se estrategicamente como um ser econômico, calculando custos e benefícios institucionais no momento em que vai produzir determinado bem público.

Dos federalistas, principalmente James Madison. Thomas Paine e Thomas Jefferson, Buchanan resgata a teoria do *check and balance*, e considera necessário frear os impulsos egoístas dos políticos a fim de evitar o despotismo dos governos democráticos. Além da separação tradicional dos poderes e da capacidade de veto do Executivo, já pensado por Montesquieu (*O Espírito das Leis*), os federalistas propõem o alargamento do eleitorado, a inclusão de novos distritos eleitorais, e outros mecanismos dentro do próprio governo a fim de evitar os abusos e desequilíbrios institucionais. Os federalistas não acreditavam que poderiam mudar a natureza humana. Buscavam apenas o equilíbrio institucional.

A teoria da anarquia serve, igualmente, para Buchanan repensar os direitos individuais e apontar os vícios e virtudes institucionais desta doutrina que tem forte apelo popular. Autores como Bakunin, Proudhon, William Godwin e até mesmo David Thoreau (o americano famoso pelo livreto *Desobediência Civil*, século XIX), são criticados, construtivamente por Buchanan, apesar de apontarem, radicalmente, para uma teoria anti-estatal.

Os indivíduos precisam exercitar sua liberdade, acreditando no potencial cooperativo do outro ser humano e de si próprios, dispensando a presença do Estado. Na visão dos anarquistas, é importante possuir algum capital moral: a palavra firme, a confiança, a liberdade, entre outras virtudes. Se este capital não for alimentado na Educação, por exemplo, o projeto anárquico falha drasticamente. Tal situação extrema deve ser bastante problemática para o cidadão moderno e capitalista. Por outro lado, em várias situações, a anarquia pode funcionar perfeitamente nos contratos de compra-venda baseados na palavra; no vender fiado; na mediação; na conciliação civil; ou mesmo na realização de obras coletivas de mutirão, apenas para citar alguns exemplos de pura informalidade do cotidiano.

8 Classificação das idéias

É essencial para a filosofia prática de James Buchanan garantir e motivar os direitos individuais e econômicos. Não se trata de uma ontologia individualista nem coletivista. Nem o extremo da racionalidade privada, nem o extremo da racionalidade pública; nem oito nem

oitenta; mas um meio-termo, uma região intermediária, integrada, que Buchanan define como individualismo democrático ou constitucional. O princípio ontológico da anarquia ordenada é, portanto, a simultaneidade das tendências, ou seja, não se pode pensar o indivíduo livre de uma comunidade de valores, nem uma comunidade sem a ação concreta de indivíduos dotados de interesses e de preferências particulares. A ontologia desse conceito é híbrida e pretende trabalhar dentro de uma fronteira intelectual que fica em um território ainda mais abstrato de análise, envolvendo o limite entre o estado de natureza e o estado civil.

Na prática, os indivíduos calculam custos e benefícios em suas decisões políticas, provocando impacto da estrutura constitucional sobre o interesse do indivíduo, e vice-versa. É desse modo que Buchanan consegue entender melhor a origem, o funcionamento, a variabilidade e as transformações das instituições político-constitucionais, aplicando uma metodologia interacionista.

Segundo Buchanan, o Leviatã falha na produção da ordem pública. O Mercado, igualmente, enfatiza o autor. No entanto, Buchanan acredita que existe uma alternativa que não está fora do marco legal-capitalista. Para ele, é possível pensar o interesse público em harmonia com o interesse privado, no Mercado e na Sociedade Civil, desde que sejam feitas novas leis baseadas na racionalidade dos indivíduos, cultivando o pressuposto liberal-pluralista e econômico.

A teoria institucional de Buchanan se baseia no conceito da racionalidade econômica. Os indivíduos comportam-se de maneira racional quando agem dentro de certos padrões. Buscam objetivos articulando meios que sejam mais eficientes; fazem escolhas através do princípio maximizador de utilidade; avaliam riscos; além disso, apresentam interesses, preferências e convicções diversas.

Nessa teoria, portanto, o indivíduo sempre transforma as oportunidades em meios para ganhar mais e perder menos. Na prática, todas essas idéias podem ser realizadas através da anarquia ordenada ou positivada. Isso pode acontecer quando o Leviatã for domesticado e existirem livres relações entre homens livres, escreve textualmente Buchanan no final do livro *The Limits of Liberty...*

9 Reconstrução do problema e da solução

Entre os dois extremos filosóficos pode ser produzido um meio-termo. Buchanan admite que existe uma filosofia prática que consegue reunir os extremos através da mediação

intelectual. Para obter o conceito de anarquia ordenada, portanto, o autor utiliza os seguintes procedimentos: localiza os extremos do Positivismo e da Anarquia; vai de um lado para o outro, tentando acertar o ponto médio; desvaloriza as discordâncias históricas entre Anarquia e Positivismo; e busca, finalmente, uma opinião ou conceito que seja capaz de equilibrar, na balança institucional, a racionalidade pública com a racionalidade individual.

Em outros termos, Buchanan tenta reconciliar os direitos econômicos com a ordem político-constitucional e com a ética republicana do bem comum. Concretamente, essa nova filosofia institucional resolve dois problemas: um teórico e outro prático. Teórico, porque revitaliza a teoria contratualista. Prático, porque oferece ao cidadão uma alternativa legal que não é nem ditadura do social, nem ditadura do Mercado. Nem anarquia, nem revolução comunista.

A anarquia ordenada ou positivada é um corpo híbrido. Tem cabeça de Positivismo e corpo de Anarquia. Apresentando essa forma, a teoria buchaniiana pretende oferecer uma solução democrática e constitucional para o cidadão defender seus direitos econômicos e patrimoniais, através do respeito aos contratos civis, onde a regra da obediência estará ligada, fundamentalmente, com a regra do diálogo, do consenso e da negociação. Para Buchanan, esse conceito na prática deve proporcionar uma verdadeira *revolução constitucional*.

Montarroyos (2006) mostra, nesse sentido, que na Lei de Arbitragem brasileira (1996), existe uma verdadeira anarquia ordenada e uma revolução constitucional, ao devolver para o cidadão comum os poderes políticos clássicos que sempre foram monopólio do Estado moderno. Pela arbitragem, o indivíduo comum assume o poder de julgar, de legislar, de executar e de moderar seus conflitos que envolvem direitos patrimoniais disponíveis. A exemplo do que afirma Aristóteles, a virtude do conceito da anarquia ordenada ou positivada não seria exatamente a certeza do meio-termo, ou da solução definitiva do problema, mas destaca-se nele a tentativa e a boa vontade que, por si só, caracterizam-se como grandes virtudes epistemológicas e políticas. Pode a anarquia ordenada, por exemplo, agilizar processos judiciais; preservar a privacidade das partes conflitantes; reduzir a sobrecarga de ações no Poder Judiciário; bem como radicalizar a responsabilidade civil, política e penal do cidadão comum.

10 Reflexão

A anarquia ordenada é uma *necessidade* porque o Estado e o Mercado falham na produção da ordem e da justiça. Por efeito, é necessário repensar os modelos de contratos econômicos, tendo em vista o ritmo da economia moderna, onde os litígios devem ser resolvidos urgentemente, a fim de não provocarem sérios prejuízos materiais. É necessário construir um novo modelo de autogoverno civil e atribuir ao cidadão e às empresas maior responsabilidade social, onde a Lei seja uma tecnologia capaz de estimular o equilíbrio público-privado. Parceria do tipo empresa-Estado; Lei de Arbitragem, entre outros mecanismos, são bons exemplos dessa filosofia prática da anarquia ordenada. É necessário, portanto, descentralizar a responsabilidade sobre a ordem pública. Afinal, a ordem não é monopólio da burocracia estatal. Pertence, igualmente, à Sociedade Civil, ao Mercado e ao cidadão.

A anarquia ordenada é uma *possibilidade* desde que o Leviatã seja domesticado e existam livres relações entre homens livres; ou seja, dentro do direito positivo deverão ser criadas regras mais flexíveis que permitam aos indivíduos negociarem e adaptarem as regras positivas às suas particularidades econômicas. Constitui, assim, uma possibilidade intermediária dentro do cotidiano jurídico.

A anarquia ordenada é uma *realidade* através da Lei de Arbitragem, onde os indivíduos, em comum acordo, preferem o instituto da arbitragem no futuro, ao invés de invocar a presença do Poder Judiciário, a fim de solucionar litígios de ordem econômica, envolvendo direitos patrimoniais disponíveis. Na arbitragem, o cidadão recupera poderes políticos que se tornaram, tradicionalmente, monopólio do Estado moderno. O cidadão adquire poder judiciário, moderador, legislativo e executivo, no procedimento arbitral (MONTARROYOS, 2006). O juiz da arbitragem, nesse contexto, não é juiz de carreira, mas sua decisão não enfrenta recurso quando o procedimento se desenvolve em perfeita normalidade.

A anarquia ordenada é uma *alternativa institucional*. Sua finalidade não é derrubar o Estado, nem eliminar a doutrina da anarquia. Busca, na verdade, oferecer uma nova opção para o cidadão ser feliz, da sua maneira, do ponto de vista instrumental, constitucional, democrático e econômico.

Em síntese, a anarquia ordenada repete o *ideal* dos contratualistas e dos federalistas. Não se trata, aqui, de mudar a natureza humana, mas criar um arranjo, ou desenho institucional que evite a tirania, o despotismo, e o abuso do Mercado. Também não cabe aqui manter intocável a visão pessimista de Hobbes. É importante resgatar-se a concepção otimista

de John Locke sobre o estado de natureza, de onde podemos extrair a inspiração da resistência contra a tirania e o despotismo do Leviatã.

11 Avaliação

A filosofia prática de James Buchanan contribui no debate da democracia moderna, fazendo uma releitura microeconômica sobre o contratualismo clássico. A partir do que sugere Buchanan, percebe-se que os clássicos deixaram um legado importante, consolidando categorias dicotômicas de análise política que são o estado de natureza e o estado civil. Para os clássicos, falta, no entanto, uma clareza histórica dos problemas decorrentes do excesso de Estado. Foram justamente a democracia e a globalização que conseguiram revelar, na prática, os problemas do Leviatã.

O modelo de contrato civil para os clássicos está baseado na coerção e na obediência. As regras contratuais são rígidas e não há interesse algum em introduzir subjetividades contratuais de negociação, por medo da desordem hobbesiana. Também, para Hobbes, domina o princípio da eficácia, mas não o princípio da eficiência estatal. A anarquia ordenada traz sua contribuição teórica e prática porque não se preocupa com a origem do Estado, mas com o melhor funcionamento dos contratos econômicos no cotidiano das pessoas, com o máximo de liberdade, autonomia e criatividade. A anarquia ordenada reivindica, desse modo, uma nova relação contratual dentro da Lei, onde os próprios indivíduos são motivados a resolver consensualmente seus problemas, sem recorrer à violência e à burocracia do Poder Judiciário. Teoricamente, é uma proposta que fica entre a anarquia lockeana e o Leviatã, esta figura monstruosa, onipotente e onisciente, que mesmo não sendo abolida por inteiro, pode ser, pelo menos, domesticada democraticamente, em muitos setores da vida pública.

12 Construindo uma teoria política da anarquia positivada

Não havendo uma *régua pública* para medir a extensão dos direitos e deveres instituídos por cada comunidade moral e pelos indivíduos, pode surgir o estado de guerra. Se a palavra falhar, pode ter início a erosão da ordem moral. A visão do todo só é possível, no entanto, por meio do Estado, comprometido com o bem público maior, mas sem exageros burocráticos. Na filosofia prática da anarquia ordenada, os contratos econômicos devem reconciliar, dentro da Lei, a subjetividade racional do estado de natureza com a ética do bem público estatal. Subjetividade implica preferências, interesses, convicções de cada um, conforme a sua posição social, cultura, educação, tipo biológico, etc. Ética implica a ciência

do bem público, a fim de garantir a vida coletiva maior e evitar uma vida pobre, miserável e curta por falta de limites sobre a liberdade.

Na sociedade moderna, em processo de globalização, onde o indivíduo busca defender seus direitos econômicos como cidadão e pessoa humana, essa ligação entre a subjetividade e a Ética está plenamente de acordo com o que escreve o também prêmio Nobel de Economia, Amartya Sen, em seu livro *Sobre Ética e Economia*. Segundo esse autor, a ética clássica separou o interesse público do interesse privado. Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco e a Política*, considera que no governo devem existir pessoas dedicadas apenas às coisas públicas. Enquanto a Economia trataria melhor da riqueza material de cada um, a Política trataria melhor das virtudes da alma e do interesse público.

Ao longo da História, o distanciamento entre Economia e Ética empobreceu o pensamento moderno sobre a economia, afirma Sen. Mas o autor destaca, nesse ponto, que a Ética pode ser útil nas relações humanas de ordem produtiva. Questões econômicas podem ser de extrema importância para as questões do tipo ético, inclusive para resolver a indagação socrática: *Como devemos viver?*

Conclusão

O inventário epistemológico é um método de reorganização ou mesmo de produção das idéias, através de um modelo seqüencial de raciocínio, formado por seis fases de trabalho.

Na fase 1 do inventário (*catalogação*) devem ser aplicadas seis categorias ou comandos que não apenas descrevem ou fotografam as idéias, mas também selecionam qualidades, atributos ou princípios indispensáveis na construção da identidade do objeto estudado. A categoria ontológica deve revelar, através de teses fundamentais, o que é essencial no corpo das idéias. A categoria metodológica descreve os procedimentos, técnicas e métodos. A categoria axiológica resgata e pronuncia os juízos morais e ideológicos. A categoria teórica reconstrói as explicações e interpretações por meio de uma linguagem altamente simbólica, conceitual e discursiva. A categoria pragmática reúne, avalia e também aplica os modelos mais eficazes e eficientes, objetivando resolver problemas programáticos. A categoria contextual descreve o tempo e o espaço onde circulam as idéias do objeto estudado.

Na segunda fase de trabalho (*reconstrução do problema*), o inventário epistemológico busca reconstruir, com profundidade, a origem dos problemas que já foram declarados pela

categoria pragmática dos modelos de ação. Recomenda-se, nessa fase, recuperar a contribuição aristotélica e kantiana, mapeando os extremos e representando o grau de sensação das idéias. Também, destaca-se a contribuição da análise de Bobbio (1999), no que se refere à percepção do que falta no sistema, notadamente através da lacuna, e também diagnosticando a presença das antinomias.

Na terceira fase de trabalho (*reconstrução da solução do problema*), o inventário epistemológico recomenda o uso do raciocínio sintético, a fim de produzir o meio-termo e o hibridismo das idéias como solução dos extremos. Devem ser reconhecidas outras formas de solução, como sugere Bobbio, através da interpretação sistêmica, da analogia e dos critérios lógicos de inclusão-exclusão das normas contraditórias.

Na quarta fase de trabalho (*reflexão*), o desafio maior é fundamentar as categorias, desenvolvendo um método transcendental, baseado em cinco parâmetros complementares: *necessidade, possibilidade, realidade, idealidade, e alternatividade*. Por meio da intuição racional, pretende-se descobrir o que é necessário, tentando, assim, justificar a existência das categorias do inventário epistemológico. Em seguida, observando o parâmetro da possibilidade, argumenta-se em favor do poder imaginativo que pode criar alternativas puramente *celestiais*. Entretanto, pelo critério da realidade é aplicado o contrapeso das idéias e deste modo, as categorias podem voltar à *terra*, ganhando instrumentos operacionais, regras, entre outros mecanismos práticos, que viabilizam, em parte ou no todo, os modelos e conceitos *celestiais*. Da mesma forma, pelo critério da idealidade, as categorias do inventário epistemológico retornam ao patamar transcendental, e projetam sonhos, desejos e expectativas que somente o futuro será capaz de revelar. Novamente, a fim de evitar o transcendentalismo exagerado, é aplicado como contrapeso o critério da alternatividade, que impõe o reconhecimento de que a idéia é uma alternativa no meio de outras já existentes na história do pensamento humano.

Na quinta fase do inventário (*avaliação*), recorre-se ao recurso da analogia com a prática de um tribunal. Pretende-se julgar as idéias, avaliando, por exemplo, o grau em que contribuem na ordem e no progresso científico. Devem ser observados vícios e virtudes, custos e benefícios, bem como os pontos positivos e negativos na balança da justiça. O julgamento pode oscilar entre dois extremos de conduta: ou subestimando-se a importância das categorias epistemológicas do autor; ou, inversamente, supervalorizando essas mesmas categorias.

Na sexta fase de trabalho (*teorização*), os elementos básicos das Ciências Humanas (ou variáveis) são *costurados* pela linha ontológica do inventário, a fim de debater algum tema inédito ou então aprimorar os aplicativos originais do autor estudado. Destacam-se, frequentemente, como elementos básicos de qualquer teoria fenomenológica das Ciências Humanas, no mínimo, seis variáveis: *o fato social, a norma, o valor, os indivíduos, o discurso e a história*. O fato diz respeito à existência da convivência social. Tem a ver com o cotidiano, onde se repetem os fenômenos, e com os momentos extraordinários da vida humana. O elemento normativo constitui, por sua vez, o contexto das regras, sejam positivas, morais ou culturais, entre outras. O valor representa significados de importância, tais como valores morais, estéticos, culturais, espirituais ou econômicos, entre outros. Os indivíduos, por sua vez, fazem funcionar as instituições e podem ser concebidos como animais gregários e políticos (Aristóteles), econômicos (Smith), simbólicos (Weber), morais (Kant), jurídicos (Kelsen), sociais (Durkheim), biológicos (Darwin), entre outras concepções. Além do espaço social; das limitações normativas; dos indivíduos; e dos valores, também deve ser incluído o discurso como outra variável importante no processo de teorização das Ciências Humanas. Todo discurso tem verdade, poder e saber, como já definiu Michel Foucault (*Microfísica do Poder*, 1990); além disso, o discurso está inserido em certo contexto histórico, tentando conservar ou transformar determinadas estruturas conceituais e políticas.

Referências

- ARISTÓTELES. **A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.
- _____. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- BRASIL. **Lei de Arbitragem n. 9.307/1996**.
- BUCHANAN, James. **The Limits of Liberty: between the anarchy and Leviathan**. The University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- CHIAPPIN, José Raymundo Novaes. **Racionalidade, decisão, solução de problemas e o programa racionalista**. São Paulo: Humanitas Publicações. FFLCH/USP. Revista Ciência & Filosofia, 1996, n. 5, p. 155-219.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Editora Graal, 1990.
- HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LAKATOS, Imre. **The Methodology of Scientific Research Programm.** Cambridge University Press, 1984, vol. 1- 2.

LLOYD, Christopher. **As Estruturas da História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil.** São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. Coleção *Os Pensadores*.

MADISON, James. **Os Federalistas.** São Paulo: Editora Abril Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.

MONTARROYOS, Heraldo Elias. **A Anarquia Ordenada e suas Regras de Decisão: uma concepção da emergência da cooperação social.** São Paulo, Teses e dissertações, 2006.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **O Espírito das Leis.** São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. Coleção *Os Pensadores*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social.** Publicações Europa-América, Lisboa, s.d.

SEN, Amartya. **Sobre Ética e Economia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

O USO DOS PRONOMES *TU* E *VOCÊ* EM TEXTOS ORAIS DA CIDADE DE SANTARÉM

Ediene Pena FERREIRA
Campus Universitário de Santarém/UFPA
edienepena@ufpa.br

Resumo: Este trabalho é o resultado de uma pesquisa de campo realizada no município de Santarém/PA, com o objetivo de descrever e analisar a alternância *tu/você* em textos orais de falantes santarenses. Os dados foram coletados através de observações assistemáticas e utilizamos pressupostos teóricos da sociolinguística, mais especificamente, a teoria da variação linguística. Referenciamos nossa pesquisa com dados de alguns trabalhos sobre o tema que contemplam várias cidades brasileiras, demonstrando o uso variado dos referidos pronomes no Brasil. Nossos dados são constituídos por 110 ocorrências de *tu*, *você*, e a variante *cê*, produzidas por 21 informantes. Foram consideradas em nossa análise as variáveis, faixa etária e relação entre os interlocutores, as quais se mostraram relevantes nos resultados. Constatamos que desses pronomes o mais utilizado pelos santarenses é o *tu*, o qual expressa intimidade e solidariedade entre os falantes. Já o pronome *você* indica formalidade e polidez.

Palavras-chave: *Tu*. *Você*. Variação linguística. Textos orais.

Abstract: This paper is the result of a local research conducted in the municipality called Santarém/PA, with the objective to describe and analyze the alternation TU/VOCÊ in oral texts of speakers from Santarém. Data were collected through asystematic observations. We use theoretical assumptions of sociolinguistics, more specifically, the theory of linguistic variation. We countersigned our research with data from some studies on the subject which include several Brazilian cities, demonstrating the varied use of pronouns used in Brazil. Our data consists of 110 occurrences of “TU”, “VOCÊ”, and variant “CÊ”, produced by 21 informers. It was considered in our analysis of the variables sex, age and relationship between the interlocutors. We noticed, in our corpus, which of these pronouns the most used by natives from Santarém is “TU”, which expresses solidarity and intimacy among the speakers. Although, the pronoun “VOCÊ” indicates formality and politeness.

Keywords: Tu. Você. Linguistic variation. Oral texts.

Introdução

A língua portuguesa corrente no Brasil dispõe de diferentes formas de tratamento para nos dirigirmos às pessoas, as mais utilizadas são: *tu*, *você*, *senhor (a)*. O uso desses pronomes varia em cada região brasileira, em algumas comunidades linguísticas, como é o caso da santarena, o *tu* (concordando com o verbo em terceira pessoa) é empregado em situações comunicativas informais, expressando intimidade entre os interlocutores e o *você* indica formalidade, distanciamento. Em Belém, é comum que se considere a predominância do uso do *tu* estabelecendo a concordância verbal, conforme prescrição da gramática normativa.

Houve a curiosidade em verificar a procedência dessa variação, para registrá-la cientificamente, mesmo que de forma não aprofundada, pois, dentre alguns estudos sobre esse assunto, não detectamos nenhuma divulgação acerca dessa abordagem tendo como fonte de

pesquisa a cidade de Santarém/PA. Este trabalho tem como objeto de estudo a alternância *tu/você* em textos orais produzidos pelos santarenos, com o propósito de descrever e analisar a variedade lingüística da cidade, no que diz respeito ao uso da segunda pessoa do singular. Para tanto, a análise dos dados está fundamentada em três hipóteses: a alternância *tu/você* na fala dos santarenos não é uma escolha aleatória, mas é influenciada principalmente pelos fatores sociais, idade dos interlocutores e relação entre eles; em Santarém, quanto à referência à segunda pessoa do singular na fala, predomina o pronome *tu*, concordando com o verbo na terceira pessoa do singular; de um modo geral, o uso do pronome *tu* expressa intimidade entre os interlocutores, e o uso do pronome *você* expressa pouca ou nenhuma intimidade.

Para comprovarmos ou refutarmos as hipóteses formuladas, constituímos uma amostra de *corpus* com 110 ocorrências produzidas por 21 informantes. O resultado da pesquisa é exposto neste artigo cuja organização é a seguinte: Na primeira seção apresentamos pressupostos teóricos da sociolingüística e sobre a relação entre interlocutores: a teoria do poder, solidariedade e polidez; na segunda, alguns trabalhos acerca do uso dos referidos pronomes; e na terceira, a pesquisa de campo (descrição e análise dos dados).

1 A relação linguagem e sociedade: uma preocupação da sociolingüística

A Sociolingüística é a área de estudo que investiga a relação entre linguagem e sociedade, mais especificamente, correlaciona a linguagem a fatores sociais como idade, sexo, classe social, escolaridade, profissão, relação entre interlocutores e contexto em que ocorre a interação verbal. Alkmim (2004, p. 31) define a Sociolingüística como “o estudo da língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social, isto é, em situações reais de uso.”

Seus pressupostos estão fundamentados na teoria da variação lingüística, “[...] um modelo teórico-metodológico que assume o ‘caos’ lingüístico como objeto de estudo [...]” (TARALLO, 1994, p. 6). O conceito de variação lingüística está ligado à noção de heterogeneidade, pois se varia a língua é porque esta não é homogênea. Tal fenômeno ocorre em todos os aspectos da língua, daí a seguinte classificação: variação fonético-fonológica; variação morfológica; variação sintática; variação semântica; variação lexical; e variação estilístico-pragmática.

William Labov, o grande responsável pelo avanço dessa corrente de estudo, defendeu que a variação lingüística deveria ser descrita, analisada e sistematizada, para tanto propôs um

modelo de análise lingüística denominado “Sociolingüística Quantitativa”, em que a sistematização das variações da língua falada baseia-se em dados estatísticos.

Uma das distinções feitas pelos sociolingüistas é a entre **variantes** e **variáveis**, “uma variável sociolingüística [...] é algum elemento da língua, alguma regra, que se realiza de maneiras diferentes, conforme a variedade lingüística analisada. Ao enquadrarmos o nosso objeto de estudo apresentado, nessa dicotomia, temos a variável “referência a segunda pessoa do singular” e as variantes os pronomes (1) *tu*; (2) *você*; e (3) *cê*.

A variação lingüística ou, conforme Bagno (2007), “variação sociolingüística” é classificada como: **variação diatópica**, vista como a diferença nos modos de falar que se verifica de uma cidade para outra, de uma região pra outra; **variação diastrática**, a que ocorre entre os diferentes modos de falar das diversas classes sociais; **variação diamésica**, a que se verifica na comparação entre língua falada e língua escrita; **variação diafásica**, a variação estilística da fala de cada pessoa, os variados modos de fala que ela realiza de acordo com o grau de monitoramento que atribui ao seu comportamento verbal, o qual é influenciado por fatores extralingüísticos (classe social, idade, sexo, situação em ocorre a interação etc.); **variação diacrônica**, que se constata na comparação de diferentes etapas da história de uma língua.

As discussões da sociolingüística vêm ao encontro de nossos interesses ao pesquisarmos a alternância *tu/você* na fala santarena, por isso esta pesquisa está abrigada nesse paradigma de investigação, cuja preocupação, entre outras, é a relação entre interlocutores.

1.2 Relações entre interlocutores: poder, solidariedade e polidez

Nas relações interpessoais que estabelecemos todos os dias, a forma pronominal de tratamento com que nos dirigimos às pessoas é resultado da visão que temos dos interlocutores, demonstrando respeito ou desrespeito. Assim, em uma conversa entre pais e filhos, o poder que os pais têm em relação aos filhos é refletido na linguagem, por isso, geralmente utilizam o *tu* ao se comunicarem com estes e são tratados por *senhor (a)* ou *você*. Nas relações profissionais, também, o poder é determinante na forma de tratamento, considerando-se a hierarquia profissional, assim, o chefe geralmente trata os funcionários por *tu* e tende a receber *você* ou *senhor*.

Um ponto interessante, para se entender o que está por trás dos modos de falar das pessoas, é que

as relações interpessoais, de um modo geral, consideram a existência de um fator preponderante com base no qual o falante se posiciona frente ao seu ouvinte. Este fator é a simetria, que é estabelecida com base em uma hierarquia institucional ou negociada em uma situação interacional, conforme os interlocutores estabelecem suas identidade. (LUCCA, 2005, p. 62).

Na linguagem, a assimetria pode ser percebida quando dois falantes usam pronomes diferentes um para com o outro, como ocorre entre falantes de diferentes faixas etárias ou posição social.

Lucca (2005) aborda os itens poder, solidariedade, e polidez na interação verbal, baseando-se no estudo de Brown & Gilman (1960), os quais relacionaram esses conceitos ao uso dos pronomes T/V (*tu* e *vos* do latim) em línguas européias (*tu/vous* – francês; *tu/voi* (*Lei*) – italiano; *tu/vos* (*usted*) – espanhol; *du/Ihr* – alemão), que, em português, correspondem às formas *tu* e *você*; *você* e *cê*; *ou você* e *senhor*.

A noção de poder pode ser identificada como manifestação do controle que uma pessoa tem sobre outra em uma determinada interação social e pode ser observada na relação estabelecida entre falantes de diferentes idades, classes sociais, gêneros ou posição hierárquica.

A solidariedade ocorre entre interlocutores que pertencem à mesma faixa etária, à mesma classe social, e nenhum exerce poder sobre o outro, consideram-se iguais. Nesse caso tendem a se tratar utilizando o mesmo pronome (*tu* ou *você*), como ocorre entre amigos, irmãos, etc. Mas interlocutores que pertencem a diferentes faixas etárias, também podem se comunicar de forma solidária.

A polidez é revelada quando tratamos o interlocutor com cortesia, delicadeza ou carinho, noção essa expressa pelo pronome *você*.

De um modo geral, nas relações simétricas, os interlocutores são solidários; e nas assimétricas, um exerce poder sobre o outro. Dessa forma, estas são estabelecidas pelo poder, aquelas pela solidariedade.

2 O uso dos pronomes *tu* e *você*: algumas investigações

As referências que servem de base para o desenvolvimento deste trabalho são as pesquisas de Lucca (2005), Modesto (2006) e DIAS (2007). Lucca (2005) analisou a ocorrência da alternância *tu/você* em três regiões administrativas do Distrito Federal

(Ceilândia, Taguatinga e Brasília), através de amostras provenientes de falantes adolescentes, do gênero masculino (apenas algumas meninas), estudantes de escolas públicas. Foram gravadas de forma oculta conversas entre os informantes e seus amigos da mesma faixa etária, também alunos de escolas públicas.

A autora correlacionou os dados às variáveis lingüísticas: paralelismo lingüístico; e tipo de estrutura; e sociais: gênero do falante; tipo de relação entre os interlocutores, familiaridade com o tema discursivo; e região administrativa do falante. Das referências à segunda pessoa do singular, o *tu* corresponde a 72%, enquanto o *você* a 28%, confirmando a idéia de que nessas regiões o uso do *tu* está concentrado entre os rapazes, que segundo a autora expressa a noção de *prestígio encoberto*¹.

Modesto (2006) estudou a alternância *tu/você* na cidade de Santos - SP, e, adotando como metodologia de pesquisa gravações secretas e não-secretas, obteve 20 inquéritos, os quais permitiram o autor concluir que 67% dos informantes preferem o pronome *você*, e 32% utilizam o *tu*, preferência essa confirmada pela análise dos fatores: gênero do falante: 67% dos homens e 65% das mulheres; escolarização (nível médio e nível superior): os santistas mais escolarizados tendem a usar menos a forma *tu*, dos que o utilizam, 40% tem o ensino médio, e 29%, o ensino superior; e faixa etária: os dois grupos selecionados (15 a 20 anos; e de 21 anos em diante) representam o uso do *você* com 61% e 69%, respectivamente.

Dias (2007), assim como Lucca, também estudou a fala brasiliense, mas tendo como enfoque o uso do pronome *tu* entre moradores do Plano Piloto de Brasília. Os dados foram coletados através de gravações ocultas de conversas espontâneas, oriundos de dezoito informantes distribuídos nas faixas etárias de 13 a 19 anos; de 20 a 29 anos; e mais de 30 anos, sendo três falantes de cada sexo em cada faixa etária.

Diferentemente de Lucca que realizou uma pesquisa homogênea, já que buscou amostras somente em contextos favoráveis ao uso do *tu*, Dias (2007) coletou dados tanto em situações favoráveis como desfavoráveis a tal ocorrência pronominal. Assim, verificou a ocorrência de quatro formas de referência à segunda pessoa, *tu*, *cê*, *você*, e a *referência nula*, constatando que o pronome mais utilizado para se referir à segunda pessoa do singular é *cê* e sua forma plena *você*, no entanto, o *tu* é fortemente usado em Brasília pelos mais jovens, principalmente pelos rapazes, confirmando os resultados de Lucca.

¹ Segundo Lucca, a expressão *prestígio encoberto* refere-se a variedades lingüísticas não padrão que adquirem uma espécie de 'prestígio', principalmente nas classes sociais mais baixas e entre os homens.

De acordo com Dias, em Brasília o *tu* tende a ser usado em situações em que o falante deseja expressar um grau máximo de intimidade com seu interlocutor ou desrespeito, sendo que o tipo de relacionamento mais favorável ao uso do *tu* é o de amigo íntimo ou entre familiares.

Loregian (1996, *apud* LUCCA, 2005; MODESTO, 2006) desenvolveu o tema “Concordância verbal com o pronome *tu* na fala do sul do Brasil”, analisando amostras do projeto VARSUL (dados de entrevistas realizadas em Florianópolis - dando ênfase a um vilarejo isolado, Ribeirão da Ilha - e Porto Alegre). Quanto às variáveis sociais, foram destacadas a região, a faixa etária (25 a 49, e mais de 50) e a escolaridade (1^o e 2^o ciclo do ensino fundamental, e ensino médio), as quais foram cruzadas com as localidades.

De forma geral, foi detectado que o nível escolar médio é o mais favorável à concordância canônica do pronome *tu*, concluindo-se que as pessoas mais escolarizadas têm mais tendência em estabelecer essa concordância, com exceção de Porto Alegre, pois nessa região os falantes utilizam mais a concordância verbal padrão com o *tu* no primeiro ciclo do ensino fundamental. Em relação à faixa etária os dois grupos selecionados desfavorecem a referida concordância, no entanto, comparando-os, a faixa etária acima dos 50 anos é mais favorável.

Considerando essas pesquisas, é explícita a variação diatópica da língua portuguesa falada no Brasil, quanto ao uso dos pronomes *tu* e *você*. Assim, conforme o enfoque de estudo dado a esses pronomes, foi constatado que em algumas regiões como o Sul, e nas cidades Rio de Janeiro, João Pessoa e Belém o *tu* predomina, de forma peculiar, no Sul esse pronome é usado com mais frequência que nessas três cidades. Enquanto os cariocas e os pessoenses não estabelecem a concordância verbal canônica, na capital paraense é comum essa concordância. Já em São Paulo e Brasília prevalece o *você*. Esses resultados nos instigam a investigar o comportamento lingüístico do falante santareno.

3. Pesquisa de campo

3.1. Descrição do *corpus*

A pesquisa sociolingüística apresentada neste artigo teve como fonte de investigação a fala espontânea dos santarenos. O método de coleta de dados adotado foi a realização de observações assistemáticas. Tal pesquisa ocorreu no período de outubro a novembro de 2008, e o *corpus* é proveniente de 21 informantes, 10 homens e 11 mulheres, santarenos, agrupados

nas faixas etárias 20 a 30; 31 a 45; e 46 em diante. Para não causar um desequilíbrio nos resultados e como uma de nossas suposições se refere ao uso do *tu* entre pessoas que se conhecem, e do *você* entre desconhecidos, tais falantes foram divididos em dois grupos: o dos que conhecem seu interlocutor; e o dos interlocutores que não se conhecem (no caso o informante e a pesquisadora).

O primeiro grupo é formado por 15 pessoas, cada faixa etária representada por 5 (quantidade mínima para cada célula combinada, segundo Tarallo), enquanto que o segundo é constituído apenas por 6, sendo 2 em cada faixa etária.

A coleta ocorreu da seguinte forma: a pesquisadora observou a produção textual oral de santarenos. E logo após a constatação do uso dos pronomes *tu*, *você* ou *cê*, as ocorrências foram transcritas, da forma mais fiel possível à fala dos informantes. Na maior parte dos registros a pesquisadora atuou como interlocutora do diálogo, contudo, não foram contabilizados os pronomes supracitados ocorrentes em sua fala.

Acerca dos falantes que se conhecem, apenas alguns nasceram no interior do município, mas já residem na cidade há muito tempo, desde quando crianças ou jovens (na situação desses últimos enquadram-se os informantes da faixa etária dos 60 anos, que já residem na cidade há quase quarenta 40 anos). Já sobre os desconhecidos, têm-se poucas informações, o sexo, e a idade foi deduzida.

A maioria dos informantes que conheciam seus interlocutores foi observada em contextos diferentes. Já quanto aos desconhecidos, cada informante foi observado em uma única situação. Além disso, a pesquisa ocorreu principalmente no ambiente familiar e no ambiente de trabalho, no caso dos interlocutores que se conheciam, e em locais públicos entre aqueles que não se conheciam.

Para análise, foram considerados relevantes os fatores sociais, idade dos interlocutores e tipo de relação entre eles. E, quanto ao número de ocorrências da variável em estudo, conforme as tabelas abaixo, foram registradas 110 ocorrências (90 entre interlocutores conhecidos – Tabela 1 – e 20 entre desconhecidos – Tabela 2) incluindo a variante *cê*, confirmando-se a predominância do pronome *tu*.

Tabela 1: O uso das variantes *tu*, *você* e *cê* por interlocutores que se conhecem

Informantes			Variantes		
Faixa etária	Sexo		Tu	Você	cê
	M	F			
20-30	3	2	19	7	3
31-45	2	3	37	2	0
+ 45	2	3	17	4	1
Subtotal	7	8	73	13	4
TOTAL	15		90		

Na tabela 01, apresentamos as quantidades de ocorrências das variantes *tu*, *you* e *cê* produzidas por 15 informantes que conhecem seus interlocutores, totalizando 90 ocorrências, distribuídas de acordo com a faixa etária dos falantes. É evidente a predominância do pronome *tu* sendo usado com mais frequência por falantes da faixa etária de 31 a 45 anos de idade. Mas não consideramos significativa essa diferença entre os grupos etários analisados, pois tal diferença se deu em virtude de mais convivência com alguns informantes dessa faixa etária.

Tabela 2: O uso das variantes *tu*, *you* e *cê* por interlocutores que não se conhecem

Informantes			Variantes		
Faixa etária	Sexo		Tu	Você	cê
	M	F			
20-30	1	1	-	7	-
31-45	1	1	-	4	-

+ 45	1	1	9	-	-
Subtotal	3	3	9	11	-
TOTAL	6		20		

Na tabela 02, na qual constam os números de ocorrências das variantes em estudo entre falantes que não se conhecem, o *você* é mais utilizado, com pouca diferença em relação ao *tu*. Tal diferença mínima talvez tenha ocorrido porque os falantes da faixa etária com maior número de referências à segunda pessoa do singular (com mais de 45 anos) utilizaram somente o *tu*. No entanto, com base em outras ocorrências que não incluímos em nosso *corpus*, devido ao fato de termos feito um recorte para sistematizar tais dados com o mesmo número de informantes em cada faixa etária, afirmamos que o *você* é predominante entre os santarenos que não se conhecem.

Na tabela 3, apresentamos a soma geral da quantidade de ocorrências das variantes analisadas.

Tabela 3: Total de ocorrências das variantes *tu*, *você* e *cê*

Pronomes	tu	você	cê
Subtotal de ocorrências	82	24	4
Total de ocorrências	110		
Nº de falantes	21		

3.2. Análise dos dados

Conforme os dados observados, constatou-se que o pronome *tu* é utilizado, geralmente, entre falantes que se conhecem há bastante tempo, são íntimos, e há solidariedade entre eles, como ocorre entre irmãos, colegas, amigos, etc., revelando simetria entre falante e interlocutor, até mesmo em situações em que haja diferença de idade, de hierarquia, etc. Nas

relações assimétricas, é empregado pelo “superior” ao “inferior” (classificação referente a poder, hierarquia profissional, faixa etária), por exemplo, pelos pais ao falarem com seus filhos, como consta na ocorrência 01.

(01)

Informantes: I1 (Informante1): sexo feminino, 71 anos, dona-de-casa, aposentada, semi-analfabeta; N (Neto de I1): sexo masculino, 12 anos, cursando 6ª série; e I2 (Informante 2, filha de I1 e mãe de N): sexo feminino, 44 anos, costureira, ensino médio.

Situação: Conversa após N chegar da escola.

I1: Eu quero que *tu* vá depois lá no Pague Menos ((supermercado)) comprar um negócio pra tua mãe.

N: O quê?

I2: Crédito.

N: Poxa eu vim no sol quente!

I1: Mais tarde *tu* vai antes de *tu* ir joga bola.

Em relações assimétricas não observamos nenhuma ocorrência do *tu* empregado por um “inferior” ao se referir a um “superior”, devido ao fato de quase não termos observado esse tipo de contexto. Especificamente sobre a forma de tratamento empregada pelos filhos ao se dirigirem aos pais, com base em nosso conhecimento empírico, sabemos que geralmente é o pronome *senhor (a)*. No entanto, existem alguns santarenos que usam “tu” ou “você” nessa situação. O que do nosso ponto de vista não revela falta de respeito, exceto quando são utilizados com esse propósito, mas sim expressa uma relação mais moderna e próxima entre pais e filhos, em que os pais não exigem que seus filhos os tratem por *senhor (a)*, e os filhos têm mais liberdade com os pais, ou seja, embora sejam sujeitos de uma relação reconhecida pela assimetria, os membros são solidários.

Detectamos casos em que, apesar de se conhecer a pessoa há pouco tempo, o fato de os interlocutores terem quase a mesma idade e exercerem a mesma profissão, os levam a se tratarem pela forma *tu*, como é possível observar na ocorrência 02. Essa forma de tratamento foi comum também em relações em que os interlocutores pertencem à mesma faixa etária, nas quais a diferença hierárquica entre eles, no ambiente de trabalho, não desfavorece a simetria lingüística.

(02)

Interlocutores: I (Informante): sexo feminino, 28 anos, assistente administrativo, graduada; e P (Pesquisadora).

Situação: I e P são colegas de trabalho e estavam conversando no local de trabalho, quando P estava de férias.

[...]

P: E aí muito trabalho?

I: Ah eu quero que *tu* volte logo que tem muita coisa! Olha não sei como *tu* dava conta sozinha.

[...]

Quanto à forma de tratamento *você*, geralmente, os santarenos a consideram formal e indicativa de polidez, e por isso seu uso é restrito, mas também há aqueles que, em seu vocabulário, preferem o pronome *você* ao *tu*. Considerando essa visão, ao analisarmos os dados, constatamos que o pronome *você* é predominantemente usado de forma solidária em diálogos entre pessoas que não se conhecem. Também ocorre de forma não solidária, como na ocorrência 03, produzida por pessoas que se conhecem, mas não são íntimas (apesar de não estar expresso, P trata I por *senhor*). Além disso, é usado por pessoas que se conhecem há bastante tempo, como uma forma de tratamento carinhosa ou delicada. Vale ressaltar que entre os interlocutores conhecidos os mesmos informantes que utilizaram o *você* alternam essa forma com a variante *cê*.

(03)

Interlocutores: I (Informante): sexo masculino, 64 anos, perito, graduado; e P (Pesquisadora).

Situação: Diálogo no local de trabalho.

I: Secretária!

P: Oi.

I: *Você* corrigi isso aqui pro seu amigo?

P: Daqui a pouco, que agora eu vou sair.

[...]

No tratamento entre interlocutores que se conhecem verificou-se assimetria lingüística no uso do *você* e do *cê* entre um falante e seus interlocutores apesar das semelhanças sociais entre eles (faixa etária, profissão, etc.). O falante se dirige a tais interlocutores utilizando o pronome *você* e é tratado pelo pronome *tu*. Em relações assimétricas, verificamos o uso de tal pronome de “superior” para “inferior” empregado por uma pessoa idosa com um cargo

elevado em relação ao da jovem interlocutora. E houve também uma ocorrência de “inferior” para “superior” (utilizado por um funcionário ao se dirigir ao seu chefe).

Já entre desconhecidos o uso do *você* predominou, embora os dois representantes da faixa etária “Mais de 45 anos”, coincidência ou não, terem utilizado somente o pronome *tu* ao se dirigirem à interlocutora. Esse uso pode ser explicado pela diferença de idade, pois a pesquisadora é jovem e os referidos falantes são adultos de meia-idade; ou talvez utilizem o pronome *você* apenas em outras situações ou este não faça parte do vocabulário deles.

(04)

Interlocutores: I (Informante): sexo masculino, 25 a 29 anos; e P (Pesquisadora).

Situação: Diálogo na parada de ônibus, enquanto P aguardava o ônibus e estava lendo um livro, I chegou e iniciou o diálogo.

I: O Diamantino ((ônibus)) já passou?

P: Já, mas tava muito cheio, o pessoal tava na porta e eu não tinha como me segurar com esse livro.

I: É, esse horário vem muito cheio porque o pessoal vai pra faculdade... *Você* vai pra faculdade?

P: Não.

I: Vai pra casa?

P: É.

Portanto, os fatores faixa etária e relação entre interlocutores influenciam o uso do pronome de segunda pessoa. Os interlocutores que têm a mesma idade e se relacionam de forma íntima geralmente usam o *tu*, e se o interlocutor for mais novo que o falante, é comum que este também use tal pronome. Caso tenham a mesma idade ou aproximada e não se conheçam, ou mesmo que se conheçam não tenham intimidade, os interlocutores tendem a usar o *você*.

Ainda em relação à idade, não detectamos diferenças relevantes entre as referidas faixas etárias, com exceção, nos diálogos entre desconhecidos, do fato de que em todas as faixas etárias selecionadas o *você* foi empregado, no entanto, como afirmamos anteriormente, dois informantes com uma diferença de idade significativa em relação à interlocutora utilizaram o *tu*, divergindo da tendência do uso do *você*. A partir dessas duas ocorrências, levantamos uma outra hipótese, a qual não poderemos comprovar neste trabalho por escassez de dados, a de que os falantes adultos de meia-idade quando se comunicam com jovens usam o *tu* mesmo sem ter intimidade.

Os dados nos possibilitaram confirmar a hipótese de que a alternância *tu/você*, em Santarém, é influenciada pelos fatores idade e relação entre os interlocutores. Podemos dizer que, de um modo geral, o *tu* é empregado por pessoas que se conhecem há bastante tempo e têm uma relação íntima, e geralmente são da mesma faixa etária ou o interlocutor é mais novo que o falante. Já o pronome *você* ocorre mais entre os santarenos que não se conhecem, expressando polidez.

A hipótese de que, em Santarém, predomina o uso do *tu*, concordando com o verbo na terceira pessoa do singular, também foi confirmada, conforme constam nas ocorrências 01 e 02: “*tu vai*” e “*tu dava*”, respectivamente. Vale ressaltar que o nosso *corpus* contém apenas duas ocorrências de concordância verbal padrão com o *tu*.

Confirmamos, conforme hipótese elaborada, que os santarenos utilizam freqüentemente o *tu* ao se dirigirem às pessoas com quem eles têm intimidade, dentre os quais irmãos, amigos, colegas de trabalho. E o uso do *você*, na maioria das ocorrências, expressa uma relação distante entre os interlocutores, que é o caso de conversas entre pessoas desconhecidas, ou com pessoas que o falante conhece, mas com as quais não têm uma relação íntima.

Conclusão

Diante do uso variado dos pronomes *tu* e *você* no Brasil, constatamos que em Santarém/PA, assim como em outras cidades brasileiras, a alternância *tu/você* não é uma escolha aleatória do falante, mas é resultado da influência de fatores sociais que, no caso dos falantes santarenos, os mais relevantes são idade e tipo de relação entre os interlocutores.

Comparando os resultados de nossa pesquisa, com os referentes a outras cidades brasileiras, expostos na segunda seção deste artigo, detectamos semelhanças e divergências. Enquanto em Brasília, a variável sexo é determinante para o uso do *tu*, o qual é fortemente usado por falantes do sexo masculino, principalmente pelos jovens, em Santarém, tal variante prevalece tanto entre homens como entre mulheres, sem diferenças significativas quanto a esse uso entre falantes de diferentes idades.

Aproximando-se da realidade lingüística santarena, entre os paraibanos, o gênero do falante não é considerado um fator decisivo para tal variação. De acordo com Bezerra (1994), nessa região, o pronome *tu* predomina em situações de intimidade e o *você*, em situações de não solidariedade. Outra semelhança considerável em relação à variação em estudo se refere a

capital João Pessoa, Pedrosa (1999) constatou que a maioria dos pessoenses tende a não fazer a concordância verbal canônica em relação ao *tu*.

Uma das localidades do território brasileiro que mais divergem da alternância *tu/você* de Santarém/PA é São Paulo. Conforme Modesto (2006), na cidade de Santos/SP, o pronome de segunda pessoa mais utilizado é *você*.

Nas cidades sulistas investigadas por Loregian-Penkall (2004) também o *tu* impera e o pronome *você* fica restrito a algumas situações, com exceção de Florianópolis, onde o *você* é mais utilizado. Mas diferentemente do que ocorre em Santarém/PA, a variável sexo também é determinante, pois as mulheres são mais conservadoras em relação à tradição desse uso pronominal.

Na capital paraense é forte o uso do *tu*, no entanto diverge da realidade lingüística santarena em relação à concordância verbal estabelecida com esse pronome, pois em Belém é comum a concordância padrão, diferente do que ocorre entre os santarenses.

Dessa forma, os resultados sobre o uso dos pronomes *tu* e *você* em textos orais da cidade de Santarém/PA podem assim ser resumidos: trata-se de uma variação diafásica (ou estilística), em que as referidas variantes são influenciadas de forma considerável pelos fatores faixa etária e tipo de relação entre interlocutores. O pronome mais utilizado na cidade para se referir ao interlocutor é o *tu*, o qual expressa intimidade e solidariedade entre os falantes. Além disso, como na maior parte do Brasil, não concorda de forma canônica com o verbo. Quanto ao pronome *você*, este indica formalidade e polidez, sendo preponderante o uso recíproco entre interlocutores que não se conhecem ou não têm intimidade.

Referências

ALKMIM, Tânia Maria. Sociolingüística. Parte I. In: MUSSALIM, Fernanda & BENTES, Anna Christina. **Introdução à Lingüística: domínios e fronteiras**. v. 1. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 21-47.

BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação lingüística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007, p. 27-57.

DIAS, Edilene Patrícia. **O uso do tu no português brasileiro falado**. 2007. 104 f. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Instituto de Letras/ UnB/Brasília. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por adrianalopes_ufpa@hotmail.com. Em 20 set. 2008.

LUCCA, Nívia Naves Garcia. **A variação tu/você na fala brasileira**. 2005. 126 f. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Instituto de Letras/UnB/Brasília. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por adrianalopes_ufpa@hotmail.com. Em 20 set. 2008.

MODESTO, Artarxerxes Tiago Tácito. **Formas de tratamento no português brasileiro: A alternância tu/você na cidade de Santos/SP**. 2006. 141 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br>>. Acesso em 30 out. 2008.

TARALLO, Fernando. **A Pesquisa Sociolingüística**. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1994.

POTENCIALIDADES E LIMITES DO EXTRATIVISMO PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL LOCAL

Almira MARTINS¹

Instituto de Ciências da Educação/UFPA

almira@ufpa.br

Resumo: O extrativismo é uma prática de uso dos recursos naturais que acompanha o homem, especialmente o amazônida, por conta de razões históricas, políticas, sociais e culturais. Partindo da história enraizada na colonização do Brasil, passando por políticas governamentais entendidas como desenvolvimentistas para a integração da Amazônia, até chegar a um novo modelo de extrativismo centrado na relação contemporânea homem-natureza para um desenvolvimento com enfoque na sustentabilidade, o fazer extrativista perpassa por transformações complexas e, provavelmente, irreversíveis. Diante da abrangência do tema torna-se imperativo realizar cortes e recortes visando maior compreensão do que se pretende abordar: as possíveis potencialidades e os limites prováveis para o extrativismo cumprir um papel focado no desenvolvimento sustentável local. As especificidades impregnadas na trajetória histórica entre o homem e o ecossistema; formas de lidar com os valores, produtos e subprodutos advindos da biodiversidade de uso comum, sob o ponto de vista ético motivando a criação de Reservas Extrativistas; e por fim, os desafios e perspectivas que o trinômio inovação-ciência-tecnologia, pode impor, e ao mesmo tempo descortinar, à comunidade, sob a ótica contemporânea do desenvolvendo sustentável, é a contribuição central que este artigo pretende trazer a partir de uma primeira investigação sobre o tema.

Palavras-chave: Desenvolvimento sustentável. Reserva extrativista. Inovação.

Résumé: L'extractivisme est une forme d'utilisation des ressources naturelles dont l'habitant de l'Amazonie est familier, en raison de nombreux facteurs historiques, politiques, sociaux et culturels. Prenant sa source dans l'histoire de la colonisation du Brésil, ayant par la suite connu les politiques gouvernementales du "tout développement" pour "l'intégration de l'Amazonie", jusqu'à aboutir à un nouveau modèle centré sur le rapport contemporain entre l'homme et la nature en vue du développement durable local, l'extractivisme a connu bien des transformations, complexes et probablement irréversibles. Le thème étant plutôt vaste, j'ai cherché à concentrer mon enquête sur ce point précis: quel est le potentiel et quelles sont les limites probables de l'extractivisme, si l'on considère le rôle qu'il peut jouer dans le développement durable local? La spécificité des relations historiques entre l'homme et son écosystème, la question des valeurs, les produits et les sous-produits provenant de la biodiversité d'usage commun dans la perspective éthique qui avait motivé la création des Réserves Extractivistes, les défis et les possibilités que le trinôme innovation-science-technologie suscite et dévoile - impose peut-être - aux communautés locales, en fonction de l'idée contemporaine de développement durable, telle est la contribution principale que cet article a voulu apporter, à partir d'une première enquête sur le sujet.

Mots-clé: Développement durable. Réserves Extractivistes. Innovation.

INTRODUÇÃO

As unidades de conservação são resultantes de políticas traçadas a partir de motivação internacional, cujo foco era apenas o aspecto conservacionista da natureza e não a relação do homem com o ambiente, considerando-o, inclusive, nocivo a “intocabilidade” do meio

¹ Mestranda PPGEDAM – Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará/Brasil. Especialista em Cultura de Moda/Universidade Anhembi Morumbi/São Paulo/Brasil.

(DIEGUES, 1996). No entanto interferir, moldar, adaptar, faz parte do sujeito, contribuindo para a fragilidade do modelo baseado na natureza enquanto paraíso contemplativo, levando a avaliação de outro formato de gestão dos recursos naturais: a reserva extrativista.

O conceito de desenvolvimento sustentável é polissêmico, mas basilar para o entendimento da reserva extrativista. A década de 90 trouxe consigo o tema sustentabilidade como uma nova forma de olhar o processo de desenvolvimento humano. O debate floresceu e a filosofia que dicotomiza a noção de crescimento do que possa significar desenvolvimento, institucionalizou-se a partir da Conferência de Estocolmo, 1972, baseada fundamentalmente na ocorrência simultânea da equidade social, prudência ecológica e eficiência econômica. Desta forma, o desenvolvimento que, até então, somente incluía preocupações ecológicas em seu bojo, ampliou tal atenção também ao sujeito passando a ser entendido como desenvolvimento sustentável o que fosse capaz de fazer frente ao triplicado já citado. O marco da questão foi o documento intitulado Nosso Futuro Comum ou Relatório Brundtland, 1987, que legitimou o Grande Encontro da Terra – a ECO92 – no Rio de Janeiro, Brasil, do qual resultou a Agenda 21, “cujas recomendações abordariam mais de 115 áreas programáticas dialogando entre ações políticas, sociedade civil e empresas” (SACHS, 1993, p. 27).

Por outro lado, a relação de trocas comerciais é antiga. Primeiramente vestida pelo escambo, depois adquirindo perfil venal mercantilista acelerada na civilização urbano-industrial e “desfronteirizada” pela globalização. O paradigma do desenvolvimento sustentável focado em “utilizar os frutos do crescimento (capital) para reduzir os fluxos materiais, recuperar o meio-ambiente e redistribuir renda” (SACHS, 2004, p. 33) se opõe ao cerne do crescimento quantitativo, que rege a lógica do capital mundial. Portanto um dos maiores desafios apresentados ao homem contemporâneo é “materializar” o conceito de desenvolvimento sustentável, para que o principal foco da ação: o sujeito, sobretudo o menos provido de mecanismos de inclusão social, possa desfrutar do que ele entenda por desenvolvimento, já que tal acertiva passa necessariamente pela qualidade de vida centrada na satisfação de necessidades básicas como saúde, educação, segurança, alimentar inclusive, para a garantia de preservação dos recursos naturais.

Estudos pretéritos demonstram que o ativismo ambientalista vigente na década de 90 deu lugar a políticas voltadas à sustentabilidade, onde o homem é o sujeito para o qual e pelo qual a ação deve existir, o que propicia a contextualização da reserva extrativista. A “atitude sustentável” saiu da esfera pública e alcançou empresas de grande porte como bancos e indústrias, que passaram a incluir em seu balanço contábil anual, não apenas o teor fiscal, mas ainda o ambiental e o social, inclusive disponibilizando papéis no mercado aberto. Enfoca-se

aqui esta questão porque se compreende que o desenvolvimento sustentável em toda sua latitude não pode ser obra apenas de estado, setor privado ou sociedade organizada e sim uma árdua tarefa a ser encarada em toda sua dimensão por todas as esferas sociais capazes de alguma ação efetiva. Por outro lado, temas como o aquecimento global e seus desdobramentos ainda estão na centralidade dos debates com relação ao desenvolvimento. No entanto, “em vez de pensar nos objetivos ecológicos e econômicos como conflitantes, deve-se compreender que os sistemas econômicos dependem dos sistemas ecológicos de apoio à vida e incorporar ao nosso pensamento e as nossas ações, a noção de complementaridade entre “capital natural” e “capital construído pelo homem” (CONSTANZA, 1991, p. 83).

Com relação a cooperação enquanto fundamento para a efetivação do desenvolvimento olhado pelo viés da sustentabilidade, Sachs e Abramovay alertam para insucesso de resultados sob o colorário *trickle down* distanciando-se do mimetismo e aproximando-se dos reflexos positivos de experiências bem sucedidas em comunidades e ou sociedades, para “estimular a imaginação social” (SACHS, 2004, p. 36). O desenvolvimento sustentável, portanto, não é apenas um modismo em consequência dos problemas ambientais que desafiam a humanidade, afirma Norbert Fenzel ao avaliar à questão da sustentabilidade a partir da teoria de sistemas refletindo que “a teoria de sistemas mostra que a sustentabilidade é a força motriz de desenvolvimento de todo sistema aberto, auto-organizado e capaz de evoluir” (FENZEL, 1998, p. 34). Por outro lado, não se pode negar a força do capital. É evidente que se a “sustentabilidade” fosse claramente entendida como “um bom negócio”, esta discussão se veria esvaziada, pois o capital já teria migrado para esse fim. Poderia o sujeito extrativista unir em um mesmo tear, o “melhor da modernidade” como educação adequada, acesso à assistência, medição ‘empowerment’ enquanto cidadão, ao “melhor da sociedade tradicional” (LEWIS, 1997, p. 40) focado na atenção das necessidades básicas para todos os membros da família, satisfação das necessidades humanas na medida das materiais, e, sobretudo, uma atitude preservacionista com relação a natureza?

1 O extrativismo e a lógica desenvolvimentista na Amazônia: breve histórico

O extrativismo é a exploração dos recursos naturais espontâneos, utilizando-se para esta exploração um conjunto de técnicas e sistemas de produção tendo como base esses insumos naturais (SANT’ANNA NETO, 2000).

A história do Brasil, construída sobre bases extrativistas, revela o eurocentrismo lusitano “domesticando” índios e negros com o apoio de religiosos em missão catequizadora.

Estes logo descobriram as verdadeiras riquezas do lugar: os insumos naturais aliados a sabedoria dos nativos (SALLES, 1976; RIBEIRO, 2006).

Passando pela economia voltada às Drogas do Sertão chega-se ao Ciclo da Borracha como historicamente é conhecido o auspicioso período nortista compreendido entre o final do sec. XIX início do XX, que capitaneou para a região grande interesse internacional edificando fortunas em Belém e Manaus. No entanto *La belle époque amazônica* logicamente se materializava nas camadas mais altas da pirâmide social. A prosperidade não beneficiou a base da população, sobretudo, a mão de obra extrativista (SALLES, 1976). Do processo de extrativismo seringueiro às políticas adotadas pelo estado Nacional para o desenvolvimento da Amazônia o empobrecimento das populações nortistas foi se acentuando. Daqui foram, e são exportados minérios, gemas orgânicas/ inorgânicas, oleaginosos, e, raramente, jóias, acessórios ou cosméticos, estes últimos, distantes da sistematicidade.

Embora o extrativismo ocorra no mundo todo, o espaço amazônico é terreno fértil ao debate. Segundo Thomas Mitschein, a experiência demonstra que se o sujeito não encontra outra forma rentável de subsistência, se tornará um fio condutor para a destruição da floresta, no sentido *latu*. O modelo de desenvolvimento no qual se embasa este artigo, tenta demonstrar que não há viabilidade possível de progresso para a Amazônia, que não perpassa a via do desenvolvimento sustentável, *locus* onde a figura da reserva extrativista se insere. As políticas já citadas traçadas para o “desenvolvimento” da Amazônia se mostraram falhas no que diz respeito ao acréscimo a qualidade de vida do amazônida e preservação da biodiversidade. Das diversas soluções exógenas pensadas para a preservação da região, pouco se volta ao homem que a habita. Algumas iniciativas governamentais como a criação dos Territórios da Cidadania, política em construção pelo de Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, tentam dar conta do problema, porém, é imperativo firmar mecanismos que possam tornar o discurso realmente alinhado à prática. Segundo Deborah Lima e Jorge Pozzobon (2005, p. 45) “o critério de valorização ecológica confere novas bases para uma valorização política dos segmentos sociais e engendra um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia”. Nesta perspectiva um desenvolvimento sustentável local depende de uma visão holística dos fatores que envolvam também a comunidade (MITSCHIN, 2008). Trata-se aqui do extrativismo realizado em comunidades, sobretudo em reservas extrativistas e não o que é praticado pelas transnacionais. Estas têm a seu lado um complexo cenário conjuntural favorável à exploração em grande escala.

2 A reserva extrativista: cenários

A noção de reserva extrativista teve sua gênese no século XIX, no entanto não encontrou eco, à época, para a implantação do modelo (DIEGUES, 1996). No Brasil as discussões começaram com o movimento seringalista no Acre durante os anos 80. Este elemento contemporâneo de gestão entre a sociedade e a natureza, busca ser um instrumento dialógico no âmbito de interesses econômicos nacionais, internacionais com relação às necessidades locais e a preservação do meio ambiente. As reservas extrativistas – RESEX foram inspiradas no modelo de reservas indígenas e se legitimaram como garantia dos direitos de seus ocupantes a apropriação coletiva do território de onde extrairiam seu sustento de forma não predatória e sim preservacionista. (PINTON; AUBERTIN, 1976). Nesse contexto, portanto, as reservas extrativistas eram vistas como áreas da floresta amazônica pertencentes ao governo federal, tendo nos seringueiros os principais atores para preservação das mesmas enquanto terras públicas, com direito de usufruto a eles e aos povos indígenas que as habitavam. Além de subsidiar as populações tradicionais, a demarcação das terras se daria ainda na condição de um freio à expansão da fronteira agrícola e poderio econômico capazes de “tirar da terra todas as pessoas” (LEWIS, 1997 p. 58) fosse pelo fiel da balança ou da espada.

A aliança entre ONG's, PT e igreja ao lado das comunidades fizeram emergir o termo “povos da floresta” e legitimar a demanda desses (seringueiros, índios, ribeirinhos e mais tarde, quilombolas) na reivindicação e até institucionalização de reservas extrativistas como a forma mais viável de preservação e gestão dos recursos naturais. A luta ampliada pela ação do seringueiro Chico Mendes junto a organismos internacionais e nacionais, corroborou para a questão das RESEX, institucionalizadas, no entanto, somente após sua morte, quando em 1990, o poder central implantou quatro unidades de conservação, “totalizando dois milhões de ha reunindo 22.252 pessoas.” (PINTON; AUBERTIN, 1976). Em 26 de julho de 2006 o IBAMA informava existirem no Brasil 48 reservas extrativistas, sendo uma de Desenvolvimento Sustentável, a Itatupã Baquiá, em Gurupá, no Pará, além de pedidos para criação de mais 96 unidades de conservação com este perfil. Os números são agigantados, 1,5% do território nacional. Os conflitos também: produtores têm terras “confiscadas” pela RESEX, protestam; o Estado insuficientemente aparelhado para investigar infrações e puni-las se torna inoperante; populações tradicionais se vêem em dilema quando essas reservas são objeto do interesse econômico sob a égide desenvolvimentista para implantação de grandes projetos impactantes não só pelo ponto de vista ambiental, mas, sobretudo, social.

3 A reserva extrativista e o território

A percepção de conservação sob uma lógica antropoexcludente não encontra mais lugar do debate contemporâneo, onde o homem atua no espaço protegido considerando os objetivos econômicos do desenvolvimento, acendendo a polêmica quanto ao papel do extrativismo para a exequibilidade de um desenvolvimento sustentável (SANTOS, 2003). Daí que “a construção política e social das reservas extrativistas no Brasil é uma prova dessa versatilidade” (PINTON; AUBERTIN, 1976, p. 264).

Como se verificou a política voltada para implantação das RESEX's ocorreu primeiramente no âmbito florestal. Para se configurar em uma reserva extrativista seria necessário a constatação de riqueza potencial de recursos florestais não madeireiros com possibilidades comerciais; presença de populações que vivem tradicionalmente dessa atividade (coleta); decisão acordada e coletiva entre estado e comunidade quanto a exploração sustentada dos recursos naturais. Legalmente a gestão territorial das RESEX's pertence à união federal. Com a evolução do conceito de unidade de conservação sob a ótica extrativista, se passou a reavaliar as reentrâncias da relação homem-natureza no sentido não apenas da preservação das riquezas florestais, mas também do saber não-formal valorizando o aspecto cognitivo das populações tradicionais: indígenas, ribeirinhos e, mais recentemente, quilombolas buscando resgatar o saber que as populações amazônicas detêm sobre o meio ambiente (CASTRO, 1997, LIMA; ALENCAR, 1994).

Traz-se a luz o debate contextualizado no âmbito territorial com relação a implantação das reservas extrativistas, uma vez ruídos se configuram em elementos estruturantes dos nós críticos ao estabelecimento de uma política extrativista calcada na sustentabilidade. Estudos demonstram que do ponto de vista do território as sobreposições causam conflitos importantes. A reserva extrativista sob a jurisdição federal, no entanto está, em parte, sobre o município. As instâncias muitas vezes se chocam. Evidentemente o volume de recursos federais destinados às RESEX supera os legados à municipalidade. Por muitas vezes a esfera municipal está inclusive impedida de receber verbas por causa de inadimplências com as contas públicas, o que potencializa o poder do gestor da RESEX. Na proporção em que essas ondas não operam na mesma frequência tais conflitos podem causar prejuízos para ambas as partes. O discurso no âmbito das políticas públicas centra-se em ações integradas, no entanto, partem de matrizes diferenciadas, apesar destas, muitas vezes estarem no mesmo patamar governamental. Por um lado, o prefeito detém a chancela do voto, por outro não goza de completa autonomia política administrativa frente ao território no qual foi eleito. O gestor da RESEX está sob a proteção da mão federal, mas pode encontrar entraves advindos da

jurisdição municipal, na condução dos objetivos da reserva. A relação entre a governabilidade desses atores pode se configurar em um entrave para o desenvolvimento local da perspectiva do extrativismo sustentável, na medida em que ações de interesse comunitário não chequem a se realizar ao sabor do descompasso entre instâncias de “poder”.

Outro possível nó crítico no cenário do desenvolvimento sustentável local do ponto de vista do extrativismo é a política governamental sob dois aspectos. O primeiro: o poder federal a frente do país há oito anos (2000 a 2008) aprofundou algumas políticas voltadas à preservação ambiental, e em certa medida social no tocante às populações tradicionais. No entanto se não forem tomadas por políticas de estado, podem ter atenção diminuída em um cenário futuro quando da alternância de poder, saudável em uma democracia. O segundo ponto é a complexa tessitura relacionada à criação política de diversos órgãos relativos ao trato da questão sócio-ambiental. Concepções produtivistas embatem com preservacionistas; instância nas diversas esferas do poder sobrepõe atividades tornando ainda mais lenta a ação do estado Nacional, inchando o chamado custo Brasil. Aliado ao desenho delicado formatado pelo imbricamento entre sociedade e meio-ambiente cuja celeridade de decisões pode ser crucial para a legitimidade de políticas públicas, os fatores citados se cristalizam em limites para a efetividade de um possível extrativismo sustentável no âmbito local.

4 No mundo contemporâneo existe lugar para extrativismo sustentável local?

Do ponto de vista da articulação entre o mercado mundial, o estado nacional e os territórios locais se verificam, de antemão, que nessa corrente os territórios amazônicos são os elos mais frágeis. Parte do cenário adverso conformado hoje para a Amazônia sob a ótica extrativista tem raiz no chamado ciclo da industrialização endividada impulsionado pelo Banco Mundial na América Latina nos anos 70, o que levou a outras estratégias para o desenvolvimento, dentre as quais estão a implantação de projetos demonstrativos em vez de grandes projeto. Daí o aproveitamento de espaços produtivos e apoio a agricultura familiar no sentido venal do produto a partir de processos sustentáveis. É notório que em uma relação de troca, a simples comercialização da matéria prima não agrega valores economicamente significativos. São necessários outros elementos, como focar na cadeia produtiva, processar o produto e garantir mercado, essenciais aos pequenos extrativistas. Ciência, tecnologia e inovação não podem estar dissociadas de um extrativismo que se pretenda sustentável (MITSCHIN, 2008). Entender as especificidades locais, portanto é basilar para a implantação de políticas públicas formatadoras do desenvolvimento social-econômico e ambientalmente viável.

Entre os desafios encontrados além da questão relacionada a políticas de estado e peculiaridades regionais sob o aspecto histórico-cultural das comunidades locais (WAGLEY, 1988) está o de estabelecer estratégias comerciais para atores sociais não integrados ao mercado de uma forma convencional. Portanto, do ponto de vista econômico da conservação para o desenvolvimento local com base em predados naturais, o cenário conjuntural mostra-se um tanto adverso ao extrativismo calcado nos preceitos da sustentabilidade. A desarticulação dos níveis de poder, insipientes recursos para políticas ambientais, o desenho homogêneo formatando políticas fiscais e tributárias potencializam as dificuldades em utilizar insumos amazônicos de forma desejada.

Pesa ainda contra o desenvolvimento local sob a ótica do extrativismo sustentável, a insuficiente massa crítica de pessoal capacitado e qualificado para inverter a lógica vigente por meio da aplicação do conhecimento nas áreas necessárias para transformar o bem natural em bem social. O recurso natural sem o conhecimento humano não gera divisas. Sob a ótica de Alex Fiuza de Mello, reitor da Universidade Federal do Pará (2000 a 2008): “A riqueza social é gerada a partir da aplicação do trabalho com foco na produção, para que toda a virtualidade amazônica se transforme em realidade”, conforme informação registrada durante o Seminário “Geração de renda, estratégias de comercialização e pequena produção rural na Amazônia”, evento promovido pelo Programa de Pós-graduação em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local da Amazônia – PPGEDAM/UFPA, de 12 a 13 de novembro de 2008, no Auditório do POEMA/UFPA.

5 Perspectivas para o extrativismo sustentável

Ao contrário de épocas pretéritas onde os processos de desenvolvimento poderiam se materializar de forma mais lenta, a contemporaneidade exige celeridade. Uma urgência que se dá na justa medida da parcimônia ao tratar os recursos naturais. É notório que a Amazônia é rica em biodiversidade tanto do ponto de vista ecológico quanto social, portanto há necessidade da pesquisa focada na inovação atrelada à informação e tecnologia em uma relação dialógica calcada em mecanismos que possibilitem o conhecimento migrar da academia para a produção, mas também capaz de absorver o fluxo contrário em um movimento retroalimentável (BECKER, 2005). A peculiaridade da inovação no cenário local, no entanto, é que esta se configura tanto em fomento quanto em limite com relação ao extrativismo sustentável sob a ótica das redes de tecnologia e informação atreladas á cooperação seja no âmbito técnico-científico seja no *locus* comunitário. A biodiversa Amazônia atrai para a região expressivo número de grandes empresas, mas também médias e

pequenas, estas de perfil regional, assim projetos do quilate do *Amazon Paper* e a experiência do Projeto Pobreza e Meio Ambiente – POEMA – Universidade Federal do Pará foram e são fundamentais para materializar o esforço voltado ao extrativismo sustentável local. É necessário contextualizar o discurso do extrativismo imbricado no desenvolvimento sustentável local, atrelado a lógica do mercado de consumo contemporâneo enquanto uma das possibilidades para a efetivação do modelo extrativista em questão (BECKER, 2005).

Aliar a ética ambiental ao consumo-consciente, privilegiando o comércio justo poderá resultar em um cenário favorável à adoção de produtos construtores da organização vestimentar do sujeito contemporâneo. A inclusão do *design* como ferramenta a preservação dos recursos naturais advindos do extrativismo se consolidou no mundo a partir da “conscientização acerca da centralidade estratégica da sustentabilidade ambiental em objetos industriais ou semi-industriais” (MANZINI; VEZZOLI, 2008, p. 55 e p.66). Ainda nesta perspectiva a história da moda demonstra que itens com alta carga de organicidade são importantes *dignificadores* sociais. Em um mundo onde a massificação domina a cena social, parte-se da aceção do “raro”, do “único” do “apenas eu possuo”, como um instrumento indutor de consumo sustentável. Nenhum produto orgânico é exatamente igual a outro, portanto ao se adquirir peças advindas da biodiversidade, e, sobretudo, que aliem a inovação a conhecimentos tradicionais ancestrais, os sujeitos seriam possuidores de objetos singulares, constituintes em signo diferenciador, além de estarem contribuindo para a preservação sócio-ambiental (MANZINI; VEZZOLI, 2008, p. 70).

Conforme já explanado ao se criar estratégias capazes de oferecer qualidade de vida ao sujeito com base no modelo extrativista sustentável, se estará evitando tanto a pressão desordenada aos recursos naturais locais quanto à migração para os centros urbanos. Apesar do representativo afluxo campo/cidade Lewis grifa um traço peculiar da cultura camponesa que se concentra na relutância em desapegar-se do *modus vivendi* associado, visceralmente, a sua existência terrena. Essa é uma âncora interessante para a sedimentação do extrativismo em reservas, na medida em que o homem do campo encontra certa resistência em “abrir mão de seu sítio de subsistência e dos laços culturais a sua volta” (LEWIS, 1997, p. 46).

Conclusão

O Brasil é uma sociedade que inicialmente se estruturou a partir de relações extrativistas. Na Amazônia esse cenário permaneceu mais longo por conta de políticas nacionais desenhadas para a região. Sabe-se ainda que quanto menor o grau de afetividade com o meio, menor o compromisso de indivíduos para com a localidade, comunidade onde se

inserir. É nessa lógica que opera a reserva extrativista, buscando fazer do nativo um agente para a preservação dos recursos naturais sob a ótica da sustentabilidade. Contudo sem a cooperação entre as instâncias de poder, empresariado e comunidade, o extrativismo exigido pelo século XXI tem poucas possibilidades de se estabelecer. Dentre os entraves já citados referente às políticas públicas está o fraco capital social comunitário, em certa medida, dissociado da cultura cooperativista. Ficou patente ainda, que o desenvolvimentismo pensado a partir de uma política de privilegiar “grandes projetos” acompanhada da retórica “socializar custos e privatizar lucros”, não logrou sucesso no âmbito regional amazônico.

O desenvolvimento local a partir da gestão de recursos naturais sob o viés da sustentabilidade, requer um modelo se não utópico, delicado: aquele que promove valores de participação democrática e distribuição igualitária de custos e benefícios, baseados no respeito ao homem e ao meio ambiente. O desafio, portanto, é hercúleo. A disputa pelos mesmos territórios, contudo, coloca em confronto diversos atores sociais, o que pode dificultar a sedimentação de uma cultura focada na sustentabilidade, no âmbito da reserva extrativista, lugar pensado para o exercício do extrativismo contemporâneo. O extrativismo sustentável, a despeito de suas complexas especificidades, no entanto, pode ser factível de existir. Há uma tendência mundial, em maior ou menor escala, à adoção de produtos sustentáveis, sobretudo advindos da biodiversidade amazônica. O mercado de moda, por exemplo, nas suas mais diversas relações é um receptor em potencial. A extração de produtos florestais e marinhos sob a ótica da sustentabilidade se mostra interessante tanto para a economia local quanto global. Porém se no passado os recursos econômicos determinaram o acesso à técnica e à inovação, hoje é o contrário. Nesta perspectiva, a detenção do conhecimento é substantiva, portanto o assunto se consubstancia em matéria de Estado e não meramente de governo, logo investimentos em ciência e tecnologia em prol de um desenvolvimento local sustentado exige continuidade no tempo, sobretudo no âmbito de nichos capazes de gerar divisas à região.

A situação periférica da Amazônia, perversa por um ângulo, é, grosso modo, compensada pela abundância de recursos naturais em escala planetária, um dos fatores basilares para o processo de desenvolvimento humano. Indubitavelmente a dinâmica conjuntural econômica do Pará necessita de um perfil sustentável, na essência deste discurso, como fator preponderante para o crescimento ordenado do estado. Por mais que condições históricas dificultem ou até impeçam a Amazônia de se tornar revolucionária do ponto de vista dos processos, há um privilegiado nicho de investimento onde a região tem a capacidade de se mostrar inovadora ao absorver, criar e recriar conhecimento a partir da tecnologia disponível no cenário mundial. O extrativismo aliado a inovação, poderia subsidiar a geração

de produtos inéditos seja na resultante da industrialização de cosméticos, alimentos, fármacos, fitoterápicos ou outros a partir da extração de insumos naturais de maneira sustentada visando o não esgotamento ambiental/cultural calcados no aprimoramento dos processos focados na agregação de valor ao produto final.

O esforço reside em uma ação coordenada em direção da aliança entre tendências globais de consumo e possibilidades abertas no mercado mundial a partir das potencialidades amazônicas dos recursos naturais. As reservas extrativistas pensadas enquanto estratégia de desenvolvimento local se somam a esses esforços no conjunto do desenvolvimento sustentável.

Redesenhar o extrativismo é o grande desafio.

Referências

- BECKER, Bertha K. **Geopolítica da Amazônia**: estudos avançados. São Paulo, v. 19, n. 53, p.71-86, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100005&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 03.09.2008.
- CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Florence. **Faces do trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP, 1997. p. 221-242.
- DIEGUES, Antônio Carlos. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Florence. **Faces do trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP, 1997. p. 315-347.
- FENZEL, Norbert. O conceito de desenvolvimento sustentável em sistemas abertos. **Revista Poematropic**: pobreza e meio ambiente no Trópico Úmido, Belém, v. 01, n. 01, p. 34-42 jan./jul. 1998.
- LEWIS, Maybury Biorn. Terra e água: identidade camponesa como referencia de organização política entre água: identidade camponesa como referencia de organização política entre ribeirinhos do rio Solimões. *In*: FURTADO, Lourdes Gonçalves (Org.). **Amazônia, desenvolvimento, sociedade e qualidade de vida**. Belém: UFPA/NUMA, 1997. p. 31-70.
- LIMA, Deborah de Magalhães. Equidade, Desenvolvimento sustentável e preservação da Biodiversidade: Algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Florence. **Faces do trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP, 1997. p. 285-313.
- LIMA, Deborah de Magalhães; POZZOBON, Jorge. **Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social**. Estud. Av. São Paulo, v. 19, n. 54, May/Aug. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000200004&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 10.10.2008.
- MANZINI, Ezio; VEZZOLI, Carlo. **O desenvolvimento de produtos sustentáveis**: os requisitos ambientais dos produtos industriais. São Paulo: EDUSP, 2008.

OLIVEIRA, Gilson Batista. Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento. *In: Revista FAE*. Curitiba, v. 5, n.2, maio/ago. 2002. p 37-48.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento, includente, sustentável e sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **Estratégias de Transição para o Século XXI: Desenvolvimento e Meio Ambiente**. São Paulo: Nobel, 1993.

SOUZA, André Luiz Lopes de. **Desenvolvimento Sustentável, manejo florestal e o uso dos recursos madeireiros na Amazônia brasileira: desafios, possibilidades e limites**. Belém: EDUFPA, 2002. (Prêmio NAEA).

TEIXEIRA, Cristina. O desenvolvimento sustentável em unidades de conservação: a naturalização do social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 20, n. 59, Oct. 2005. Disponível em : <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a04v2059.pdf>>. Acesso em 05 out. 2008

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**. São Paulo: EDUSP, 1988.

MEMÓRIA E CULTURA: SAIRÉ, ESPAÇO DE PODER E CONFLITOS – 1996 A 2004.¹

Cláudia Laurido FIGUEIRA²
SEDUC/PA
Claulaurido@yahoo.com.br

Resumo: O presente trabalho analisa as tensões que se estabeleceram entre o poder público municipal de Santarém e lideranças da vila de Alter do Chão no período de 1996 a 2004, quando a prefeitura introduziu mudanças no Sairé, apropriando-se de parte da Festa. A pesquisa é feita a partir da utilização da metodologia da história oral, desenvolvida através de entrevistas com lideranças, professores, artistas e representante do governo. São analisados também os discursos de jornais locais do período que articulados aos depoimentos mostram a Festa como território de poder e conflitos, sendo a memória, instrumento fundamental para compreender as tensões estabelecidas nesse contexto de mudanças.

Palavras-chave: Festa. Poder. Tradição. Territoriedade.

Abstract: This work focus on the tensions which emerged between the municipal government and the leaders of Alter do Chão village from 1996 to 2004, when the municipal government made changes in the Sairé celebrations and took hold of part of this Feast. This research is made up with the use of the methodology of oral history telling, carried out through interviews with the leadership of the event, teachers, artists and members of the government. Issues from local newspaper from this period are also analyzed, which together with the interviewer declarations describes the Feast like territory of power and conflicts, being thus the memory, a fundamental instrument to understand the tensions caused by this context of changes.

Keywords: Feast. Power. Tradition. Territory.

Introdução

O objetivo deste texto é discutir as tensões que se estabeleceram entre as lideranças locais da vila de Alter do Chão e o poder municipal quando um grupo de professores locais em 1996 propôs a formação da Coordenação do Sairé. Isso desagradou parte dos moradores da vila, principalmente, membros do Conselho Comunitário, os quais sentiram ter a sua autoridade ameaçada. A partir disso, os sujeitos sociais se defrontaram em uma trama em que alianças e conflitos se formaram, trazendo para cena da Festa interesses agregados à idéia de tradição, festa, poder, cultura e territorialidade.

Discutir essa trama é relevante para compreender como professores, lideranças comunitárias, artistas e representantes da administração municipal constroem suas histórias num cenário em que a prática cultural se confronta com interesses políticos e econômicos. De

¹ Este artigo surgiu de discussões em torno do trabalho de conclusão do curso de História em 2006. Agradeço ao Professor Doutor Ipojuacan Dias Campos pela orientação e contribuições no debate desse trabalho.

² Graduada em História. Professora de História do Ensino Médio da rede de Ensino Público do Estado do Pará.

acordo com Thompson (2001, p. 261), “[...] Somente em circunstâncias, excepcionais as pessoas realmente vão além de suas experiências locais, de seus valores vividos e apresentam um desafio mais amplo”.

Seguir os rastros dos sujeitos sociais e históricos, partícipes do processo de (re) construção do Sairé se faz necessário para compreender o significado das mudanças expressas nos discursos. Nesta perspectiva, a história oral é um referencial metodológico fundamental no processo de construção da história dessa prática cultural. Por isso, é relevante ouvir os depoimentos dos sujeitos sociais envolvidos nessa trama que se estabeleceu em Alter do Chão no período 1996 a 2004, visto que, “[...] a história não é apenas sobre eventos, ou estruturas, ou padrões de comportamento, mas também sobre como são eles vivenciados e lembrados na imaginação” (THOMPSON, 2002, p. 184).

Partindo desse pressuposto, a história também está relacionada à maneira como os sujeitos sociais vivenciam e lembram os “eventos, estruturas ou padrões de comportamentos”. Assim, os depoimentos dos professores locais, coordenadores, artistas, lideranças comunitárias e ex-representantes do governo são “evidências” que expressam as tensões entre o poder local e poder público municipal.

Os depoentes foram escolhidos a partir da pesquisa em jornais: “Jornal de Santarém e Baixo Amazonas” e “Gazeta”, publicados em 1996 e 1998, que mencionavam nomes de lideranças comunitárias de Alter do Chão e representante do governo municipal. Outros depoentes inseridos na pesquisa foram indicados pelos primeiros entrevistados. As entrevistas realizadas nas residências dos depoentes seguiram um roteiro de questões abertas, o que permitiu a inserção de suas histórias de vida nos relatos.

O ato de recordar é um processo ativo, por isso, nos depoimentos dos moradores antigos é expressiva a presença de múltiplos tempos, principalmente quando relembavam o ano de 1973, momento em que o Sairé foi reativado após trinta anos proibido pelas autoridades eclesiásticas de Santarém desde 1943. Essas lembranças reafirmam a trajetória dos moradores da vila como construtores de uma prática cultural que em 1996 foi reorganizada a partir da lógica de mercado³, que transforma a festa em espaço de compra e venda de produtos e serviços, e dos interesses políticos do poder municipal, instigando conflitos entre antigos moradores *versus* professores e representante do poder público.

Considerar a visão e os sentimentos dessa gente comum pode recuperar, mesmo que de forma parcial, a história do Sairé, levando em conta o posicionamento sobre as mudanças

³ Na lógica de mercado a Festa é transformada em evento e atrai empresários, vendedores, barraqueiros, representantes de bebidas dentre outros que oferecem seus produtos e serviços aos visitantes e turistas.

introduzidas na Festa. Os jornais pesquisados, principalmente “Jornal de Santarém e Baixo Amazonas”, não expressava as tensões estabelecidas entre o poder público e lideranças locais, destacando somente as ações do governo municipal.

Dessa forma, as narrativas dos sujeitos sociais serão discutidas como documento, pois são fontes relevantes para a produção do conhecimento histórico, que, articulados aos discursos dos jornais podem evidenciar as tensões entre o poder público e as lideranças locais da vila de Alter do Chão que dinamizaram a história do Sairé.

Assim, objetiva-se fazer uma rememoração do período de 1996 a 2004, período do mandato do então prefeito de Santarém Joaquim de Lira Maia, que implementou mudanças substanciais na Festa as quais não foram aceitas passivamente pelos comunitários. Mas, antes de concentrar as reflexões sobre esse período, é relevante discutir como foi construída a relação do poder público (prefeitura) e moradores da vila de Alter do Chão quando essa prática cultural foi (re) reconstruída em 1973.

1 “Uma nova forma de administração da festa”: o poder público e o Sairé

*A terra dos Sardinhas vai promover no próximo mês de junho uma grande festa folclórica na qual serão revividas as tradições da Velha Tupaiulândia, guardadas na lembrança daquela gente hospitaleira e boa.*⁴

“Uma grande festa folclórica”: assim o Sairé foi definido pelo Jornal de Santarém. O ano de 1973 é um marco na história dos moradores de Alter do Chão. Ao reativarem a Festa rompem com o silêncio e afirmam sua identidade. Materializar as lembranças foi um desafio para esses comunitários, dispostos, naquele ano, a reconstruir uma prática cultural a partir das narrativas dos antigos moradores. Desafiados pela necessidade entoaram o som da folia. As rezadeiras cantaram a ladainha marcando a trajetória dos moradores que recriaram sua cultura e mostraram às autoridades que a vila tinha um patrimônio imaterial significativo.

Se em 1943 os jornais silenciaram diante da proibição da Igreja, em 1973, não faltaram adjetivos para enaltecer a iniciativa dos comunitários de Alter do Chão ao “reviverem” o Sairé, assim, o “Jornal de Santarém” noticiava esse momento:

*[...] a Comunidade de Alter-do-Chão vive os últimos instantes do grande Festival Folclórico que lá se está realizando desde o dia 20 de corrente, com grande movimentação.
O ponto alto do festival gira em torno do SAIRÉ que está sendo revivido com mastro, labarda, Sairé, saraipora, capitão, sargento, alferes, rufadores,*

⁴ Jornal de Santarém. Santarém, 31 de março de 1973, p. 04.

juizes e mordomos, destacando se também as danças de Lundu, Marambiré, Valsa Ponta-de-lenço, Desfeiteira, etc.

*O Sr. Prefeito Municipal deverá estar seguindo às 8 horas de hoje, estando com o regresso marcado para o dia de amanhã, após o encerramento do grande festival que está prendendo a atenção de muita gente que se tem deslocado para a centenária Vila dos Sardinhas, a fim de ver a aplaudir aqueles que estão fazendo reviver uma das maiores tradições daquela localidades.*⁵

No “grande Festival Folclórico”, o Sairé é o centro da Festa. Personagens, símbolos e danças ressurgem nesse cenário. Os moradores mudaram a rotina da vila a partir dessa reconstrução da festa. Segundo o jornal, não faltaram convidados, dentre os quais estavam o “prefeito municipal”, “Dr. Everaldo Martins” que aliado ao governador do Estado, Fernando Guilhon, viabilizou a instalação da luz elétrica, a construção do cais na orla fluvial e a abertura da estrada em Alter do Chão. Essas ações indicam o interesse do poder público municipal em desenvolver atividades turísticas na vila como informa o Jornal de Santarém:

*Encontra-se em Santarém desde ontem o preclaro Fernando José Leão Guilhon [...] em companhia do Dr. Everaldo Martins, prefeito do município [...] a comitiva governamental seguirá com destino à vila de Alter do Chão, onde assistirá à inauguração do novo sistema de iluminação da vila turística.*⁶

A vila tornou-se um local de negócios vinculados ao turismo, devido apresentar paisagem natural, como a praia que encantava os visitantes. O poder público se faz presente na década de 1970 ao viabilizar a infra-estrutura. Dona Tereza Lobato lembra esse momento:

*Em 73, eu pedi renovação do Sairé, [...], não tinha a participação do pessoal da cidade, uns três anos nós fizemos a festa do Sairé só nós, depois que foi já participando a prefeitura, quer dizer ela participou desde o começo, mas assim só com fio de lâmpada, essas coisas, quando terminava a festa a gente juntava e levava de volta pra ela, era participação da prefeitura.*⁷

Retornar a década de 1970 é relevante para compreender como foi construída a relação entre a comunidade de Alter de Chão e o poder público municipal da cidade de Santarém. As evidências indicam que este se fez presente em 1973, porém sua função restringiu-se à infra-estrutura, não interferiu na Festa.

O turismo, empreendimento viável aos novos negócios em Santarém e Alter do Chão ganhou expressividade, tornando-se alternativa de lazer e negócio devido as suas belezas

⁵ Jornal de Santarém. Santarém, 23 de junho de 1973, p. 03.

⁶ Jornal de Santarém. Santarém, 15 de janeiro de 1972, p. 04

⁷ Informação fornecida por Tereza Lobato, em Alter do Chão, em dezembro de 2006.

naturais. A comunidade se articulou e reativou suas tradições, assim, personagens⁸ ressurgem para compor a encenação do ritual religioso, composto da ladainha e procissão da busca dos mastros. O símbolo do Sairé reaparece agregado à Coroa do Divino. O sagrado e profano se confundem, não há limite rígido entre eles, são indissociáveis, por isso, rezar era tão importante quanto dançar. Dona Lusía Lobato lembra das danças criadas em 1973 para animar o Sairé: “[...] a gente começava por Curimbó, nos dançávamos Olundum, Desfeiteira, dançava Marambiré, Marabaixo [...] a gente criou a Valsa da Ponta do Lenço. A gente se apresentava muito bonito”.⁹

As evidências expressas nos jornais e nos discursos dos depoentes indicam que em 1973 a relação entre poder público e lideranças comunitárias não eram conflituosas, e a intenção da prefeitura era transformar Alter do Chão em vila turística, por isso suas ações estavam voltadas para esse fim.

Passados vinte três anos, os professores locais consideraram que o Sairé precisava de uma Coordenação para organizá-lo e o Conselho Comunitário entendeu que essa proposta retirava substancialmente o seu controle sobre a Festa. O depoimento de Mauro Vasconcelos expressa consideravelmente a tensão entre os comunitários:

*[...] nós professores começamos a pensar que o Sairé estava sem coordenação. Na época era o Conselho comunitário que coordenava a Festa, não existia comissão do Sairé. Em 96 a gente teve uma reunião na escola. A gente foi fazer uma avaliação da Festa [...] e a gente achou que deveria ter uma comissão que tomasse a frente da Festa com presidente, com secretário, com diretores de marketing, uma comissão com dez a quinze pessoas pra organizar a Festa.*¹⁰

Nesse processo de luta pelo controle da Festa a idéia do antigo e novo, de tradição e moderno, emerge nos discursos dos comunitários. Os moradores antigos entendiam a mudança como “outra tradição”, como destaca Edilberto Ferreira,

*Eu sei que foi um reboiço total, porque nós estávamos compondo a chapa. Éramos jovens, inclusive o nome da chapa era Renovação e eles acharam que estava havendo uma cúpula contra os idosos, uma outra tradição do Sairé.*¹¹

Os professores articularam uma chapa e concorreram à eleição da Coordenação em 1996. O nome da chapa era bastante sugestivo: “Renovação”. Os antigos interpretaram que as novas idéias redirecionavam a Festa, segundo interesse do poder público como destaca

⁸ As personagens que fazem parte do Sairé constituem-se de juiz, juíza, saraipora, mordomas, mordomos, troneira, procurador, procuradeira.

⁹ Informação fornecida por Lusía Lobato, em Alter do Chão, em agosto de 2006.

¹⁰ Informação fornecida por Mauro Vasconcelos, Alter do Chão, em novembro de 2006.

¹¹ Informação fornecida por Edilberto Ferreira Costa, Alter do Chão, em outubro de 2006.

Laudelino Sardinha, “O Lira Maia foi eleito prefeito em 96, ele não aceitava de jeito nenhum a gente coordenar a Festa e a partir de 97 o Conselho Comunitário deixou de coordenar Festa. Eles criaram uma comissão”.¹²

Sob calorosos debates a Coordenação foi eleita em 1996, e contava apenas com uma chapa, composta por professores locais. Para alguns moradores, a comunidade deixou de participar das decisões que envolviam o Sairé como relata Laudelino Sardinha:

*[...] até a vila deixou de coordenar a Festa do Sairé [...] então foi um novo modelo de administração da Festa e passou a ter uma coordenação com pessoas bem ligadas ao prefeito, então com isso a comunidade deixou de participar [...].*¹³

O “novo modelo de administração da Festa” constituiu em uma nova etapa na história do Sairé, pois a prefeitura passou a interferir na sua organização através da Coordenação eleita, composta em sua maioria por professores da rede municipal.

Essa discussão traz à tona a legitimidade das instituições – Conselho Comunitário e a nova Coordenação. Desde 1973, o Conselho, o juiz e a juíza organizavam e administravam o Sairé. Com a criação da Coordenação, os comunitários tiveram seu poder restrito à administração das vendas nas barracas e do ritual religioso. É expressivo o ressentimento de moradores, como de dona Lusía Lobato, ao lembrar que “[...] antigamente quem coordenava era o juiz e a juíza. [...] Quando depois o juiz não dava conta talvez de fazer, eles arranjaram essa Coordenação”.¹⁴ De acordo com Galvão (1995, p. 59), o juiz era “[...] um festeiro que organiza as comemorações e levanta o dinheiro necessário ao seu custeio”. O autor ao analisar as comemorações de santos em Itá no Amazonas destaca duas categorias de juizes, o juiz do mastro e o juiz da festividade. Em Alter do Chão existem o juiz e a juíza, ambos exercem a função de festeiros.

Em 1996 o poder público municipal não restringiu sua ação em benfeitorias estruturais, como ocorreu em 1973, mas interferiu na Festa, agregando-a ao mercado de lazer, forjando com parte dos moradores da vila, uma nova concepção do Sairé enquanto Festival Folclórico a semelhança do que ocorre em Parentins.

Segundo Mira (2004, p. 436), os anos 80 são marcados pelo crescimento da indústria de turismo e lazer e as festas reelaboradas são produtos da tradição rural, oral, popular e religiosa. Seguindo essa perspectiva de análise, o Sairé pode ser entendido como uma festa

¹² Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

¹³ Ibidem

¹⁴ Informação fornecida por Lusía dos Santos Lobato, em Alter do Chão, em agosto de 2006.

popular que na década de 1990 foi reorganizada a partir dos interesses comerciais de lazer, transformada em produto turístico.

Nesse contexto de transformações, lideranças locais e poder público municipal disputam o controle da Festa e o espaço antes administrado pela comunidade foi transferido para a prefeitura. Em torno dessas tensões é relevante discutir a reconstrução do território do Sairé.

2 O território no Sairé: A praça, o barracão e o sairódromo: o espaço de controle e poder

O Sairé ocorria desde 1973 na Praça Sete de Setembro, local onde encenações se materializavam em procissão, “levantação” e “derrubação dos mastros”, danças folclóricas e vendas de alimentos e artesanatos. O ato religioso, constituído da ladainha, ocorria no barracão, construído todos os anos. O poder municipal, em 1996, entendeu que era necessário “melhorar” a Festa. Nesse sentido, o prefeito de Santarém sugeriu a transferência do Sairé para a nova praça, construída para acomodar o crescente número de visitantes e turistas que se deslocavam à Alter do Chão na época da festividade, como publicou o Jornal Gazeta, nesse ano:

[...] segundo estimativa dos organizadores aproximadamente 40 mil pessoas estiveram no final de semana, prestigiando a maior manifestação folclórica da região. Este número poderia ser muito maior ainda, se as praias já houvessem aparecido nesta época.¹⁵

Esse dado divulgado pelo jornal a Gazeta, deve ser relativizado, pois, não há um registro mais sistematizado do número de visitantes e turistas presente na vila naquele ano, mas não há dúvida da expressiva quantidade de pessoas que se deslocavam para Alter do Chão no período da Festa. Segundo depoimento de Edilberto Ferreira a mudança do local foi sugestão do prefeito: “[...] prefeito Lira Maia nos convidou para uma reunião e disse que dispunha de um local pra fazer o Sairé. Foi um tumulto na comunidade todo mundo reclamou, porque tudo que é de primeira causa impacto”.¹⁶ Assim, não foi tarefa fácil convencer parte dos comunitários a aceitarem a transferência da Festa para a nova praça. Elcio Amaral expressa esse momento conflituoso:

¹⁵ Jornal Gazeta. Santarém, 18 a 24 de julho de 1996, p.7

¹⁶ Informação fornecida por Edilberto Ferreira Costa, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

*[...] nós tivemos que convencer parte da população a mudar o local porque lá na praça ficava todo mundo em pé, então o Lira Maia se dispunha a construir a Praça do Sairé, foi um corre, corre e respeitando todas as formas, dividindo claramente a Festa profana da Festa do Sairé, tanto que ficou um espaço para a barraca do Sairé como tradicionalmente era feito.*¹⁷

O governo municipal delimitava o espaço profano e religioso. A expressão “dividir claramente a Festa profana da Festa do Sairé”, indica o interesse da prefeitura em controlar a Festa profana, por isso, foi montado um espaço destinado às apresentações folclóricas, o sairódromo, administrado por agentes públicos municipais, responsáveis pela cobrança dos ingressos. Dona Lusía Lobato destaca em depoimento esse momento: “O povo da daqui se quiser pegar um bilhete tem que pegar uma fila grande pra ter direito de entrar. Se ele não fizer isso ele tem que entrar por aqui e pagar a entrada dele”.¹⁸

No discurso do governo municipal, a transferência do Sairé para a nova praça se justificou porque a Praça Sete de Setembro não comportava o número crescente de visitantes e turistas, pois segundo Elcio Amaral: “mudar o local porque na praça ficava todo mundo em pé e aqueles menos desavisados começavam a beber tanto e praticavam atos insuportáveis e não tinha condição da gente promover uma Festa de porte”¹⁹.

Na nova praça os espaços passaram a ser delimitados segundo seus respectivos sujeitos sociais. Os comunitários continuaram administrando o barracão, local onde ocorre o rito religioso e as barracas de vendas. Enquanto, o poder público municipal, ficou com sairódromo, onde são apresentadas as danças e o Festival dos Botos.

Analisando os discursos, percebe-se que a mudança de local parece não se justificar apenas porque a Praça sete de Setembro não comportava o número de visitantes e turistas que vinham prestigiar a Festa. Comunitários faziam outras leituras desse projeto da prefeitura e percebiam os interesses políticos. Na compreensão de Laudelino Sardinha a mudança do local estava vinculado à estratégia política:

*[...] não é importante para o governo manter o Sairé com cinco mil pessoas, ele quer o Sairé com 50 mil pessoas, porque é um evento que vai trazer o prefeito, vai trazer o vereador, vai trazer o deputado, vai trazer o governador, sabe então não interessa se vai perder a questão da tradição, a questão cultural.*²⁰

¹⁷ Informação fornecida por Elcio Amaral Sousa, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

¹⁸ Informação fornecida por Lusía Lobato, em Alter do Chão, em agosto de 2006.

¹⁹ Informação fornecida por Elcio Amaral Sousa, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

²⁰ Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

Desse modo, é interessante problematizar o conceito de território entendido como “um campo de forças, as relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial”. (SOUZA, 2006, p. 97). A praça, o barracão e o sairódromo constituem em espaços concretos em que os sujeitos históricos constroem suas relações de poder. As tensões se afluíram entre lideranças locais e poder público porque a transferência da praça significou também o controle do novo território pela prefeitura.

Mas havia um inconveniente nesse propósito da prefeitura: Atrair muitos visitantes e turistas criava problemas estruturais. Alter do Chão não tinha espaço suficiente para acomodá-los, principalmente durante o dia, porque as programações da Festa só ocorriam à noite. Então o prefeito propõe a transferência do Sairé de julho para setembro. Segundo Elcio Amaral essa mudança justificou-se porque “[...] os cartazes retratavam a beleza daquela praia, com uma propaganda enganosa quando o cliente chegava, não tinha praia, tava submersa”.²¹

As lideranças locais não aceitavam a mudança do Sairé para setembro e segundo Marlison Vasconcelos, “[...] no começo houve muita polêmica, tentamos provar de toda a forma que ia ser o melhor”.²² O prefeito condicionou o financiamento da Festa à mudança de local e data, como destaca Elcio Amaral, “[...] o Lira Maia fez algumas observações, podia abrir uma verba maior para fazer o Sairé e ele falou duas coisas, primeiro temos que ver um local, segundo nós temos que mudar a data”.²³ Essas alterações seguiam os interesses do poder público e escapava ao controle dos comunitários antigos. A transferência da Festa para setembro estava relacionada a interesses políticos, como afirma Laudelino Sardinha:

*Eu vejo que existe um interesse que o Sairé virasse show e fechasse uma campanha eleitoral. O Sairé era em julho; eu briguei, eu falei um dia que o pessoal pegar, vai ficar na véspera das eleições. E tiraram do mês de julho para setembro, exatamente quinze dias antes da eleição.*²⁴

Analisando o discurso percebe-se que vila de Alter do Chão pode ser interpretada como centro de poder e adequá-la as novas necessidades, significava, dentre outras coisas, ampliar o seu potencial de atração. Segundo Geertz (1997, p. 184.), o centro de poder é o local onde acontece eventos que influenciam a vida da sociedade, portanto, os centros são espaços construídos socialmente. Vale analisar as estratégias articuladas pelos sujeitos sociais

²¹ Informação fornecida por Elcio Amaral Sousa, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

²² Informação fornecida por Marlison Hélio Vasconcelos, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

²³ Informação fornecida por Elcio Amaral Sousa, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

²⁴ Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

em torno da Festa e compreender a cultura como forma de luta, vinculada ao poder e a política, como expressa Laudelino Sardinha:

[...] não é coisa isolada fazer cultura e fazer política [...] não existe essa separação, é um envolvimento muito forte, as pessoas que estão na frente da questão cultural tem influencia pra votar nesse ou naquele candidato então isso esta refletido na eleição.²⁵

A compreensão do depoente sobre cultura e política o fez perceber que ao atrair muitos visitantes, o Sairé foi vinculado à propaganda política e significava, dentre outras coisas, garantia de voto. O Jornal Santarém e Baixo Amazonas em sua manchete destaca as doações financeiras de candidatos a Festa:

Hildegado Nunes, candidato a vice-governador e Jorge Hamad, suplente na chapa do candidato ao senado, Luis Otávio Campos, todos da coligação 'União pelo Pará', doaram os recursos, que foram repassados, simbolicamente, por dois dos mais antigos moradores de Alter-do-Chão.²⁶

O recurso doado foi de “R\$ 10 mil em dinheiro”²⁷ aos botos Tucuxi e Cor de Rosa que em 1998 ganharam expressividade no Sairé. Em entrevista ao Jornal Santarém e Baixo Amazonas, Hildegado Nunes, explicou que os botos “[...] são responsáveis por geração de empregos e renda do município”²⁸. Porém, há de se considerar que a “geração de empregos” seja efêmera, pois a mobilização em torno da Festa ocorre uma vez ao ano e em outros momentos, principalmente, na época da cheia do rio Tapajós comunitários são obrigados a buscarem trabalho em outras localidades.

Outro aspecto relevante da manchete do Jornal é a grafia da palavra Sairé que a partir do governo do Joaquim Lira Maia foi grafado com Ç. Segundo Elcio Amaral, esta mudança na grafia justifica-se por que: “[...] vimos que seria marketing o Sairé com Ç [...] a Dra. Sonia Santiago pesquisou e defendeu a tese sobre Sairé com Ç”.²⁹ Em entrevista ao Jornal de Santarém e Baixo Amazonas em 1997, Socorro Santiago elogia a iniciativa das “autoridades” municipal ao discutirem junto com “comunidade” de Alter do Chão a “melhor forma de organizar” o Sairé, mas não explica a mudança na grafia. Dois anos depois, o prefeito Joaquim de Lira Maia patrocinou a publicação do trabalho da pesquisadora, intitulado “Çairé, uma festa na Amazônia”. Nesse material a palavra Sairé

²⁵ Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

²⁶ Jornal Santarém e Baixo Amazonas de 12 a 18 de setembro de 1998, p. 4.

²⁷ Jornal Santarém e Baixo Amazonas, 1998, loc.cit.

²⁸ Jornal Santarém e Baixo Amazonas, 1998, loc.cit.

²⁹ Professora e mestra Socorro Santiago formada em letras e doutora em Artes esteve em Santarém em 1997.

aparece em negrito grafada com Ç, mas não há nenhuma referencia sobre o porquê da mudança da grafia. Compreende-se que “Çaire” constituía a “marca do governo”, porém, com o fim do mandato do prefeito e o início de outro governo municipal a palavra retorna a escrita anterior.

Retornando a questão do deslocamento da Festa para a nova praça percebe-se que as apresentações culturais da comunidade foram reorganizadas considerando as novas perspectivas do poder público municipal. Segundo Laurimar Leal “[...] o Lira Maia pediu pra gente ver o que a gente fazia lá em Alter do Chão, aí resolvemos levar a idéia daqui da cidade pra lá”³⁰. Na visão do prefeito as danças da comunidade não eram adequadas ao novo momento, portanto, era preciso melhorá-las e transforma-las em atração turística, semelhante ao boi-bumbá de Parentins. A Coordenação compartilhava dessa idéia e articulava junto à prefeitura mudanças nas apresentações folclóricas. A “idéia” mencionada por Laurimar Leal, refere-se ao projeto dos botos que foi deslocado para o Sairé, é expressivo o depoimento de Marlison Vasconcelos sobre esse momento: “[...] a gente precisava ter naquele momento algo mais atrativo para o público, além das danças tradicionais, ter algo que chamasse também para a arte do Sairé.”³¹

Tendo como parâmetro o Festival de Parentins, a Coordenação, artistas locais e políticos forjaram um projeto cultural vinculado a indústria de entretenimento para atrair turistas e visitantes, nesse sentido, são incluídos nas apresentações folclórica os botos Tucuxi e Cor de Rosa, porém a disputa entre as duas agremiações só ocorreu em 1988 como informa o Jornal de Santarém “Uma das novidades deste ano será a adaptação do çairódromo para as torcidas organizadas na competição envolvendo os botos Tucuxi e Cor de Rosa”.³² Dessa forma, as “danças tradicionais” de influencia indígena e africana criadas pelos comunitários na década de 1970 para animar os visitantes foram selecionadas de acordo com os interesses do poder público municipal.

Nessa perspectiva, a dança Cruzador Tupi, de origem indígena, deixou de ser apresentada no Sairé em 1997 e trouxe ressentimento entre os moradores antigos, ao perceberem a desvalorização das danças nativas em detrimento dos botos Tucuxi e Cor de Rosa, como lembra Sirvito Malaquias:

[...] a brincadeira maior era o Cruzador Tupi, era uma embarcação nos tempos dos Portugueses, era um barco, aí tem Marinheiro, tem Capitão [...] Tem todos esses personagens. Ai a gente parou, nunca mais, foi o tempo que

³⁰ Informação fornecida por, Laurimar Leal em Santarém, em novembro de 2006.

³¹ Informação fornecida por Marlison Hélio Vasconcelos, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

³² Jornal de Santarém e Baixo Amazonas. Santarém, 22 a 28 de agosto de 1998, p. 04.

*apareceu outras coisas, foi desaparecendo, até hoje eu reclamo, sobre essa brincadeira que não deveria acabar.*³³

As mudanças introduzidas no Sairé ocorreram intensamente na parte folclórica, danças antigas foram perdendo espaço na Festa, esta ganha outros significados quando transformada num movimento cultural vinculado à indústria de entretenimento o que provocou impacto no ritual religioso como lembra dona Maria Justa,

*Oh, meu Deus que não tem aquele tempo que a gente tinha né, aquela cerimônia que o Sairé merece, agora já é tudo ligeiro, foi essa mudança pra lá a gente quis voltar mais ficaram falando que não dava pra mudar porque já tinha todas essas coisas quantia de movimento [...].*³⁴

O ressentimento dos moradores antigos, explica-se porque as atenções estavam mais direcionadas aos botos comprometendo o tempo reservado as programações no barracão, pois alguns comunitários responsáveis do ritual religioso também estavam envolvidos nas apresentações dos botos e nas vendas das barracas. Assim, relata Laudelino Sardinha, “diminuiu a participação do povo na parte religiosa, na parte tradicional do Sairé.”³⁵

É relevante discutir a compreensão do depoente sobre cultura. A cultura é reelaborada, não existem “formas culturais como algo inteiro e coerente [...] ou inteiramente autênticas [...] são profundamente contraditórias, jogam com as contradições” (HALL, 2003, p. 256). Alter do Chão não pode ser entendido como lugar fechado em si, pois agrega diversos sujeitos sociais que reelaboram a cultura conforme suas necessidades e avaliam e reavaliam constantemente as interferências externas às suas manifestações culturais.

O moderno, o novo não significa destruição do antigo, do tradicional, porque os homens na luta pela sobrevivência criam e recriam maneiras de suprirem e negociarem suas necessidades, por isso, reelaboram suas estratégias de luta. O Festival dos Botos se constituiu no moderno e instigou tensões e alianças que se formaram em torno da Festa, mas são compreensíveis no contexto das produções culturais.

Considerações finais

Tendo em vista os discursos dos sujeitos sociais analisados neste estudo, entende-se que a reconstrução do Sairé em 1973 constitui-se em um momento significativo para os moradores de Alter do Chão, que marcaram sua trajetória histórica afirmando sua identidade, ao retirarem do esquecimento uma prática cultural proibida pela Igreja.

³³ Informação fornecida por Sirvito Malaquias Ribeiro, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

³⁴ Informação fornecida por Maria Justa Lima, em Alter do Chão, em outubro de 2006.

³⁵ Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

Assim, compreendiam que a Festa fazia parte da história da comunidade, sendo organizada segundo suas tradições, em que o Conselho comunitário, juiz e juíza tinham poder e autoridade para administrá-la. No entanto, esse poder foi abalado em 1996 quando a prefeitura se apropriou de parte do Sairé e o reorganizou segundo interesses políticos e econômicos, fazendo a comunidade perceber que “não é coisa isolada fazer cultura e fazer política”³⁶.

Dessa forma, os conflitos emergem em torno da Festa devido às mudanças implementadas pelo poder público municipal que interferiu na estrutura de poder da comunidade e transformou o Sairé em evento atraindo comerciantes, vendedores, barraqueiros, agências de turismo, entre outros que passaram a disputar espaços na Festa.

Nessa perspectiva, percebe-se que os conflitos entre as lideranças e o poder municipal estão relacionados à administração da Festa, visto que, a partir de sua ampliação e possibilidades de ganhos financeiros e políticos, os sujeitos sociais se articulam no sentido de manter ou ampliar suas relações de poder. O Sairé ganha, então, dimensões econômicas e políticas atraindo não apenas visitantes e turistas, mas também políticos que aproveitam da Festa para se projetarem.

Nesse contexto, cultura, poder, tradição e política se entrelaçam num momento em que os sujeitos sociais se confrontam e articulam alianças, transformando a Festa num espaço de poder. Essa trama em torno do Sairé mostra como o movimento da história pode ser percebido através das tensões entre o poder público e lideranças locais, em lutas pelo poder que se dilui em fragmentos e se desloca em várias direções, e é exercido por diversos sujeitos sociais.

Documentos pesquisados

Artigos de jornais:

Jornal de Santarém. Santarém, 15 de janeiro de 1972, p. 04.

Jornal de Santarém. Santarém, 31 de março de 1973 p. 04.

Jornal de Santarém. Santarém, 23 de junho de 1973, p. 03.

Jornal Gazeta. Santarém, 18 a 24 de julho de 1996, p.07.

Jornal de Santarém e Baixo Amazonas. Santarém, 28 de agosto, 1998, p. 04.

Jornal Santarém e Baixo Amazonas de 12 a 18 de setembro de 1998, p.04.

Documentação oral: Entrevistas

Maria Justa. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (30 mim.): digital.

Élcio Amaral Sousa. A introdução dos botos no Sairé. Santarém: 2006. CD (40 mim): digital.

Lusia dos Santos Lobato. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (90 mim): digital.

Laudelino Sardinha. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (40 mim): digital.

³⁶ Informação fornecida por Laudelino Sardinha, em Alter do Chão, em setembro de 2006.

- Sirvito Malaquias Ribeiro. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (30 mim): digital.
- Edilberto. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (50 mim.): digital.
- Marlison Hélio Vasconcelos: A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (45 mim): digital.
- Darcilei Viana de Vasconcelos: A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (30 mim.): digital.
- Mauro Vasconcelos. A introdução dos botos no Sairé. Alter do Chão: 2006. CD (50 mim): digita

Referências

- BENJAMIM, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- COSTA, Belarmino César G. da. Indústria Cultural: análise crítica e suas possibilidades de revelar ou ocultar a realidade. *In: Teoria Crítica e Educação: questão da formação cultural na escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1995.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- MIRA, Maria Celeste. As festas populares paulistas na era do entretenimento de massa. *In: Revista de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica*. São Paulo, nº. 28, p. 425-440, jun. 2004.
- SOUZA, Marcelo José Lopes. O território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. *In: Geografia: espaço e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- THOMPSON, E.P. **As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

PENSANDO NOS VALORES MORAIS: CASAMENTO CIVIL E DIVÓRCIO EM BELÉM (1890/1900)¹

Ipojucan Dias CAMPOS
Universidade do Estado do Pará
ipojucan@hotmail.com

Resumo: O propósito deste artigo é o de compreender como o decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890 que secularizou tanto o casamento quanto a separação conjugal (divórcio) foi interpretado na cidade de Belém entre 1890 e 1900. A referida lei foi razão de muita tensão e intriga que envolveu diversas Instituições e segmentos sociais como a Igreja Católica e o Estado Republicano bem como jornalistas, juristas e cônjuges. Desta maneira, no texto que segue foi crucial colocar em evidência os inúmeros discursos desses segmentos os quais divergiam, mas também convergiam a todo o momento em uma cidade que se mostrava preocupada com as inserções que o poder secular promovia em assuntos que há séculos se encontravam sob o domínio do Clero.

Palavras-chave: Belém. Casamento Civil. Divórcio. Igreja Católica. República.

Abstract: The purpose of this article is it of understanding as the ordinance no. 181 of January 24, 1890 that secularized as much the marriage as the matrimonial separation (divorce) it was interpreted in the city of Belém between 1890 and 1900. Referred her law reason of a lot of tension and intrigue that it involved several Institutions and social segments as the Catholic Church and the Republican State was as well as journalists, jurists and spouses. Of this it sorts things out, in the text that proceeds it was crucial to put in evidence the countless speeches of those segments which diverged, but they also converged the all the moment in a city that was shown concerned with the inserts that the secular power promoted in subjects that there are centuries they were under the domain of the Clergy.

Keywords: Belém. Civil Marriage. Divorce. Catholic Church. Republic.

Introdução

O decreto do casamento civil, impio, iniquo, immoral e vexatorio, é uma violencia á consciencia dos brasileiros e um attentado enorme contra os sagrados direitos da Igreja catholica (Semana Religiosa do Pará. Belém, 13 de abril de 1890, p. 234).

A secularização do casamento e do divórcio² foi realizada pela República por meio do decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890; antes desse período a Igreja Católica era a única

¹ Este artigo é inteiramente dedicado à memória de Maria do Socorro Dias da Silva. O texto que segue é uma síntese do item 1 do capítulo 2 de minha dissertação de mestrado intitulada “Casamento, divórcio e meretrício em Belém no final do século XIX (1890/1900)” defendida em outubro de 2004 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) sob a orientação da professora doutora Estefânia Knotz Canguçu Fraga.

² A forma de divórcio que entraria em vigor no Brasil, em 24 de maio de 1890, por meio do decreto nº 181, não conferia aos interessados a possibilidade de ruptura matrimonial, inexistindo assim segundas núpcias em vida de um ou outro cônjuge. Desta maneira, o instituto se reduzia a “simples” separação de corpos e bens. Outro esclarecimento necessário concentra-se na terminologia divórcio: esta foi utilizada da Colônia ao primeiro Código Civil Brasileiro aprovado em 1916 e o seu uso justifica-se porque inexistia no direito de então uma terminologia que melhor explicasse as separações de corpos e bens, visto que o termo desquite foi introduzido no direito brasileiro somente a partir do referido Código Civil.

Instituição que possuía o poder de casar e de separar legalmente no país.³ Desse modo, pensar a *Belle-Époque* belenense a partir dessa legislação numa cidade que se modernizava e se ampliava geograficamente e que ao mesmo tempo guardava valores e costumes conservadores, é o eixo central deste artigo.

Sobre o casamento civil e o divórcio, 1890 foi um ano de muitas polêmicas no interior da sociedade brasileira. Em Belém, para este estudo, os debates revelam-se como densos e ocuparam espaços significativos em vários periódicos que circulavam na cidade naquele período. Densos, porque as discussões envolveram não apenas os casamentos civil e religioso e o divórcio, mas também a família, a moral e a norma. Não obstante, neste momento, necessário se faz lembrar que o referido decreto-lei permitia aos cônjuges quatro possibilidades legais de se divorciar: “adultério de qualquer um dos cônjuges, sevícias e injúrias, abandono voluntário do lar por um ou outro dos consortes, se prolongado por dois anos contínuos, e o livre consenso dos parceiros (o divórcio amigável) desde que casados fossem há mais de dois anos” (BEVILAQUA, 1896).

Desta maneira, é frugal afirmar que as análises seguintes serão sustentadas por meio de determinados juristas como Clovis Bevilacqua com a obra *Direito da família* e Lafayette Rodrigues Pereira com *Direito de família*, um processo de divórcio que foi utilizado para explicar que o pensado pela Igreja e outros setores conservadores da sociedade em nenhum momento conseguiu alcançar a todos e inúmeras folhas que foram publicadas na Belém oitocentista que contemplaram as supracitadas temáticas: *O Diário do Grão Pará*, *O Apologista Cristão Brasileiro*, *Semana Religiosa do Pará*, *Diário de Notícias* e *O Democrata*. Neste recorte cronológico, estes periódicos deram de várias formas – cada um à sua maneira – atenção às formas de matrimônios e ao divórcio. Cada um ao seu modo porque, a partir das leituras e interpretações feitas, constatou-se que alguns jornais procuravam etiquetar o casamento civil e o divórcio com palavras acabrunhantes (desagregadores das relações familiares, gangrenas sociais e morais, trarão a proliferação de filhos ilegítimos, corroboram para a disseminação da prostituição). Tais adjetivações procuravam, assim, desqualificar o enlace civil frente ao religioso católico e refutar as separações de corpos e bens.

³ Por um curto período, no Império, o casamento civil foi transformado em lei. Após longas discussões parlamentares a proposta do Ministro Francisco Vasconcellos transformou-se na lei nº 1144 em setembro de 1861 e regulamentada com o Decreto nº 3069 em abril de 1863. A nova possibilidade matrimonial desagradou aos setores mais conservadores da sociedade, dentre os quais a Igreja Católica. Em 1865 já não era possível realizar matrimônio civil no país, ou seja, extinguiu-se esse modelo de celebração em virtude de pressões eclesiais.

Enfim, mesmo o conúbio civil e o divórcio sofrendo críticas de variados segmentos da sociedade belenense, os dois institutos se faziam presentes na cidade.

Seguem-se, então, as reflexões.

1 Casamento civil e divórcio: escalas de poder na cidade oitocentista

Sobre a epígrafe o especialista das letras jornalísticas compreendia o casamento civil como um atentado à moralidade. Com as letras impressas na revista *Semana Religiosa do Pará* ficam expressos que os posicionamentos do periódico eram repulsivos a tal conúbio, isto é, a referida revista considerava a nova forma matrimonial uma instituição irreligiosa e injusta, uma vez que, para o periódico, ele não convergia às veleidades da sociedade brasileira, além de ferir os sagrados direitos da Igreja Católica. Direitos que certamente eram o da exclusividade da celebração do casamento, o qual os católicos nunca entenderam como um contrato, mas como um sacramento indissolúvel.

A *Semana Religiosa do Pará* expressou o sentido do casamento civil. No entanto é incoerente perder de vista que o periódico colocava-se ao lado da Igreja posicionando-se contrário diante do enlace civil e do divórcio. Passando em revista a alguns editoriais do periódico, encontraram-se discussões sobre as temáticas em análise. Nas interpretações dos documentos, percebe-se que as discussões sobre o decreto 181 de 24 de janeiro de 1890 foram objetos de muitas contestações na imprensa de Belém. Os articulistas desta folha deixavam claro que existiam concepções diversas de casamento. O Apostólico Católico Romano tinha o sentido de sacramento, sendo que o outro, o civil, se encerrava como um simples concubinato e feria os *sagrados direitos da Igreja catholica*. O Clero compreendia que somente uma das formas de enlace era legítima e salubre, ou seja, apenas o casamento realizado pelos seus ministros apreendia-se válido. O conúbio civil para a Igreja tinha o sentido de contrato inexistindo legitimidade religiosa; por conseguinte, dava-se o enlace cartorial como um concubinato; um amasiamento; uma mancebia.

Por seu turno, o divórcio concentrava-se em um processo incompreensível para uma parte da sociedade belenense, já que se enxergava em tal instituto uma acentuada incompatibilidade com a família, com a moral pública e privada e ainda com o poder de desarmonizar a vida doméstica. As razões apresentadas contra os processos de divórcio mostravam-se variadas, dentre as quais a possibilidade da desmoralização do casamento. Civilmente, mesmo com a República transformando, com o decreto-lei o casamento civil e o

divórcio num ato de responsabilidade do poder secular, o regime republicano não rompeu com o ideal da indissolubilidade matrimonial. (CAMPOS, 2004). Percebe-se, assim, que a lógica de família pensada tanto pelo poder eclesiástico quanto pelo secular se aproximava. Tal ideal passava necessariamente pelo paradigma da indissolubilidade dos vínculos e pela noção monogâmica e a do instituto representar a higienização no bojo da sociedade. O mínimo que é válido supor é que o novo regime de governo em muito se encontrava envolto com os referenciais religiosos católicos. Dessa forma, apreende-se o porquê do referido decreto-lei ter perpetuado o mesmo sentido e ideal de família que há séculos a Igreja Católica tinha a exclusividade de formar por meio dos seus referenciais. A projeção do que viria a ser uma união válida e conseqüentemente de família legítima saiu, com as leis republicanas, do raio de influência da Igreja Católica; contudo, o casamento civil deve ser percebido como o término da exclusividade católica, porém jamais como o início de um novo ideal. Segundo Keila Grinberg, mesmo com as pressões políticas e religiosas impingidas pela Igreja Católica contra a secularização tanto do divórcio quanto do casamento, o decreto de 24 de janeiro de 1890 deu como terminada a exclusividade do Clero sobre estes institutos. (GRINBERG, 2001).

As redes de relações de poder e de interesses eram múltiplas e se delongavam no país. Sobre o decreto 181, a sua análise leva a perceber que a História se estabelece num campo de possibilidades, tanto para o lado daqueles que se posicionavam contrários àquela forma de casamento quanto para os favoráveis a ele. As teias de poder sobre este instituto tornam-se exemplares quando para impedir qualquer ação da Igreja, o Governo promulgou o decreto de 26 de junho de 1890, este surgiu como um dispositivo que tornava obrigatória primeiro a celebração do enlace civil para que, depois, se celebrasse o religioso. Veja-se o que expressava o artigo 2º do decreto 318: “O ministro de qualquer confissão, que celebrar as cerimônias religiosas do casamento antes do acto civil, sera punido com seis meses de prisão e multa correspondente á metade do tempo”.⁴

O Governo Provisório justificava para estabelecer o decreto que:

ao principio de tolerancia consagrado no decreto nº 181 de 24 de janeiro ultimo, que permite indifferentemente a celebração de quesquer cerimonias religiosas antes ou depois do acto civil, tem correspondido uma parte do clero catholico com actos de accentuada opposição e resistencia á execução do mesmo decreto, celebrando o casamento religioso e aconselhando a não observância da prescripção civil.

Que, por este modo, não só se pretende annular a acção do poder secular, pelo desrespeito aos decretos e resoluções, como ainda se põe em risco os

⁴ *Decretos do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Sexto fascículo de 1 a 30 de junho de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.*

*mais importantes direitos da família, como são aquelles que resultam do casamento [...].*⁵

As escalas de força eram grandes entre a República e a Igreja Católica, ainda que o ideal de casamento convergisse para um centro comum: *o monogâmico-indissolúvel*. Com o referido decreto, as leis republicanas consolidaram as suas pretensões, ou seja, “que o casamento, em virtude das relações de direito que estabelece, é celebrado sob a protecção da Republica”.⁶ A este respeito, Rosa Maria Barboza de Araújo observou que as leis republicanas estabeleceram que era o casamento civil o único que poderia legitimar a família (ARAÚJO, 1993). Para inviabilizar ainda mais qualquer resposta da Igreja, o Governo Provisório colocou na Constituição de 1891 em sua 2ª secção § 4º: “A Republica só reconhece o casamento civil, que precederá sempre a cerimônia religiosa de qualquer culto”. Desta maneira, pouco era interesse das duas Instituições colocarem em linha de análise novos vínculos afetivos. A Instituição que celebraria o casamento válido no Brasil mudava, no entanto, as funções do matrimônio permaneciam as mesmas (CAMPOS, 2004).

As alianças interessavam tanto a República quanto o Clero. Este, com a perda do monopólio da celebração do casamento monogâmico legal, nunca se sentiu confortável frente às celebrações cartoriais; afirmava que o decreto-lei estava sendo repellido e publicava que “a lei não seria executada sem violências”. Por seu turno, o periódico “O Apologista Cristão Brasileiro” em uma de suas matérias que viera a público com uma chamada em letras garrafais “VIOLÊNCIAS ... DE QUEM?” refutava a resistência da Igreja Católica. Para endereçar as críticas, o jornal copilou uma matéria editada por um dos periódicos da Igreja Católica:

*Casamento Civil. – Cartas do interior do Maranhão e do Piauí, de pessoas respeitáveis, nos asseguram que o decreto sobre o casamento civil tem sido geralmente repellido, e supõe-se que semelhante lei não será executada sem violencias.*⁷

Contra-pondo-se a esse editorial encontrava-se o adversário da Igreja não unicamente na imprensa paraense, mas também no conjunto social e político: *O Apologista Cristão Brasileiro*. Este se apresentava sempre muito loquaz quando se direcionava à Santa Sé, além de se referir com desprezo ao que era publicado pelos veículos da Cúria Romana em relação as núpcias cartoriais.

⁵ *Decretos do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890*. Sexto fascículo de 1 a 30 de junho de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

⁶ *Idem*.

⁷ *Semana Religiosa do Pará*. Belém, 02 de março de 1890. Apud: *O Apologista Cristão Brasileiro* de 08 de março de 1890, p. 01.

Desejamos muito saber de que maneira e em que ocasião e por quem e porque motivo.

Não podemos imaginar um caso do casamento civil ao qual a propria canalha podia se oppôr. Ninguém se casa, não querendo. Todos podem casar-se na igreja romana querendo. Os que assim se casam poderão deixar de casar-se civilmente, assim querendo. Ninguem os obriga a casar-se civilmente. A lei simplesmente declara que em tal caso não são casados.

Os que se vão casar civilmente irão por que querem. Não são elles que hão de praticar as ‘violencias’. Casando-se, não offendem a ninguem: quem e quando é que vão praticar ás ‘violencias’?’.⁸

Na interpretação desta fonte percebe-se que havia, por parte do periódico, olhares proibitivos e ao mesmo tempo a presença de críticas frente aos posicionamentos da Igreja Universal sobre o enlace civil. Num primeiro momento, a referida folha teceu refutações em relação às ameaças de violência que foram propagandeadas pela Igreja Católica. *O Apologista Cristão Brasileiro* argumentava perguntando de modo crítico em quais ocasiões? Por quem? E por quais motivos seriam praticadas as violências? O desejo do matutino com estas indagações era o de promover um enfrentamento com a Cúria Romana. Em suas articulações seguintes, notam-se ironias diante dos atos defendidos nos domínios católicos. A matéria discorria que qualquer pessoa poderia se casar nos templos católicos e que ninguém estava impedindo ou procurando impedir essa possibilidade, sendo que aqueles que desejassem tais núpcias poderiam negar o casamento civil, no entanto, as leis brasileiras apenas os considerariam como não casados. O semanário tecia comentários irônicos sobre as possíveis práticas de violência indagando num segundo momento: “quem e quando é que vão praticar ás ‘violencias’?”. Interpretando este documento, sente-se que as intrigas que se formaram entre a Igreja Católica e os Protestantes Metodistas de Belém mostravam-se grandes ou, melhor dito: estes, com a mais leve discordância acerca das posturas tomadas pelos Apostólicos Romanos, teciam críticas de relevo sobre os seus posicionamentos. Deste modo, suas opiniões sobre as alianças civis e o divórcio, em nenhum momento foram convergentes.

Os domínios – “sociedade dita moralmente correta” com casamento civil e o divórcio – eram irreconciliáveis para a Igreja Católica de Belém do final do século XIX. Esta impossibilidade era corriqueiramente publicada pela imprensa católica, por exemplo, uma matéria publicada em a *Semana Religiosa do Pará* que teve como chamada: *A Igreja e o Estado*. As palavras da revista narravam:

[...] Ahi vem, com effeito, o casamento civil, contrario á doutrina da Igreja, enchendo a nação de uniões illicitas.

⁸ O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 08 de março de 1890, p. 01.

*Ahi vem o divorcio legal, consecuencia fatal do casamento civil, desunindo as famílias com um simples processo lavrado por um escrivão do foro [...].*⁹

O documento expõe à sociedade belenense que o casamento civil mostrava-se um instituto que conduziria a *uniões ilícitas*. Sutilmente o articulista da revista corroborava para a idéia de que o matrimônio religioso católico deveria ser mantido como o formador da família legalmente constituída. Examinando-se a documentação, percebe-se que se procurava dar importância ao sacramento católico ficando, assim, o enlace civil em segundo plano, visto que a matéria deixa supor que a única núpcia válida seria aquela celebrada pela Igreja Católica. Desta maneira, percebia-se o casamento laico como não formador da família legal. O documento tecia críticas ao decreto que seria promulgado pelo governo republicano provisório; conseqüentemente algumas novas reflexões vêm à tona, dentre as quais a relação entre alianças civis e a sua maior propensão para o divórcio, isto é, o documento sugeria e procurava relacionar o matrimônio cartorial como sinônimo de divórcio, pois a Igreja propagandeava que a união feita diante do foro civil durava pouco, levando à separação conjugal.

Outra ilação possível de se observar é como a folha procurou refutar a construção de uma semelhança entre o matrimônio e um simples contrato. As linhas impressas pelo periódico indicam que foi o governo republicano, por meio do decreto-lei de 24 de janeiro de 1890, que procurou tecer a idéia de que os enlaces matrimoniais se encerravam simplesmente em contratos. Esta articulação, até onde é possível perceber, foi rechaçada pela Igreja Católica, ou seja, a Instituição compreendia que o matrimônio se encerrava em uma determinada categoria e o contrato, em outra. Os dois institutos, para a Igreja Apostólica, se repeliam mutuamente, uma vez que o enlace matrimonial era indissolúvel e o contrato poderia ser desfeito em qualquer ocasião, articulava-se. O jurista Lafayette Rodrigues Pereira, na obra *Direito de família*, discorreu de forma bastante parecida quando analisou as temáticas divórcio, matrimônio e contrato. Em seu trabalho, observou o casamento como substrato da ordem social familiar, destarte, as transformações não poderiam acontecer na ordem daqueles que advogavam o divórcio e o casamento cartorial. O instituto em sua visão consolidava o *bem estar moral e social* e não poderia ser visto como um simples contrato e sim como uma relação especial que se formava perpetuamente entre os nubentes (PEREIRA, 1889).

A partir das análises dos documentos é perceptível apreender que os jogos de força que se estabeleceram entre a Igreja e a República foram avolumados, pois que as duas

⁹ Semana Religiosa do Pará. Belém, 19 de janeiro de 1890, pp. 33, 34, 35, 36 e 37.

Instâncias divergiam frente a temáticas como o divórcio e o casamento civil; no entanto, no jogo de divergências, houve convergências que se devem acentuar. Clero e República confluíam para a indissolubilidade matrimonial e tinham o mesmo ideal de família: *a monogâmica-higiênica*. Neste sentido, as divergências sobre estas temáticas davam-se no campo de como seria formada a pilastra desta família monogâmica e do casamento indissolúvel, isto é, se das bases religiosas ou do poder secular republicano. Esta se mostrava ser a principal problemática em questão entre os campos religioso e laico. Apreende-se que estavam estabelecidos jogos de política bastante intensos entre as duas instâncias de poder, pois a Igreja não desejava perder a sua exclusividade sobre a formação da família legítima e para isso se articulava por meio dos periódicos. Por seu turno, a República estabeleceu a secularização do casamento possibilitando o matrimônio civil.

O Diário do Grão Pará com uma matéria intitulada *Casamento obrigatório* em 11 de março de 1890, disparava de forma sutil contra a República. A matéria narrava que “o regime republicano ganharia, além de fazer um enorme favor perante a sociedade si deixasse de lado a lei do casamento civil, este sangra os interesses nacionaes”.¹⁰ Quando a Igreja Católica percebeu que revogar o decreto-lei nº 181 era improvável passou, sutilmente, a atacar o regime republicano. No documento acima, a folha utilizava argumentações para tentar fazer com que o casamento laico não fosse homologado pelo regime. Neste documento, a Santa Sé procurou expor que as núpcias perante uma autoridade civil em nada contemplavam os interesses da nação. O matutino afirmava que os republicanos fariam um favor para o conjunto da sociedade se desistissem de promulgar a lei que estabelecia o enlace civil. O Clero procurava mostrar a inviabilidade deste modelo de casamento que tantas outras vezes havia sido inviabilizado por força de sua influência no bojo das relações sociais. A partir dos argumentos acima, é possível vislumbrar que a secular Cúria colocava-se totalmente desfavorável ao instituto, uma vez que ela afirmava que este enlace sangrava os interesses nacionais. Destarte, relendo com atenção os argumentos apresentados pela folha, infere-se que a Igreja Católica jamais desejou sujeitar o matrimônio às leis civis do país, no entanto, o instituto, a cada dia, tendia a se transformar num ato laico.

Do assunto a Igreja Católica tratava com certo desconforto, mas procurava conjugar esforços no sentido de desqualificar o enlace cartorial. Portanto, o casamento religioso era visto por ela como uma forma de honrar a Deus publicamente. Por seu turno, o casamento cartorial – com o objetivo de procurar conservar seus interesses – a Santa Sé o considerava

¹⁰ O Diário do Grão Pará. Belém, 11 de março de 1890, p. 02.

como emancipação da referida honra pública. Quando se celebrava o casamento civil ou decretava-se uma sentença favorável de divórcio a moral em muito edificada somente pelo matrimônio religioso, transformava-se em espectro no interior da sociedade, pensava a Igreja Católica. Mas esses discursos não conseguiam alcançar a todos, por exemplo, o casamento, que começou a se desfazer legalmente por meio de uma ação de divórcio nos corredores do Tribunal de Justiça do Estado do Pará em 09 de maio de 1900, entre a impetrante Justiniana Rosa das Chagas Nunes e Libanio Antonio Nunes, pode ajudar nestas reflexões. Eles receberam as bênçãos nupciais diante dos ministros Católicos na paróquia da Sé “aos vinte e seis dias do mez de Outubro do anno de Mil oitocentos e setenta e sete”. Vinte e três anos o matrimônio havia. Em 09 de maio de 1900, iniciava-se o auto de divórcio no Tribunal de Justiça que teve como demandante dona Justiniana. Alegava-se como razão para o divórcio o § 3º do decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890: “abandono voluntario do domicilio conjugal e prolongado por dois annos continuos”. Há sinalizações no libelo de que já por alguns anos, no seio familiar, vinham se prolongando determinadas tensões conjugais. No Tribunal de Justiça do Estado do Pará, a autora afirmava que mesmo a sua vida se *confundindo* com a de seu marido, o convívio sob um mesmo teto era impossível em decorrência dos “maus tratos” que Libanio lhe infligia cotidianamente.¹¹ Argüia-se em juízo que a princípio a suplicante “[...] tolerou com resignação esses maus tratos, porem como elles continuassem e de dia para dia mais se accentuasse o genio rixoso de seu marido, foram finalmente obrigados a separar-se, datando esta separação de alguns annos”.

Por meio do depoimento da testemunha Antonio Manoel do Nascimento de 48 anos, solteiro, artista, foi publicizado que a separação entre os consortes perfazia cerca de três anos. Isto é, no libelo do processo a possível abandonada acusava o esposo de ter desamparado as relações familiares e conseqüentemente o lar conjugal por mais de dois anos contínuos e que em nada contribuía para a manutenção sua e de seus filhos Manoel, Firmina e Genezio. As conjugações acusatórias pesavam. Centraram-se as acusações no pouco provimento do lar doméstico e nas práticas seviciosas do réu. Em decorrência do abandono, dona Justiniana argüia que foi obrigada à “penosa contingencia de trabalhar para prover á alimentação propria e de seus filhos”. Sendo demandante de um processo de divórcio, no qual acusava o esposo de abandono do lar e conseqüentemente também de ser pouco provedor, e de ter ido ao mercado de trabalho para conseguir sustentar a si e a seus filhos são indicativos expressivos de que o projeto pensado e pretendido às mulheres pelo Estado e Igreja foi diversas vezes questionado

¹¹ Ação de divórcio litigiosa impetrada por Justiniana Rosa das Chagas Nunes contra Libanio Antonio Nunes, 1900.

por elas. O recato, a submissão e a candidez foram normas sociais que sofriam reelaborações pelos impetrantes dos autos de divórcio. (SAMARA, 1989).

Nota-se que mesmo os valores e costumes das elites e da Igreja Católica se fazendo sentir em diversos espaços da *Belle-Époque*, a cidade não pode ser apreendida como homogênea. Nela houve tensões que foram impossíveis de se tolherem. Isso acontece porque as pessoas possuem papéis sociais que se concentram em padrões e normas de comportamento exigidas para e por aqueles que ocupavam determinadas posições nas escalas de poder.

Na busca dos vestígios deixados pelos periódicos sobre as suas apreensões acerca do casamento civil e do divórcio dar-se-á voz a folha *O Democrata*, pois, o periódico fornece outras referências sobre tais assuntos. Este jornal em uma das suas publicações trazia como chamada: *A institucionalização da devacidação*:

*A Republica teria tudo a ganhar se desistisse de ferir de frente as tradições veneradas do povo, seus costumes, direitos adquiridos. Se desistisse de decretar a lei do casamento civil e do divorcio, estes tem um unico fim: corromper as tradições familiares nacionaes.*¹²

A manchete desta matéria expressa muitos significados, entre os quais o de convocar os seus leitores a uma rejeição aos dois institutos que se avizinhavam. Para consolidar a sua posição, utilizou a palavra “povo”, que poderia representar, no contexto em que foi escrita, significados variados, pois que o jornalista expressava que o divórcio e o casamento civil iam de encontro às tradições supostamente veneradas pelo povo e encerrava o primeiro período proferindo que o decreto-lei feria os direitos que foram adquiridos pela população. As latentes pluralidades estavam cintilando. Adotando-se outros termos, nesta publicação vislumbram-se os planos e os contra-planos contidos no conteúdo da informação publicada, isto é, o veículo não criticava apenas o divórcio e o casamento civil que poderiam, segundo a folha, desestruturar a ordem familiar. Os críticos argumentos giravam também em torno do novo regime de governo estabelecido. Para conseguir maior ressonância contra a República foi utilizado, nas linhas do documento, um antigo mas eficaz argumento: *a família*. Era prática comum no seio da imprensa paraense e nos processos de divórcio da última década do século XIX, utilizar, para se contrapor aos decretos do governo provisório, a família, a prole, a moralidade pública e privada e a ordem. Estas preocupações, que muitas vezes se revelaram no cerne das discussões dos jornais de Belém, fazem presumir que a família tinha uma representação significativa no interior da dinâmica social da cidade. Chegou-se a esta suposição a partir do momento em que foram percebidas sutilezas: [...] corromper as tradições

¹² O Democrata. Belém, 13 de março de 1890, p. 03.

familiares nacionaes”. Dessa forma, a referida matéria usava um significativo jogo de palavras ao tentar passar aos seus destinatários a idéia de que os dois institutos exerciam uma força degenerante sobre a família.

Esta conjectura acerca dos posicionamentos de determinadas folhas publicadas na Belém do século XIX tomou uma maior musculatura quando se analisou a matéria que *O Democrata* intitulou *M. Gladstone e o divorcio*, publicada em março de 1890. O jornal:

M. Gladstone acaba de publicar no Nort American Review de New York, um importante e notavel artigo sobre o divorcio.

A força de uma sociedade estando baseada sobre a familia e a solidez da familia dependendo do casamento, Gladstone não admite o divorcio, no sentido em que se attribue á palavra: admite sómente em certos casos graves e condicionalmente o que se poderia chamar separação de corpos, separação que não pode nem annular o casamento, nem dispensar os casados de suas obrigações.

Declara em seguida que casamento de pessoas divorciadas não é admissivel em caso algum, e estabelece os principios seguintes:

O casamento é essencialmente um contrato por toda a vida; o casamento christão encerra um voto feito á Deus; nenhuma autoridade foi concedida á Egreja para rescindir esse voto; não depende tão pouco do poder civil, que póde prohibil-o, mas não annulal-o depois de feito, o casamento dos divorciados é prohibido pelas escripturas sagradas; as leis da Egreja Latina e tambem da anglicana não permitem o casamento de pessoas divorciadas; o divorcio altera profundamente o character do casamento, não repousa sobre base alguma de principio ou de autoridade e nunca existiu nos tempos primitivos. Enfim, denota uma decadencia e a força em augmento do imperio das paixões.¹³

Oferecem-se vestígios expressivos para se tecer suposições acerca das bases em que se encerravam os seus posicionamentos sobre o casamento, a família e o divórcio. A análise da matéria permite perceber, a partir de algumas palavras que a tecem, que o referido periódico concordava com a linha de raciocínio de Gladstone, isto é, quando a folha afirmava que um determinado sujeito social publicou na revista norte-americana *Nort American Review* de Nova Iorque um “importante e notavel artigo sobre o divorcio” faz-se preciso atentar a essas adjetivações e aos seus significados. As palavras “importante e notável” possuem sentidos bastantes nobilizadores se comparadas com as discussões que vinha sendo travadas no interior dos jornais paraenses sobre aquele contexto histórico do final do século XIX. Desse modo, a partir de vestígios que foram deixados na matéria jornalística, é possível sentir que a linha editorial de *O Democrata* comungava com os postulados forjados por Gladstone. O diário era adverso às separações conjugais e ao casamento cartorial.

¹³ *O Democrata*. Belém, 1º de março de 1890, p. 02.

A folha, ao que tudo indica, coligiu o texto publicado por Gladstone na *Nort American Review* e não construiu oposição à matéria que primeiramente foi publicada nos Estados Unidos. Esta inrelutância, num primeiro plano, tenha sido porque o escrito contemplava as sensibilidades da linha editorial do periódico, porquanto a matéria inteira reafirmava a importância da família, do casamento e negava a necessidade do divórcio vincular. O ministro Gladstone se contrapunha ao divórcio a vínculo; no entanto, considerava admissível o divórcio sem ruptura dos vínculos matrimoniais. O ministro, discorrendo sobre as temáticas, dava vigor aos debates que se estavam realizando por uma parte expressiva da imprensa paraense, pois novamente convergiam aos posicionamentos dos jornais *O Diário do Grão Pará* e *O Democrata*. Posicionamentos, aliás, muito difundidos, de que o conúbio não poderia ser apreendido como um contrato qualquer, mas sim instituto indissolúvel que, uma vez celebrado entre os nubentes, não poderia ser desfeito visto que tinha sido selado um voto na presença de Deus. Ficava clara a visão do matrimônio como sacramento e em nenhuma hipótese como vínculo que poderia ser desfeito conforme os interesses dos cônjuges. Neste eixo, indissolubilidade e sacramento eram dois institutos que a matéria deixava evidente que nenhum poder, nem o da Igreja e nem tampouco o do Estado, tinha como desfazer.¹⁴

A partir da análise dessas questões é possível perceber as imagens que cintilavam quando o assunto concentrava-se em matrimônio e divórcio. O matrimônio, para uma parte da sociedade bellepoqueana, jamais se encerrou num contrato comum que fosse possível desatar ao mais leve movimento das vontades porque a sua causa, o seu objeto, a sua duração, os seus efeitos, nunca foram os mesmos quando comparados a outros, uma vez que era vislumbrado como o meio organizador da família legítima. Esta, por seu turno, assentava em bases sólidas a sociedade civil, pensava-se.

Considerações finais

Uma das pretensões do Estado Republicano, da Igreja Católica, de juristas, de jornalistas era a de emoldurar, tanto o matrimônio como o divórcio, em determinados referenciais que nada se constituíam em análogos. Quanto ao matrimônio, interpretava-se ser um instituto higiênico, salubre, perene, enfim o principal sustentáculo dos vínculos familiares. Em relação ao divórcio, os ditos representantes da moral tentavam caracterizá-lo como ato

¹⁴ O jornal “Diário de Notícias” publicado em 02 de março de 1890 também publicou e comentou a mesma matéria que Gladstone realizando comentários similares aos do periódico “O Democrata”. Ver: “Diário de Notícias”. Belém, 02 de março de 1890, p. 03.

que tinha a força de desestruturar as higiênicas relações concebidas no interior do enlace conjugal. Os articulistas das matérias que utilizaram sobejamente Gladstone expunham que o relaxamento dos laços da vida conjugal e familiar eram os responsáveis pelo amortecimento da moralidade.

Grosso modo, por tudo que foi dito parte da sociedade de Belém negava a possibilidade de dissolubilidade dos vínculos matrimoniais, noção bastante enraizada nas linhas editoriais dos jornais, nas concepções da Igreja e nas da República. Para estes, as discussões sobre o divórcio e do casamento civil tinham de levar em consideração as razões da moralidade, porquanto se compreendia constituir-se grande erro pretender reduzir a matéria do casamento e do divórcio a uma simples questão jurídica; mostrava-se necessário levar, em linha de conta, as razões da moralidade pública e privada. Esta possibilidade ficou mais inteligível quando os periódicos tomaram emprestadas as palavras de Gladstone: “Depois desta época a moralidade tem diminuído nas mais elevadas classes e todos reconhecem que se tem relaxado muito os laços da vida conjugal e da família”.¹⁵

Nota-se que nos interstícios dos debates frente ao casamento civil e o divórcio há inteligivelmente a linha da moral, da ética e da normatização das pessoas. Por envolver o direito de família, esta temática despertou muitos interesses. Se por um lado, o Clero no Brasil parece ter saído “arranhado”, pois nunca conseguiu anular o decreto que laicizou o casamento e o divórcio, atos que definitivamente mantiveram-se sob a responsabilidade da República. Por outro, a sua influência foi expressiva na formulação de tal decreto-lei, uma vez que o divórcio perpétuo com possibilidades de segundas núpcias em vida do outro cônjuge não foi admitido. O máximo que as leis republicanas estabeleceram foi a separação permitida pelo Direito Canônico, ou melhor dito, aquele que proporcionava apenas a separação de corpos e bens (LOPES, 2002).

A partir da interpretação dos documentos ficou verossímil que havia em suas linhas a predominância de termos como corromper a prole, corromper as tradições familiares nacionais, desestruturação familiar e indissolubilidade do matrimônio. Essas foram as etiquetas, bordões e adjetivações prediletas utilizadas por aqueles que compreendiam que se divorciar e celebrar conúbio civil rompiam com os costumes e valores que há muito estavam estabelecidos no seio da sociedade belenense. Mas é necessário ressaltar que as escalas de poder no interior da sociedade em momento algum funcionavam apenas tomando como parâmetros os valores e costumes que há séculos estavam estabelecidos, mas também pelas

¹⁵ Diário de Notícias. Belém, 02 de março de 1890, p. 03.

relações sociais e pelos intercâmbios cotidianamente urdidos por mulheres e homens que preferiram o litígio bem como a celebração cartorial. Em conformidade com isso, os vínculos de poder, neste período, não devem ser entendidos como uma via de mão única, ou seja, apenas a partir daqueles que discordavam com as ações de divórcio ou com o casamento civil, esta trama em nada era isenta de clivagens, tensões e contradições internas. Elas de maneira nenhuma se desenrolaram numa polaridade, visto que mulheres e homens divorciados eram donos de campos de força bastante significativos, onde se vislumbravam interesses e perspectivas divergentes.

Exemplo neste sentido foi os protestantes (aqui se refere aos Metodistas de Belém) que se interessavam pelas mudanças que o governo provisório estava promovendo no interior da vida civil brasileira. Vislumbravam-se espaços mais amplos para a exposição de suas idéias, uma vez que, com o estabelecimento do civil, o religioso católico deixava de ser a forma de matrimônio válido. Enfim, os interesses de ambas as partes estavam em campos diametralmente opostos, sendo que uma delas – os católicos – sentia que as suas vantagens estavam ameaçadas, e a outra – os Protestantes Metodistas – buscava assegurar as suas.

Os conflitos e confusões disso resultantes foram complexos e significativos para a sociedade belenense. Os códigos sociais que prevaleciam naquele momento frente ao conúbio eram diferentes para as duas Instituições religiosas: *católica e metodista*. Também nesta linha de raciocínio é possível ver que a cidade de Belém em nada se mostrava única. Com efeito, a *Belle-Époque* não pode ser compreendida como um espaço citadino monolítico, onde imperavam, de modo absoluto, as concepções da Igreja Católica como se as suas aspirações contrárias ao casamento civil e ao divórcio fossem ouvidas e ecoadas de modo equânime no conjunto da sociedade.

Outros espaços, noções e posicionamentos houve e neles se conseguiram perceber diversas imagens em relação às temáticas estudadas.

Documentos

Processo de divórcio

Ação de divórcio litigiosa impetrada por Justiniana Rosa das Chagas Nunes contra Libanio Antonio Nunes, 1900.

Periódicos e legislação

Diário de Notícias, 1890.

O Diário do Grão Pará, 1890.

O Apologista Cristão Brasileiro, 1890.

O Democrata, 1890.

Semana Religiosa do Pará, 1890.

“Capítulo VII: Dos efeitos do casamento”. In: *Decreto do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Primeiro fascículo de 1 a 31 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

“Capítulo IX: do divórcio”. In: *Decreto do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Primeiro fascículo de 01 a 31 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

Decretos do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Sexto fascículo de 1 a 30 de junho de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

Referências

ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **A Vocação do Prazer**: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

BEVILAQUA, Clovis. **Direito da Família**. Recife: Ramiro M. Costa Editores, 1896.

CAMPOS, Ipojucan Dias. **Casamento, divórcio e meretrício em Belém no final do século XIX (1890/1900)**. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). São Paulo: Mimeo, 2004.

CANCELA, Cristina Donza. **Casamento e Relações Familiares na Economia da Borracha (Belém 1870/1920)**. Tese apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP). São Paulo: Mimeo, 2006.

GRINBERG, Keila. **Código Civil e Cidadania**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LOPES, Cristiane Fernandes. **Quod Deus conjuxit homo non separet**: um estudo de gênero, família e trabalho através das ações de divórcio e desquite no Tribunal de Justiça de Campinas (1890/1934). Dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP). São Paulo: Mimeo, 2002.

PEREIRA, Lafayette Rodrigues. **Direito de Família**. Rio de Janeiro: Typ. da Tribuna Liberal, 1889.

SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o Poder e a Família**: São Paulo, século XIX. São Paulo: Marco Zero, 1989.



RESENHA

ROUANET, Sérgio Paulo. **Riso e Melancolia**: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Benilton CRUZ¹
Campus Universitário de Abaetetuba/UFPA
bencruz@ufpa.br

O livro *Riso e Melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*, de Sérgio Paulo Rouanet, lançado em 2007 pela Companhia das Letras, traz o prefácio de Eduardo Portella para introduzir o leitor no estudo de um dos casos mais famosos de influência literária: a repercussão da forma shandiana, da obra capital, *A vida e opiniões de Tristram Shandy, cavalheiro*, de Laurence Sterne sobre *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garrett (com dois tt, senhor ministro!), *Jacques, o fatalista* de Denis Diderot, e *Viagem ao redor do meu quarto*, de Xavier de Maistre. A comparação destes cinco romances resultou naquilo que se poderia dizer da sobrevida de uma forma barroca que encontrou em um escritor brasileiro uma dimensão definidora.

Para Rouanet, a forma shandiana, criada por Sterne, define-se em Machado de Assis. Destaca que, das obras influenciadas, uma vai mais adiante por “levar a perfeição as características da subjetividade shandiana”, será o *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, o livro que entre o riso e a melancolia vai encontrar na ironia o equilíbrio, e mais ainda: já que a melancolia não pode ser vencida, então, ela será “fonte indireta da alegria”, “a melancolia pode ser prazerosa”. Chega a apostar que é “o caso pouco banal de um influenciado que influencia a compreensão de quem o influenciou”. A forma shandiana resume-se em quatro itens: 1. A hipertrofia da subjetividade; 2. Digressividade e fragmentação; 3. Subjetivação do tempo e do espaço; e, 4. Interpenetração do riso e da melancolia.

Vejamos o primeiro, 1. A hipertrofia da subjetividade. O termo hipertrofia de origem da medicina grega, provavelmente de Hipócrates, hyper = excesso; trófos = nutrição; ia = sufixo de base latina formador de nomes, comumente achado nos dicionários como “hiper+trophe, desenvolvimento excessivo de um órgão ou parte dele, com aumento de peso e

¹ Professor de literatura do Campus Universitário de Abaetetuba/UFPA. Doutorando-se em Teoria e História Literária na Unicamp.

volume, devido a um aumento de suas células constituintes”. A palavra hipertrofia migra para a terminologia literária, por conta da repercussão da obra *Anatomia da Melancolia*, de Robert Burton, publicada em 1621 e que muito influenciou Sterne. Para Rouanet, hipertrofia vai significar “soberania do capricho, volubilidade, constante rodízio de posições e pontos de vistas”. Tudo isso convergindo para a performance do narrador que em si já carregaria traços barrocos como a oposição (antítese), no exemplo, da benevolência e crueldade, “querido amigo e companheiro.../asno cabeçudo...” Mas, às vezes pode ser que o leitor em um jogo de fingimento por parte do narrador ganhe estatutos de uma soberania temporária, dentre outras coisas interessantes. Em *Viagens na Minha Terra*, o narrador opina sobre tudo (talvez como nostalgia da onipotência perdida), variando de um “déspota”, para um “caprichoso”, um “simulador”, um “impaciente”. No memorialista Brás Cubas ele é um “senhor absoluto”, irônico: “fino leitor”, “amado leitor”, “pacato leitor”, respeita o entendimento do leitor, oferta ao leitor escolhas, atribui ao leitor “reflexões inteligentes” que o narrador não fez, coopera com o autor, é livre até para não ler, é o próprio narrador em pé de igualdade porque o bíblico barroco vê o mundo como um livro.

2. Digressividade e fragmentação: já que nas formas shandianas a narrativa principal é paupérrima, a digressividade e a fragmentação são o ápice do capricho e volubilidade da nova forma proposta, então, o texto romanesco nunca será uma linha reta. Chegamos na “alma do livro”: a digressão. A narrativa principal é uma ilha cercada de opiniões por todos os lados. A digressão supera o assunto principal. Historietas dentro da história principal. O livro engrossa na medida em que a digressão aumenta, talvez para “criar uma ilusão de objetividade”. A máquina digressivo-progressiva é movida pelo leitor. Para estudo dessas digressões haveria a necessidade de se fazer esquemas. São quatro os tipos de narrativas da forma shandiana, a saber, a narrativa principal é N1, as “digressões extra textuais serão chamadas E, as digressões auto-reflexivas A, as digressões opinativas O, e as digressões narrativas N2, N3, N4, e assim por diante”.

3. Subjetivação do tempo e do espaço. O narrador maneja arbitrariamente tempo e espaço. A própria História passa a ser periférica, circundada pela história de seus personagens. E o que era historicamente monumental passa a ser descentralizado. Esta noção de tempo se familiariza com a de Locke. Para Locke a duração do tempo é subjetiva. O espaço, por sua vez, será o acaso, a Necessidade, o Destino, e até a Morte. Espaço evocado não é o percorrido. Rouanet está sempre pescando características barrocas nos livros de forma shandiana, principalmente a transitoriedade. Quanto ao espaço, novamente a figura do

narrador não estaria assim tão desnordeada, o seu Norte seria uma intrigante subjetivização de tempo e espaço que dá “alma” à digressão, para explicar a questão do tempo em *Viagens ao redor do meu quarto*, de Xavier de Maistre: “o narrador percorre um espaço muito maior do que está na planta. Mas o espaço é maior sobretudo porque para a ‘alma’ o mundo inteiro cabe dentro do quarto, e este expande, para quem tem imaginação, até atingir as proporções do universo”. Fica claro, então, que espaço e tempo são subjetivos.

4. Riso e melancolia. O título do trabalho resume a visão do sociólogo brasileiro sobre o assunto: o riso não é remédio contra a melancolia. O riso teria uma grande vantagem: ele produz leitores ideais. Rouanet acredita que *Tristram Shandy* fora escrito para combater a melancolia. Aposta que o livro de Sterne está de acordo com Eclesiastes, assim seria naturalmente barroco, mas em relação à literatura antiga, o livro de Sterne assume certas filosofias da Antiguidade e às vezes as rejeita, como na questão do tempo-espaço e na questão da mortalidade. Verifica a melancolia sob efeito do riso nos livros que adotaram a forma shandiana, a melancolia é ridicularizada em *Jacques, o fatalista*, para quem encontrou a fórmula da impassibilidade spinoziana, “nem rir nem chorar, compreender” que apregoa o verdadeiro fatalista: nunca ir além do que se pode (*nec plus ultra*, expressão latina que significa que devemos buscar um limite seguro da sabedoria). Em Xavier de Maistre, o prazer dará lugar a uma forma de contrariar a melancolia. A melancolia em Xavier de Maistre se aproxima da do Mal do Século, vê uma tríade (novamente) melancolia, juventude e estado de espírito. Maistre não ri da tristeza como Sterne, tempera riso e melancolia. Em Garrett, mistura-se riso e seriedade, ainda que se acredite em um remédio: “o riso não é uma arma a serviço dos bons sentimentos, e sim um antídoto contra a melancolia”. Destaque para a divisão feita por Rouanet para a melancolia pública e a melancolia particular no romance de Garrett. A melancolia pública é a decadência de Portugal; a particular estampa um autor decepcionado na vida, amor, morte e política. Brás Cubas, porém, descrê que o riso possa curar a melancolia. A metáfora do emplastro Brás Cubas seria de todo a prova do engodo, principalmente, o de ordem metafísico. Uma idéia “pendurou-se-me no trapézio que eu tinha no cérebro”, lembra de Brás Cubas uma invenção “nada sublime”, a idéia que matou seu inventor. Rouanet, shandianamente (Sterne se apóia também nas descobertas de Copérnico para criar sua maquinaria digressivo-progressiva da narrativa), interpreta até as passagens que Machado de Assis cita Saturno, o planeta da melancolia e das antíteses para corroborar sua tese barroca.

A grande sacada machadiana é que a “a melancolia podia ser prazerosa”. A morte é dessacralizada desde o famoso prefácio “Ao verme que primeiro roeu as carnes frias do meu cadáver...” essa absurda declaração seria indício do que vai provocar todo o livro, riso e melancolia. A obra-prima de Machado seria uma espécie de continuidade metafísica do livro de Laurence Sterne, principalmente, no que tem o narrador do além-túmulo a nos contar que a melancolia não tem cura.



INICIAÇÃO CIENTÍFICA

O MUNDO COR DE ROSA: AS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NAS PROPAGANDAS DA HELLO KITTY¹

Luciane de Sena CAMÕES
Campus Universitário de Abaetetuba/UFPB
lucicamoes@hotmail.com

Resumo: Este artigo é parte da pesquisa tematizada “O mundo cor de rosa: as representações de gênero nas propagandas da Hello Kitty” que teve como objetivo problematizar, em particular da “Hello Kitty School”, enquanto marca de produtos infantis femininos. A análise das propagandas mostrou que as representações de infância destacadas por estas oscilam entre o consumo dos produtos e a veiculação de padrões considerados próprios de meninas, que enfatizam a erotização dos corpos pois evidenciam atributos considerados femininos, como a preocupação com a beleza, com o corpo, com roupas, com a adequação a moda do momento, a qual é reforçada pela presença da cor rosa marcando o sentimentalismo e as emoções das meninas. A mídia pela sua predominância no meio social e cultural precisa ser posta em debate de modo que adultos e crianças reflitam sobre os significados de infância e gênero por nela veiculadas.

Palavras-chave: Mídia. Publicidade. Representação. Infância. Gênero.

Abstract: This article is a part of the research themed “The pink world: the gender representation in the Hello Kitty’s propagandas” which had the main objective problematize, specifically the “Hello Kitty Scholl”, as a trademark to little girls. The analyses of the propaganda showed that the children representation oscillate between the consume of the products and the transmission of pattern considered proper to girl, which emphasizes the erotization of the body, because they evidenciate attributes considered feminine, like the preoccupation with the beauty, with the body, with the clothes, of being updated with last fashion tendencies, which is reinforced by the presence of the pink color marking the sentimentalism and the emotions of the girls. The media by its predomination in social and cultural fields needs to be debated in a way the adult and children reflect about their childhood and gender meanings in its transmitted.

Keywords: Media. Publicity. Representation. Childhood. Gender.

Considerações Iniciais

Este artigo é parte da pesquisa resultante de meu trabalho de conclusão de curso, no qual analiso a propaganda publicitária Hello Kitty Atraso e Hello Kitty School e as representações de gênero e infância presentes em suas imagens. A pesquisa foi desenvolvida com o objetivo de problematizar tais representações, uma vez que as imagens possuem valores e significações que contribuem com a formação de nossas identidades.

¹ Trabalho apresentado ao Colegiado de Pedagogia do Campus Universitário de Abaetetuba em 2007 para obtenção do grau de Licenciatura Plena em Pedagogia, orientado pela Professora Vilma Nonato de Brício.

O estudo foi pautado no enfoque qualitativo de pesquisa, a partir da leitura e análise das imagens com foco no alfabetismo crítico, onde busco contribuição de teóricos como Giroux (1995), McLaren (1995) e Kellner (1995). A leitura e análise das imagens foram relevantes para a pesquisa, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento de pedagogias críticas, uma forma de resistência aos significados e representações que a mídia produz ao tentar moldar nossas ações, atitudes, comportamentos, identidades.

O trabalho foi elaborado em dois capítulos, no primeiro, “A mídia como instrumento de representação das identidades infantis”, no qual busco contribuições dos Estudos Culturais para discutir cultura, identidade, representações de gênero presentes nos discursos sobre a infância. No segundo capítulo, “Representações de gênero e a marca Hello Kitty” foi realizada a análise das representações de gênero presentes na propaganda “Hello Kitty Atraso e Hello Kitty School”.

Neste artigo retomo a análise da propaganda Hello Kitty School, onde realizo a leitura crítica de suas imagens e observo as representações das identidades de gênero que são construídas na infância a partir dela. Dessa forma, no primeiro momento faço uma breve discussão sobre a mídia como instrumento de representação das identidades infantis, para em seguida analisar as representações de infância e gênero na propaganda Hello Kitty School.

1 A mídia como instrumento de representação das identidades infantis

Desde o momento em que acordamos com rádios despertadores e ligamos a televisão com os noticiários da manhã até nossos últimos momentos de consciência, à noite, com os filmes ou programas de entrevistas noturnos, encontramos-nos imersos num oceano de imagens, numa cultura saturada por uma flora e uma fauna constituídas de espécies variadas de imagens, espécies que a teoria cultural contemporânea apenas começou a classificar (KELLNER, 1995, p.108).

A mídia vem ganhando espaço como instância socializadora pela sua presença no meio social e cultural seja através de revistas, jornais, propagandas, novelas, desenhos animados, programas de entretenimentos, internet, que interferem de diferentes formas em nossa formação. Ela está sempre a nos “ensinar” algo, constituindo nossas diferentes identidades e por isso precisa ser problematizada de forma crítica.

Os Estudos Culturais tornam-se relevantes para a análise das mídias e de suas “verdades” uma vez que contribuem para a problematização das culturas, das identidades, das

representações. Autores/as como Silva (2000), Hall (2002), Giroux (1995), Louro (1999) e outros, discutem questões relacionadas a gênero, identidade, cultura, infância entre outros temas a partir dos Estudos Culturais que os compreendem como construções culturais, fruto de vários discursos, os quais o representam a partir de posicionamentos históricos, sociais e culturais (SILVA, 2000). Nesse sentido, a mídia também é compreendida como uma construção cultural que contribui com a construção de nossas identidades.

As mídias utilizam de várias formas representativas, de vários instrumentos culturais como linguagem, discurso e imagem para o desenvolvimento da cultura midiática que através de relações de poder define o que somos, nos impõem sentidos e constituem nossas identidades.

A identidade não existe naturalmente: ela é construída pelo próprio grupo e pelos outros grupos [...] aquilo que um grupo tem em comum é resultado de um processo de criação de símbolos, de imagens, de memórias, de narrativas, de mitos que 'cimentam' a unidade de um grupo, que definem sua identidade (SILVA, 2003, p. 47).

Assim, nossas identidades são construídas através de lutas em torno das representações simbólicas, dos processos de subjetivação e das questões de poder. Os discursos e as imagens produzidos pelas mídias são marcados por uma política de representação cultural, que envolve as práticas de significação ao representarem sentidos sobre certos objetos, criando assim um grau de verdade, já que a representação se constitui por formas de poder, uma vez que seus significados são criados pela linguagem (SILVA, 2003).

A mídia ao produzir e reproduzir imagens, saberes, representações, significações constrói uma pedagogia da mídia, pois “[...] existe pedagogia em qualquer lugar em que o conhecimento é produzido e em qualquer lugar em que exista a possibilidade de traduzir a experiência e construir verdades” (GIROUX; MCLAREN, 1995, p.144). Essa pedagogia nos faz vê-la apenas como um meio de entretenimento, que nos conquista e passa a fazer parte da nossa vida no momento em que nos emociona com sua programação fazendo uma ligação entre o real e o virtual.

A mídia produz no telespectador 'a possibilidade de se reconhecer em uma série de verdades' veiculadas nos programas e anúncios publicitários e até mesmo de se auto-avaliar ou auto-decifrar, a partir do constante apelo à privacidade individual que, nesse processo, torna-se pública (FISCHER, 2001, p. 81).

Portanto, a mídia opera como uma instância socializadora ao produzir e veicular a cultura a partir de suas imagens as quais são naturalizados por nós tornando-se quase verdades universais. “A mídia é por excelência o lugar em que circulam e se articulam representações

diretamente ligadas à construção de uma certa positividade, a uma fixidez, mesmo que temporária, de sentidos em torno de determinados temas” (FISCHER, 2000, p. 26).

Se as mídias em geral possuem uma linguagem persuasiva, a publicidade instiga o desejo de fazermos parte do mundo publicitário através de imagens, cenários, linguagens, tornando-se um dos espaços da cultura em que se torna mais visível o processo de construção social das identidades (FISCHER, 2000, p. 21). Ela divulga saberes e representações sobre modos de ser, estar e agir no meio social, nos ensinando o que é ser menino/a, mãe/pai, esposa/a em diferentes enfoques dependendo de classe, etnia e posição social. Mas ela também discrimina e reforça as desigualdades, colocando algumas culturas como hegemônicas e outras como subordinadas.

De acordo com Widhalger “[...] a publicidade apresenta-se como uma prática discursiva que cada vez mais, traz embutidas formas diversas de *propagandas* de representações sociais convertidas em ferramenta auxiliar para a venda de produtos” (2005, p. 24) (grifos da autora). Fontenelle (2002, p.139), ao falar sobre a sociedade midiática, argumenta que “[...] ‘propaganda’ é um anúncio comercial pago, enquanto a ‘publicidade’ seria a veiculação do nome de uma marca e notícias ‘reais’, aquelas que são transmitidas pela ‘mídia-realidade, qual seja, a mídia de notícia, de informação’”. A publicidade associa uma marca, que objetiva vender produtos a certo público a uma série de valores que estão imbricados nas suas formas representativas, de modo que tudo seja elaborado com discursos e imagens que os tornem naturalizados, como do mercado publicitário.

Entre os grupos alvos das mídias está a infância, já que em um pequeno espaço de tempo elas tornam-se consumidoras em potencial. A infância, na atualidade não está mais relacionada integralmente ao lúdico, as cantigas, a ingenuidade, a pureza e aos brinquedos, pois como destacamos anteriormente ao falar-se das crianças, hoje, vem em mente a lembrança de trabalho infantil, exploração sexual, pedofilia, mercadorias voltadas a esse público (jogos eletrônicos, brinquedos, revista, roupas, cosméticos etc.), educação, meninos/as de rua, etc. Hoje as concepções de infância estão sendo re/construídas constituindo várias identidades infantis.

A infância é representada por instituições que se encarregam de construir saberes, desenvolver e disseminar discursos sobre os infantis, que contribuem para construção de identidades. Nesse sentido a

‘Infância é uma convenção social e não um estado natural’ e que tanto esta quanto a família nuclear ‘são invenções sociais recentes’ que datam do século XVII [...] mesmo depois do aparecimento do conceito de infância, acompanhada pela idéia de responsabilidade dos pais em melhorar os cuidados físicos e morais dispensados aos filhos, este grupo que se constitui como infância prosseguiu sendo um dos principais grupos sociais oprimidos, por sua natureza imputada de sobrevivência e dependência (HOYLES apud CORAZZA, 2002, p. 94).

Vemos que a noção de infância foi sendo construída ao longo dos séculos em oposição aos adultos e que juntamente com o surgimento dessa idéia, surgem leis que garantiriam os direitos dos/as pequenos/as. Mas, a infância continua sendo um grupo oprimido, pois mesmo sendo garantidos a ela vários direitos (moradia, saúde educação e o lazer), eles só podem ser efetivados por meio dos mais velhos, de forma que vários grupos de infância são excluídos desses direitos: como crianças trabalhadoras, prostituídas, escolarizadas, erotizadas, exploradas sexualmente, dentre outras. Essas infâncias são representadas de diferentes formas na mídia.

Uma das principais representações de infância na mídia é a que passa pela adultização². Um exemplo desse tipo de infância foi mostrado no fantástico³: crianças que não querem mais comemorar seus aniversários com grandiosas festas com palhaços e decoração; elas comemoram seus aniversários em salões de beleza, em salas virtuais e de jogos ou nos parques e a maioria das festas são de estilo raives e com ritmos dances, ou seja, as crianças estão fugindo ao que era colocado até pouco tempo atrás como características dos infantis.

Vimos que a partir dessas propagandas as crianças ganham novas representações, as quais divergem da infância construída como inocente e dependente do século XIX, já que as crianças são representadas, na atualidade, como inteligentes, independentes, decididas, consumistas etc., representações desenvolvidas de acordo acontecimentos da época, como o grande índice de crianças trabalhando, por exemplo. Não só aquelas que precisam trabalhar para sobreviver como também aquelas que trabalham em profissões que exigem uma inserção cada vez mais precoce, como modelos, manequins, atrizes, apresentadoras infantis etc. ou ainda aquelas que fazem “mil e um” cursos e atividades com a idéia de preparação para atuar futuramente no competitivo mundo do trabalho que no contexto da globalização exige polivalência, múltiplas habilidades. O trabalho

² Essa e outras definições, contidas neste texto, como meninas/os, pequenos/as, infantis, dentre outras, são dadas as crianças por Corazza (2002).

³ Programa televisivo, veiculado pela emissora “Rede Globo” aos domingos.

infantil nas diferentes classes sociais adultiza a criança, modificando o *status* infantil, desconsiderando as especificidades de sua identidade.

Portanto falar sobre infância em tempos que a mídia e outras instâncias sociais contribuem efetivamente para produção de sujeitos padronizados, principalmente a publicidade que ao desenvolver um mercado voltado para o mundo infantil veicula modos de ser infantil. Então torna-se relevante compreendermos o que está em jogo nas suas formas de representação, buscando compreender talvez as dinâmicas de poder imbricada nas representações da mídia e da publicidade.

2 Representações de Infância e Gênero na propaganda da Hello Kitty School

A publicidade ao vender seus produtos tenta estabelecer entre o produto e os consumidores um elo, que envolva o uso de determinado produto a um estilo de uso relacionado a identidade para a qual a propaganda se destina. Através da propaganda da Hello Kitty as meninas são influenciadas a comprar um produto e a vivenciar uma forma de ser menina, relacionada a estereótipos de gênero que lhe colocam em oposição ao gênero masculino. Por exemplo, as meninas que compram as sandálias da Hello Kitty ganham um relógio que pode ser usado ao estilo de quem compra, no caso com ou sem a capinha. Ao desenvolver essas propagandas a mídia se apropria do real, buscando através de suas técnicas de venda provocar a sensação de que, se as meninas comprarem a boneca e os produtos da Hello Kitty e ainda assimilarem o “estilo” Hello Kitty serão olhados de outro modo, mas caso aconteça o contrário, ou seja, não adquirirem as sandálias, certamente serão consideradas “os outros” na sociedade, por não possuírem o que é considerado natural todas terem.

Nesse sentido, a Hello Kitty é destacada pelo seu universo rosa, colorido e cheio de emoções, como seus criadores a descrevem. O mundo Hello Kitty é direcionado especialmente para as meninas, por produzir produtos de beleza, brinquedos, dentre outros que estão carregados de representações da feminilidade, e tendo um forte apelo às emoções e aos desejos, os quais incluem o ideal de um corpo perfeito, de uma infância perfeita, de um jeito de ser menina.

A Hello Kitty School foi desenvolvida em 09/04/07. As personagens são meninas brancas de olhos claros que aparecem em diferentes tipos de quarto. O slogan da propaganda é “Chegou o novo tênis Hello Kitty School, um estilo de tênis para cada estilo de ser e se você preferir todos

eles pra você”. Na primeira cena aparece a garotinha deitada em uma cama com um edredom em detalhes rosa e cheio de Hello Kittys, ela está com diário rosa da Hello no seu peito, como se ela estivesse suspirando. A garota usa roupas leves de tons suaves e uma tiara rosa, ela está em um quarto cheio de coraçõezinhos da Hello Kitty. De repente as portas do seu guarda-roupas brancos se abrem e começam a sair bichinhos, coraçõezinhos, florzinhas, então ela sai de sua cama descalça entre seu tapete de veludo branco e vai em direção ao guarda-roupas, e entre suas roupas rosa surge um bichinho lhe oferecendo um tênis também rosa.

Esta garota representa as meninas como românticas, frágeis e que adoram a cor rosa, traços que são reforçados pelo cenário e as formas de ser das garotas, uma vez que ela está deitada sobre sua cama suspirando, ação considerada comum a meninas, que idealizam o mundo, a vida, a realidade.

A segunda cena é de uma roqueira em seu quarto sombrio. Ela está com uma guitarra, tem o cabelo no estilo rastafare, usa bandana vermelha, camiseta preta e saia jeans. Na cena começam a sair algumas coisas de seu guarda-roupa marrom em formas de raio, flechas e ziguezague e um bichinho também aparece entre suas roupas, em tons escuros, e lhe oferece um tênis branco.

Esse tipo de personagem costuma ser colocada como pertencente ao sexo masculino, principalmente pelos atributos direcionados a essas pessoas, como bagunceiras e baderneiras. As pessoas que carregam esses estereótipos, há séculos são colocadas como grupos minoritários e por isso são muito discriminadas na sociedade, pois sempre os aliamos a drogas, AIDS e outras doenças, e que por isso são mal vistas na sociedade. Assim com elas, as mulheres também sofreram e sofrem discriminações ao fugirem do que é considerado como natural ao sexo feminino. Essa é uma nova forma de visualização da mulher/menina, a qual deixa de ser vista agregada apenas às funções de: mães, filhas, dentre outras, passando a ganhar êxito em outras instâncias.

Essas representações são contraditórias, pois se de um lado demonstram a construção de uma concepção de infância que diverge das representações de pureza e inocência construídas na modernidade e reforçadas por instituições como a Igreja, a escola, a família, por outro lado atribui a infância características adultas que lhes atribuem especificidades dos adultos, como responsabilidades diversas, independência financeira, preocupação com o corpo etc. O cuidado

com o corpo enfatiza discursos de saúde e beleza, que em geral está relacionado a uso de produtos e toda uma parafernália para “cuidar do corpo”. Entretanto, o corpo infantil através desses discursos é erotizado de diferentes maneiras, seja através de roupas imitando a dos adultos, que em geral expõe partes do corpo da criança, poses sensuais, maquiagens, acessórios etc.

Se observarmos as propagandas de brinquedos dirigidos às meninas, veremos que elas investem de forma importante na idéia de cultivo a beleza como algo inerente ao feminino, aliado sempre ao supérfluo, ao consumo desenfreado, ou seja, não basta ter apenas a boneca tal, é preciso ter todos os modelos e variações da mesma boneca e seus respectivos acessórios (NECKEL, 2003, p. 55).

Essas representações sobre estética, beleza e consumo são destacadas na terceira cena da propaganda da Hello Kitty School, que é marcada pela presença de uma menina que experimenta roupas de variados tons em frente a um espelho em seu quarto azul e branco, que possui um “estilo contemporâneo” com várias Hello Kittys e uma cama de casal com uma Hello Kitty enorme bem ao centro. Ela está vestida com saia jeans, blusa estilo zebra e uma boina de cor rosa bebê, essa pode ser considerada a garota *fashion*. De seu guarda-roupa contendo apenas lugares para cabides e sem portas, também sai um bichinho que lhe oferece um tênis branco com detalhes rosa.

As marcas da infância erotizada tornam-se visíveis, na apresentação da imagem da garota considerada como *fashion*, a qual é representada como inteligente e moderna demonstrada pelo seu jeito de ser. Essa garota veste roupas no estilo contemporâneo e possui a representação de uma adulta em miniatura (uma pequena mulher), principalmente pelo seu modo de vestir com mini-saias jeans, boina, dentre outros acessórios. Ela representa a menina contemporânea como independente, moderna, aquela que está sempre preocupada com o corpo e que busca sua beleza para estar de acordo com as preocupações de seu tempo, sendo assim facilmente consumidas pelas representações da mídia, uma vez que

Nos dias de hoje, a beleza defini-se de um lado como uma questão construída/exibida por discursos normativos (onde a imprensa tem desempenhado um papel importante), e, de outro, por ser uma violência pessoal, na qual estão presentes e interagem nessas experiências e escolhas (OLIVEIRA, 2005, p. 188).

No caso das propagandas, a questão da beleza passa a ser definida como algo “adquirido”, pois há a intencionalidade de que as crianças, em especial as meninas, comprem

seus produtos, os quais poderão refletir o jeito “certo” de ser menina. Sendo assim, a beleza torna-se um investimento, uma vez que só será alcançada se a menina adquirir os produtos e o estilo de beleza, consumo, comportamento veiculado junto aos produtos.

Há várias formas de ser menina, visualizadas nas propagandas da Hello Kitty School, representações que foram construídas com o tempo pela sociedade e a cultura e que são reforçadas nas propagandas. O padrão de garota veiculada pela mídia e a publicidade possuem características culturais distintas, mas em relação ao corpo, nota-se que a maioria das meninas é padronizada com a representação de corpos femininos adultos, as quais usam brilho labial, mini-saia, botas, sandálias, dentre outros, que vem crescendo no mercado infantil e que desenvolve nas crianças a vontade de serem belas e de terem corpos perfeitos, com isso, vendendo identidades de gênero, entre outras que privilegiam a estética feminina. Nesse sentido, a feminilidade, ao mesmo tempo em que é colocada como uma “essência” que todas possuem, é também vista como uma característica que deve ser alcançada.

O constante apelo a beleza, que se expressa através de um corpo magro e jovem, e que para se manter dentro dos padrões, precisa cada vez mais se submeter a sacrifícios e cuidados, tem encontrado acolhida não só entre as mulheres mais maduras, mas também entre jovens e meninas. Elas freqüentam cada vez mais cedo as academias de ginástica, se submetem a cirurgias plásticas [...] tudo em nome da beleza (NECKEL, 2003, p. 55)

O ser belo faz parte da representação da imagem feminina na mídia, principalmente na publicidade ao divulgar junto com os produtos a venda mulheres com corpos considerados perfeitos e, na atualidade, crianças que vislumbram essa identidade ao emitir imagens de crianças magras e que se preocupam com sua estética ao exibirem seus corpos, através das vestimentas e de seus comportamentos, já que as crianças estão sendo colocadas em algumas propagandas de forma sensual, mostrando um forte apelo à sedução.

Ao final da propaganda da Hello Kitty School aparece, na última cena, uma garota com camiseta xadrez, ela tem um estilo bem “largado”, tipo casual, cabelos lisos bem penteados e, um quarto um pouco mais simples, mas com a notável presença da Hello Kitty nas paredes, principalmente. Nesta cena, também aparece para ela um bichinho que sai do seu guarda-roupa oferecendo o tênis da cor rosa e branco.

A imagem dessa menina, por talvez não ter o padrão idealizado de feminilidade, como as presentes nas cenas anteriores, possui pouco tempo de visualização, apenas para mostrar que essa identidade existe, mas que não é muito apreciável, por isso não é tão destacada como as outras, principalmente da patricinha e, em particular, da garota com estilo contemporâneo. Isso demonstra que “os significados que as representações acabam produzindo não preexistem no mundo, mas eles têm que ser criados, e são criados socialmente, isto é, são criados através de ‘relações sociais de poder’” (LOURO, 1997, p. 102). As diferentes representações de meninas são construídas socialmente em meio a composições de forças que não só as assimilam, mas também as rejeitam e até mesmo as funde em novas representações.

O bichinho que na propaganda entrega o tênis a menina aparece como um componente lúdico demonstrando o imaginário infantil, o que o eleva a um estado de pureza e inocência, agregados a infância, dando a sensação de ao pertencer a este mundo, ou seja, a relação feminina com o sobrenatural. A idéia de um mesmo bichinho sair de um mesmo local (o guarda-roupas) para oferecer o tênis a diferentes garotas evidencia o objetivo da propaganda: vender o tênis para as meninas, independente se seu estilo de ser menina.

Mas, como ele poderia ser confeccionado pensando em todas se nas cenas as protagonistas são meninas brancas, de cabelos castanhos claros e com quartos bonitos e decorados com a marca Hello Kitty, se sabemos que em nossa sociedade há meninas negras, com necessidades especiais, órfãos, gordas, que dormem em quartos com seus/as irmãos/ãs, as que não possuem quarto, nem guarda-roupas, e, por vezes, nem um lar? Se pensarmos dessa maneira, veremos que essas propagandas demonstram padrões de meninas, as quais são de classe média ou alta e que são grandes consumidoras dos produtos Hello Kitty.

Essas representações não são, contudo, meras descrições que ‘refletem’ as práticas desses sujeitos; elas são, de fato, descrições que os ‘constroem’, que ao ‘produzem’ [...] nessa perspectiva, não cabe perguntar se uma representação ‘corresponde’ ou não ao real, mas, ao invés disso, como as representações produzem sentidos, quais seus efeitos sobre os sujeitos, como elas constroem o ‘real’ (LOURO, 1997, p. 99).

Partindo disso, as representações de gênero nas propagandas constituem nossas identidades ao fazer alusões ao que devemos ser, concebendo um padrão masculino e feminino de sujeito. Assim, a categoria gênero aparece através de uma política de representação da identidade, ao instituir, através de uma dinâmica de poder “modos de ser”, o que resulta na

construção de subjetividade a partir de representações discursivas. “O termo subjetividade está diretamente relacionado às experiências que o sujeito faz de si mesmo, num jogo da verdade em que é fundamental a relação consigo” (FOUCAULT *apud* FISCHER, 2002, p.155). É como o processo de olhar-se ao espelho para descobrir o que eu sou realmente, no caso da mídia e da publicidade em que as suas imagens e representações me construíram, os quais são relevantes para constituição de nossas identidades.

A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. A identidade está ligada à estrutura discursiva e narrativa. A identidade está ligada a sistema de representações. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2000, p 96).

Dessa forma, a identidade deve ser entendida como um processo inacabado, pois ela sempre vai estar se modificando, se reconstituindo, pois hoje eu posso apresentar uma identidade que futuramente pode ser diferente. Nesse sentido, as identidades de gênero são construídas em meio a estratégias de poder, ao criar padrões de comportamentos do sujeito através da linguagem, da simbolização e das representações estabelecidas pela cultura nas práticas sociais. Segundo Louro, as identidades de gênero

[...] estão continuamente se construindo e se transformando. Em suas relações sociais, atravessadas por diferentes discursos, símbolos, representações e práticas, os sujeitos vão se construindo como masculino ou feminino, arranjando e desarranjando seus lugares sociais, suas disposições, suas formas de ser e estar no mundo. Essas construções e esses arranjos são sempre transitórios, transformando-se não apenas ao longo do tempo, historicamente, como também transformando-se na articulação com as histórias pessoais, as identidades sexuais, étnicas, de raça, de classe (LOURO, 2001, p. 28).

Essas identidades são construídas através de posicionamentos culturais, históricos, de raça, de classe e de outros que estão atrelados a nossa forma de pensar e ao nosso comportamento, uma vez que os processos identitários estão atrelados as formas de representação, e, por isso, não podem ser considerados como fixo, pois variam de cultura para cultura. Os gêneros, como fazem parte desses processos identitários, contribuem para nos reconhecermos socialmente, principalmente ao pré-estabelecermos o que é habitual de menino e o que é de menina, representações que são constituídas pelas práticas sociais e instituídas por formas de poder ao nos conduzir a posicionamentos socialmente aceitos.

Como vemos nas imagens das propagandas, o tênis é parte do mundo da Hello Kitty, do qual ainda fazem parte: capas de cama, agendas, papel de parede, almofadas, produtos de beleza, escovas de cabelos, bichinhos de pelúcia, dentre outros que são visualizados nas cenas. Desse modo, as propagandas da Hello Kitty não se empenham apenas em vender um produto, mas um variado universo de mercadorias que vendem a sua marca, instigando nas crianças a vontade de comprar para terem o jeito e os valores que esta marca lhes concede, levando-as cada vez mais ao consumismo.

*Em busca de despertar no ‘público alvo’ o chamado ‘desejo de compra’, o publicitário procura decifrar, no contexto de cada grupo social, o apelo que o levaria a consumir o produto que ele pretende vender. Para isso ele constrói uma **representação** desse desejo. No discurso publicitário, essa representação transparece sob a forma de uma **imagem**, em que se evidencia, um sistema de valores e comportamentos sociais atribuídos pelo publicitário ao grupo em questão (GASTALDO, 2005, p. 60) (grifos da autora).*

Então ao vender um produto, a Hello Kitty assim como outras marcas de renome, se apropria do que é considerado como natural para penetrar no universo do grupo infantil, pois como destacamos anteriormente são diferentes pessoas, com diferentes estilos e que usam a mesma marca. O que podemos observar principalmente pelo slogan da propaganda que ao emitir a mensagem “[...] um estilo de tênis para cada estilo de ser [...]” tenta nos convencer de que esse tênis pode ser usado por qualquer pessoa, independente da diferença.

Neste caso, o discurso é direcionado a todas as pessoas e não apenas aquelas visualizadas nas imagens, ele se torna universal ao se dirigir a todas as crianças independente de seus estilos de ser e classe social. Para suprir o desejo estimulado no público infantil de ter tais produtos, surge no mercado a comercialização de produtos similares ou “piratas” os quais são vendidos por um preço mais acessível, mas são confeccionados a partir das mesmas representações e com os mesmos objetivos, só que para uma grande parcela da população infantil que não tem poder aquisitivo para comprar os produtos originais, de marca.

Isso é um chamamento as crianças para que todas se enquadrem aos modos de ser da Hello Kitty, as quais mesmo não tendo condições financeiras para consumir seus produtos, viram consumidoras de seus discursos e imagens, uma vez que “a publicidade se utiliza de imagens hegemônicas, construídas a partir de tais representações, para vender os mais diferentes produtos (SABAT, 2003, p. 247), e vendendo também identidades específicas.

Essas são algumas das formas de atrair o público infantil feminino aos seus produtos, pois ao vendê-los, produz nas crianças a vontade de comprar os outros acessórios. Observa-se que na contemporaneidade as crianças estão cada vez mais se tornando escravas do consumismo, assim torna-se necessário o desenvolvimento de uma pedagogia crítica que problematize as representações construídas pela mídia sobre a infância e os gêneros, de modo que as crianças se reconheçam dentro e fora dos discursos e das diversas instâncias sociais e culturais que os produzem, para resistirem diante da ditadura do consumo de produtos e maneiras de ser veiculadas pela mídia.

Portanto, o produto boneca Hello Kitty precisa ser analisado como um artefato cultural, uma vez que não é apenas um brinquedo, mas uma marca mundialmente conhecida que representa a infância e gênero na divulgação de seus produtos. Representações que ficam visíveis na realização da análise da boneca e dos personagens a partir de sua estória e das propagandas e que implicam na representação de modelos de infância e representações de gênero utilizadas pelo mercado publicitário, como técnica de venda, para chamar a atenção do público infantil.

Considerações finais

Analisar as propagandas como construtoras de pedagogias que não apenas vendem produtos, mas produzem e reproduzem representações identitárias diversas, torna-se fundamental em tempos de massificação do marketing de produtos de toda ordem, inclusive educacionais e escolares. Na publicidade é visível o forte apelo à beleza e a juventude pela variedade de produtos que estão ganhando mercado e que tem como objetivo a busca desses ideais. Há um grande investimento nesse mercado entre pessoas de várias idades, reforçando padrões considerados apropriados para cada faixa etária, o que contribui para a construção de discriminações de todos/as aqueles/as que não se enquadram no estereótipo considerado correto e também a diminuição da auto-estima das/os que sofrem preconceitos.

Na análise empreendida da propaganda da Hello Kitty School, notou-se que ela evidencia em suas imagens vários tipos de meninas, mas dá destaque a feminilidade hegemônica que é marcada nas cores do cenário, no comportamento das meninas protagonistas da propaganda, na visualização de seus corpos, na preocupação com a beleza, características culturalmente associadas à menina contemporânea. Nela são visualizadas várias formas de ser criança, as quais

divergem de estilo, mas possuem o mesmo padrão de beleza, de consumo, de desejo de ter determinados produtos. As representações de gênero são tão cotidianas que por vezes passam despercebidas, já que são naturalizadas, pois representam ações e comportamentos considerados próprios aos gêneros.

Dessa forma, é necessário alargar as discussões em torno das produções da mídia e suas implicações para a construção do conhecimento e de nossas identidades, caso contrário a mídia continuará divulgando o que deseja para nós, provocando o consumismo e a constituição de pessoas de acordo com interesses próprios e do mercado. Faz-se necessário ainda a constituição de uma pedagogia crítica que nos forneça elementos para problematizarmos as representações conservadoras, preconceituosas, além do que a construção dessa pedagogia nos possibilitará o questionamento das relações de poder que permeiam as lutas culturais em torno dos significados que as diversas formas de mídia nos instituem. Esse é um compromisso ético que todos/as nós, como estudantes, professores/as, pesquisadoras/es devemos assumir.

Referência

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Mídia. O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) TV. *In: Educação e Pesquisa*. São Paulo: v. 28, n. 1, p. 151-162, jan/jun, 2002.

_____. Mídia e educação da mulher: modos de enunciar o feminino na TV. *In: FUNCK, Susana Bornéo; WIDHOLZER, Nara Rejane. Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis: Mulheres, 2005, p. 245-269.

FONTENELLE, Isleide Arruda. O mundo de Ronald Mc. Donald: sobre a marca publicitária e a sociedade midiática. *In: Educação e pesquisa*. São Paulo: v 28 n.1. p.137-149, jan/jun 2002.

GASTALDO, Édison. A representação do espaço doméstico e papéis de gênero na publicidade. *In: FUNCK, Susana Bornéo; WIDHOLZER, Nara Rejane. Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis: Mulheres, 2005, p. 53-70.

GIROUX, Henry A. E MC LAREN, Peter L. Por uma pedagogia crítica da representação. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da; MOREIRA, Antônio Flávio (Orgs). Territórios Contestados: O currículo e os novos mapas políticos e culturais*. Petrópolis: Vozes, 1995: p.144-157.

_____. Praticando estudos culturais nas faculdades de educação. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). Aliénigenas em sala de aula*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p.85-102.

KELLNER, Douglas. Lendo imagens criticamente: Em direção a uma pedagogia pós-moderna. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). Aliénigenas em sala de aula*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p.104-131.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 7-32.

NECKEL, Jane Felipe. Erotização dos corpos infantis. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Viladre. **Corpo, Gênero e Sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 53-65.

OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva de. Representações da beleza feminina na imprensa: uma leitura a partir das páginas de O cruzeiro, Claudia e Nova (1960/1970). In: FUNCK, Susana Bornéo; WIDHOLZER, Nara Rejane. **Gênero em discursos da mídia**. Florianópolis: Mulheres, 2005, p. 187-203.

SABAT, Ruth. Gênero e sexualidade para consumo. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe e GOELLNER, Silvana Viladre. **Corpo, Gênero e Sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 149-259.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

WIDHOLZER, Nara. A publicidade como pedagogia cultural e tecnologia do gênero: abordagem lingüística-discursiva. In: FUNCK, Susana Bornéo; WIDHOLZER, Nara Rejane. **Gênero em discursos da mídia**. Florianópolis: Mulheres, 2005, p. 17-52.

ASPECTOS DA NARRATIVA DE RESISTÊNCIA NA LITERATURA E NO CINEMA

VeridianaValente PINHEIRO
 Campus Universitário de Abaetetuba/UFPA
 veranahum@hotmail.com
 Tânia SARMENTO-PANTOJA
 Campus Universitário de Abaetetuba/UFPA
 nicama@ufpa.br

Resumo: Com o objetivo de observar as ressonâncias de um determinado período histórico/cultural, o da ditadura militar de 1964, o trabalho em questão parte da relação entre literatura e cinema e de seus efeitos, na composição do romance *Em Câmera lenta* (1977), do paraense Renato Tapajós.

Palavras-chave: Literatura. Cinema. Narrativa de resistência. Renato Tapajós.

Abstract: Aiming to observe some historical and cultural resonances of 1964 Brazilian Military Dictatorship, this work parts from the relation between literature and cinema and its effects in the composition of novel *Em camera lenta* (1977), by the Brazilian writer Renato Tapajós.

Keywords: Literature. Cinema. Narrativa of resistance. Renato Tapajós.

Considerações iniciais¹

Tomo a relação entre literatura e cinema como fundamento para analisar a composição do romance *Em Câmera lenta* (1977), do paraense Renato Tapajós, em particular, como os efeitos dessa relação ligados à constituição das impressões de realidade se articulam com vistas a remeter a um determinado aspecto da história do país: o regime militar de 1964 e os mecanismos de repressão impostos aos indivíduos ligados à resistência.

Michel Foucault analisa a repressão como sendo uma poderosa “mecânica do poder”, tratando-o como uma questão propriamente histórica, como podemos perceber no fragmento a seguir: “se falam com tal profusão e há tanto tempo, é por que essa repressão está bastante firmada, possui raízes sólidas, pesa sobre o sexo de maneira tão rigorosa” (FOUCAULT, 1988, p. 15). Para esclarecer melhor o que entendo como sendo tais mecanismos repressivos, tomo o conceito foucaultiano de *dispositivo*, tal qual encontramos em suas obras a História da Sexualidade e a

¹ O presente trabalho é fruto das investigações realizadas nos projetos de pesquisa *Narrativa de Resistência: Formas, Performances e trajetos na Amazônia*; *Leituras da Ditadura: Discursos ficcionais e não-ficcionais da resistência ao Regime Militar de 1964*, ambos coordenados pela Prof^a. Tânia Sarmento-Pantoja. Especiais agradecimentos são dirigidos a Katyane Cabral Marinho, Graduada em Letras e voluntária no segundo projeto referido, a minha orientadora Tânia Sarmento- Pantoja, ao professor colaborador Augusto Sarmento, ao Carlos Augusto Carneiro Costa mestrando em Literatura da USP - Universidade do estado de São Paulo

Microfísica do Poder². Inicialmente, *dispositivo* aparece em História da sexualidade, como traço essencial que permite ao analista estabelecer relações entre poder, sexo e a história do ocidente. Posteriormente, se faz presente em Microfísica do Poder, para dar conta de como se constituem os aparatos jurídicos do tribunal, das prisões e das punições cotidianas, refletindo como tais aparatos moldam as estruturas cognitivas do sujeito, com vistas a disciplinar o indivíduo para a vida em sociedade. Funcionando como instrumento de análise os dispositivos são as estratégias, as estruturas, os mecanismos e as ferramentas de coerção e disciplina.

Dessa forma, o poder assume aspectos repressivos, na medida em que aparecem processos de rupturas que visam a negação do poder. Nesse sentido, é da historicidade citada anteriormente que destaco determinados aspectos repressivos, como as prisões, as torturas, os assassinatos e as perseguições policiais que comprometiam a integridade moral, física e psicológica dos militantes de esquerda, que realizaram a resistência ao regime ditatorial de 64 e que se fazem presentes na narrativa de *Em câmera lenta*.

1 O lento olhar em câmera sobre a coerção e a disciplina

Em Câmera Lenta tem início, com apresentação de um discurso autoral-biográfico e apresenta também uma síntese do romance, salientando as principais discussões abordadas, entre elas, aspectos morais e políticos são apresentados na narrativa e a forma como o romance denuncia a violência repressiva e a tortura vivida pelos militantes de esquerda no período da ditadura de 1964.

Em uma primeira incursão da obra, tomei como ponto de partida o título da narrativa. Sua sugestividade através do título *Em Câmera Lenta*, propõe desenvolver a idéia de que dará sentido a um conjunto de aspectos ocorridos, a partir de um viés histórico. Assim, quando analisamos a expressão “em câmera” descobrimos a ação que circula a narrativa, reforçada pela escolha da preposição “em”, que auxilia na demonstração, de forma simbólica, do movimento da câmera cinematográfica, que podemos conceber como: “um olho pelo fato de, de maneira objetiva, registrar o mundo pró-filmico sem transformá-lo. “[...] é um nome para a maneira como olhamos e como conhecemos a um dado momento” (AUMONT, 2003. p. 40-41). Nesse sentido, a

²Em suma o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 1989. p. 244)

“câmera” se coloca na narrativa como instrumento de projeção do real, que será desvelado através do olhar revolucionário do personagem *Ele*. O adjetivo “lenta”, é assim entendido como algo que procede um acontecimento de forma desacelerada, moldando o olhar do narrador focalizador, que se produz “em câmera”.

Como já dito a narrativa do romance parte de uma simulação: uma voz autoral bio-gráfica que finge ser o autor do romance dá início à narrativa. A técnica narrativa utilizada para constituir essa voz é a do narrador focalizador³, que assume duas focalizações: a primeira é a partir do olhar do personagem *Ele*, em que a voz é propriamente autoral, a segunda é a partir do olhar do pai da personagem *Ela*. Esses sujeitos da focalização encadeiam-se, assumindo ora um, ora outro a voz do discurso, ou seja, além de encadeados esses “olhares” se deixam perceber como se fosse um olhar através de uma câmera cinematográfica.

No primeiro capítulo é apresentada a cena de um confronto urbano contra a polícia em que o líder é atingido e uma companheira é pega pelos militares. O militante ferido é levado para um aparelho⁴, como descrito no seguinte fragmento:

Se eles vierem e atirarem as balas pegarem no peito, na cabeça. [...] agora não dá mais para fazer nada nem por ela nem por ninguém e o que fecha a garganta é o cerco, as armas sem nome, as mãos sem nome, as peles vazias que se movem como se fossem gente, o isolamento; cada dia mais perto, há quinze dias nunca admitiria isso, embora já o soubesse há muito tempo [...] Nada deu certo [...] mas pouca gente entendeu, nem podia entender e agora estamos sozinhos, vinte, trinta, sei lá (TAPAJOS, 1977, p. 14).

A partir desta cena observo também como é mostrada a exterioridade da solidão sofrida pelos militantes nos aparelhos através do olhar do focalizador *Ele*. Tal solidão é observada como uma metáfora do início da decadência do movimento. Assim, a narrativa vai sendo descrita com a abertura de questionamentos como estes: por que lutamos? Que resultados terá a nossa luta contra o regime? Por que a luta só terá sentido com a morte dos revolucionários? E, esses questionamentos são lançados ao leitor como uma espécie de reflexão de análise sobre a ação do grupo armado e, ao mesmo tempo sobre a vida e o propósito que levou pessoas a abrirem mão de sua vida para lutarem contra o regime militar.

³ Como o próprio nome sugere, à posição adotada pelo narrador para narrar a história, ao seu ponto de vista. O foco narrativo é um recurso utilizado pelo leitor para *enquadrar* a história de um determinado *ângulo* ou *ponto de vista*. (FRANCO, 2003, p. 41)

⁴Local onde os militantes se refugiavam para se esconder do militares, ou seja, é um esconderijo camuflado que servia para evitar que fossem presos pelos militares.

As personagens centrais da ação da narrativa são *Ele*, *Ela*, o Venezuelano e Marta. O Venezuelano assume a liderança do grupo de estudantes, mas, é outro personagem, *Ele*, que assume um papel de grande importância no romance, pois, na medida em que o narrador direciona a focalização do discurso para este personagem, a forma cinematográfica é apropriada pela forma literária, particularmente quanto ao aspecto da focalização. Desse modo, a relação entre cinema e literatura se realiza aqui especificamente no nível da expressão. E, se propaga através dos diversos âmbitos significativos da narrativa do romance, muito especialmente o âmbito da relação entre ficção e história. Esse processo de apropriação tem como efeito entre outras coisas o de tornar mais evidente a impressão de realidade. Como num filme as imagens que vão se constituindo no romance adquirem maior capacidade de envolver e, em algumas situações, de chocar o receptor da obra.

Um exemplo de como se dá tal conexão é a cena em que através do olhar do personagem *Ele* o narrador descreve a decolagem de um avião:

o avião correu pela pista e ele, prendendo a respiração, observou a beleza daquela corrida, a força contida se transformando em vôo, a massa de alumínio vibrando, transfigurada numa ave feroz, de músculos distendidos, agressiva. Sentiu a mão de Marta em seu braço, a voz dela vindo de muito longe (TAPAJOS, 1977, p. 27).

Como dito anteriormente a impressão de realidade se torna mais densa a partir do recurso narrativo adotado. A descrição em detalhes de cenas com nitidez de cor e a descrição do espaço também se faz presente no fragmento abaixo:

A avenida ladeada de mangueiras, como um grande túnel, eu lembro. No meio da tarde, o sol filtrado pela copa das árvores, os poucos carros e as pessoas que passavam, sem pressa carregando calor. Casas antigas de grandes janelas abrindo diretamente para a rua, alguns jardins cercados por antigas grades, as grandes portas de madeira (TAPAJOS, 1977, p. 28).

A riqueza de detalhes faz da leitura do romance uma “viagem” que se constitui como se fossem imagens cinematográficas, que tornam reconhecíveis, elementos de um bairro de Belém do Pará da década de 60: a Cidade Velha. É como se o leitor estivesse vendo através de um filme, a partir da demarcação de cada detalhe, dispostos e ordenados em seqüenciais cinematográficas. Tais seqüências são descritas na ordem linear dos acontecimentos descritos, ou seja, primeiro o formato da rua comparada a um túnel, segundo os objetos que a embelezavam como a copa das árvores dando uma outra tonalidade aos raios de sol, refletido nas pessoas que transitavam sem pressa a avenida ladeada composta de casas antigas ornamentadas de lindos jardins.

Além disso, a idéia de fingimento, produto do flerte entre literatura e cinema é percebido no âmbito do discurso com o uso de uma espécie de vocativo: “Como em câmera lenta”, como se observa a seguir:

Como em câmera lenta: ele percebeu que a rua estava bloqueada por uma batida policial. Olhou para os lados e percebeu que não havia por onde escapar: atrás, outros carros já paravam, cortando a possibilidade de manobrar e fugir pela contramão. Parou o carro lentamente. Um policial aproximou-se e pediu os documentos. Ele os entregou; o policial; o policial examinou-os lentamente. Estavam em ordem. Com os documentos nas mãos, o policial deu a volta no carro, olhou pela janela onde ela estava, examinando o interior do carro para ver se havia algo de suspeito. Ela sorriu timidamente, como que acanhada com o exame. No banco traseiro, um outro companheiro segurava uma maleta escura; o policial pediu para ver o que tinha na maleta e na maleta tinha uma metralhadora; ela se voltou para trás. Sua mão descreveu um longo arco em direção ao banco traseiro, mas interrompeu o gesto e desceu suavemente na abertura da bolsa, escondida entre os dois bancos da frente, um pouco atrás do freio de mão (TAPAJOS, 1977, p. 56-57).

A citação acima também nos mostra situações diretamente relacionadas aos elementos históricos igualmente apropriados pela narrativa literária. O fragmento resulta de uma rememoração do personagem *Ele*, relatando o dia em que um policial estava fazendo revista de rotina na rua e os militantes, sem saber da situação, são abordados e termina ocorrendo um violento confronto entre eles.

Desse modo, encontramos na narrativa de *Em Câmera Lenta* – além de aspectos relacionados às questões políticas do final dos anos 60, as ações armadas da guerrilha, a violência da repressão – a descrição da vida na clandestinidade: seu cotidiano, sua vida pessoal, seus amores, suas crenças, seus medos, seus gestos. Um olhar penetrante na vida e na intimidade dos jovens militantes que enfrentaram e se imolaram na guerra contra a ditadura militar. O uso da cinematografia é um recurso utilizado pelo autor para que o leitor “veja” de uma forma “psico-imagética”⁵ os acontecimentos narrados, assim a ficção aproxima-se do real, como observado no seguinte fragmento da narrativa:

Como em câmera lenta: o policial pediu para ver o que tinha na maleta e na maleta tinha uma metralhadora; ela se voltou para trás. Sua mão descreveu um longo, em direção ao banco traseiro, mas interrompeu o gesto e desceu suavemente na abertura da bolsa, escondida entre os dois bancos da frente, pouco atrás do freio de mão. O rosto impassível olhava para a maleta que o outro segurava, mas os dedos se fechavam sobre a coronha do revólver que estava na bolsa. E num movimento único, corpo, rosto e braço giravam

⁵ É a partir desse termo, que defino a imagem mental que pode ser produzida pelo leitor durante a leitura do romance.

novamente, o cabelo curto sublinhado o levantar da cabeça, os olhos, agora duros, apanhado de relance a imagem do policial que bloqueava a porta (TAPAJÓS, 1977. p. 25-26).

É a partir deste fragmento que observamos também que essa forma “psico-imagética” se funde aos mecanismos de punição e vigília, descritas por Foucault, “o terror enquanto suporte do exemplo: medo físico, pavor coletivo, imagens que devem ser grafadas na memória dos espectadores, como a marca na face ou no membro do condenado” (FOUCAULT, 2008. p. 91). Os dispositivos de repressão se destacam no romance de Renato Tapajós, porque os acontecimentos narrados vão se tornando mais próximos da imaginação do leitor, aproximando-o do que realmente aconteceu em um dado momento da história do país.

Considerações finais

Assim, utilizando aspectos cinematográficos o autor apresenta a visão ficcional através da qual a linguagem literária, ao flertar com a linguagem cinematográfica, trás a tona um conjunto de aspectos que podem ser compreendidos como próprios dos dispositivos de repressão⁶. Essa proximidade entre literatura e cinema visa, entre outros aspectos, a busca por uma sensação de realidade, mas como se trata da ficcionalização de um real insólito, pela catástrofe e pela imensidade do trauma que carrega, essa sensação de realidade é, ao mesmo tempo, rasurada pela fragmentação, esta produto das técnicas de narração e focalização anteriormente descritas. É nesse lusco-fusco, nessa fenda entre literatura e cinema, entre a sensação de realidade pretendida e ao mesmo tempo desfigurada que o discurso ficcional se impõe para mostrar o “jogo de rarefação” comum a todo discurso, segundo Foucault (1996, p. 70).

No romance de Tapajós tal processo de rarefação tem a função de re-fazer, tornar menos densa as imposições a que estão sujeitados certos personagens, não somente do ponto de vista da individualidade, como também da sua presença no tecido social da qual fazem parte. É dessa maneira que o personagem *Ele* se apropria do discurso da narrativa para falar em nome de uma sociedade que protesta contra o regime autoritário.

Ao se apropriar da narrativa enquanto voz, *Ele* provoca a diluição da densidade dos discursos envolvidos. Nesse processo, a linguagem cinematográfica é apropriada pela literatura.

⁶ A tortura é antes de tudo um choque, uma surpresa, capaz de causar no indivíduo torturado medo, tendo ele a sensação o tempo todo de ser vigiado ou perseguido. (MATOSO, 1986. p. 11)

Nesse processo, os discursos que precisam ser des-densificados estão rarefeitos, como observado na descrição do seguinte fragmento do romance:

E, no entanto, eu via tudo através de uma intensa elaboração: até as coisas mais banais tinham um encanto quase mágico. Não é a distancia nem o tempo. Era a maneira de ver, de revestir os gestos com uma gravidade solene e emprestar as vozes um eco literário [...] Toda beleza era triste por que não decifrada – a avenida, a praça e a praia, aparência de um mundo subterrâneo. Um mundo desconhecido, um mundo que eu precisava conhecer, para transformá-lo. Ou destruir-me. [...] (TAPAJÓS, 1977. p. 30-31).

Nesse sentido, a resistência é produto desse convite perscrutador que *Ele* faz ao leitor. Assim, *Em Câmera lenta* não é só uma narrativa de resistência, funciona também como “eco” das incertezas e ambigüidades dos militantes que de forma selvagem renunciaram as suas vidas, sua família, seus anseios, para lutarem por uma visão utópico-ideológica em que acreditavam naquela época.

Referências

- AUMONT, Jacques. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Papyrus, 2003.
- BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs). **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2003.
- BOSI, A. Narrativa e Resistência. In: _____. **Literatura e Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 118.
- BUARQUE, Aurélio. **Minidicionário da língua portuguesa**. Coordenação de edição, Margarida dos Anjos e Marina Ferreira. 4ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 35ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. 288 p.
- FOULCALT, Michel. **A Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MATOSO, Glauco. **O que é tortura**. São Paulo: Nova cultural, 1986.
- TAPAJÓS, Renato. **Em Câmera Lenta: romance**. 2ª edição. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1977.