

REVISTA ESTUDOS

Libert~~A~~rios



ÍNDICE

03

EDITORIAL

Andréa Nascimento, Cello Latini Pfeil e Wallace de Moraes

07

**POLÍTICA PREFIGURATIVA,
CATÁSTROFE E ESPERANÇA**

Uri Gordon (Durham University)

28

**EPISTEMOLOGIAS DOS ODUS E
DECOLONIALIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Eduardo Oliveira Miranda (UEFS)

41

**A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA
DO HOMEM GAY: PADRONIZAÇÃO
ESTÉTICA, AFEMINOFOBIA E
VIGOREXIA**

Thiago Colmenero Cunha & Nicolas Tatagiba Medina Mattos (USU)

64

**DA DITADURA À “DEMOCRACIA” –
POLÍTICA, EDUCAÇÃO, BUROCRACIA E
OCUPAÇÕES DE ESCOLA NO CHILE E NO
BRASIL EM UMA PERSPECTIVA
ANARQUISTA**

Guilherme Xavier de Santana (UFRJ)

79

**O ESTADO DE MAL ESTAR SOCIAL: UMA
ANÁLISE DA POLÍTICA NEOLIBERAL E SEUS
SUSTENTÁCULOS MILITARISTAS E
IGREJISTAS**

Juan Filipe Loureiro Magalhaes (UFRJ)

95

**FILOSOFIA DESDE O QUILOMBO E
COMUNIDADES AUTOFILOSÓFICAS DA
QUEBRADA (CAQ): CONSIDERAÇÕES
QUILOMBISTAS, DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS
SOBRE A “PRÁXIS” FILOSÓFICA BRASILEIRA**

Josadaque Martins Silva (USP)

137

**“EU NÃO SOU UM VÍRUS”: LINGUAGEM, MÍDIA
E PRODUÇÃO DE SENTIDO**

*João Vítor Sampaio de Moura; Lucélia Cristina Brant Mariz;
Alessandra Ribeiro Queiroz (UFU)*



Editorial

É com enorme prazer que apresentamos a nova edição da REL. Chegamos ao décimo-primeiro número de uma Revista acadêmica assumidamente anarquista no Brasil. Destacamos o artigo do intelectual israelense Uri Gordon que nos procurou para destinar seu artigo. Dessa maneira nos consolidamos como referência internacional, para além das fronteiras de qualquer Estado, como deve ser o pensamento libertário. Também publicamos pesquisas de relevância no Brasil sobre o pensamento decolonial. Assim preenchemos uma lacuna para estudos também nessa área. Por tudo, procuramos consolidar estudos decoloniais e libertários que sirvam para estimular debates que tenham por objetivos mudar a realidade e acabar com a dicotomia entre governantes e governados.

Abrimos essa edição com o artigo “Política prefigurativa, catástrofe e esperança”, de Uri Gordon. O artigo explora o conceito de “prefiguração”, que “se baseia em um enquadramento temporal específico, inconscientemente extraído da teologia cristã, em que se pensa que o futuro irradia para trás em seu passado”. Tal conceito é mobilizado em relação ao pensamento anarquista,

tratando da tradição entre meios e fins e da prática revolucionária. O autor propõe um conceito capaz de substituir política prefigurativa, diante de sua tendência ao colapso ecológico e industrial: “utopia concreta”. Trata-se de uma reflexão impar e totalmente na perspectiva anarquista que não pode negligenciar as lutas pela natureza, que nada mais é que uma luta pela vida. Sugerimos fortemente a leitura desse artigo.

O segundo artigo é de uma das principais referências do pensamento decolonial no Brasil, trata-se de Eduardo Oliveira Miranda – professor da UEFS, autor de “Corpo-território & Educação Decolonial”. “Epistemologias dos Odus e decolonialidade afro-brasileira” aponta para possíveis rupturas com a estrutura ocidentalizada que subalterniza determinados corpos-territórios. Miranda ampara-se na filosofia de Exu para desenvolver uma Decolonialidade Afro-Brasileira. Como aporte teórico, traz as reflexões de autores como Maldonado-Torres, Milton Santos, Grosfoguel, dentre outros da vertente decolonial. Trata-se de um trabalho que coloca de cabeça para baixo a educação colonizadora que recebemos nas nossas universidades. Imperdível!

O terceiro artigo: “A subjetividade contemporânea do homem gay: padronização estética, afeminofobia e vigorexia” é de autoria de Thiago Colmenero Cunha e Nicolas Tatagiba Medina Mattos. Os intelectuais questionam a concepção cultural sobre a homossexualidade masculina, a partir de um viés psicanalítico – com Lacan, Freud e Sedwick –, integrado à perspectiva decolonial ou contra-colonial – com Lucas Veiga e Fanon. Vigorexia e afeminofobia são abordados como sintomas influenciados por dois fatores: opressão patriarcal e visão do corpo como objeto de consumo. Nos orgulhamos de publicar pesquisas fundamentais para os estudos dos temas ligados às comunidades LGBTQIAP+ nas necessárias lutas antipatriarcais. Esse artigo é formidável!

Nas nossas universidades ocidentalizadas pouco se discute as ações diretas realizadas pelos estudantes no continente latino-americano. O nosso quarto artigo “Da ditadura à “democracia” – política, educação, burocracia e ocupações de escola no Chile e no Brasil em uma perspectiva anarquista” de Guilherme Xavier de Santana preenche essa lacuna. O autor segue os referenciais teóricos anarquistas – Bookchin, Graeber e De Moraes – e decolonial – Grosfoguel e Quijano. Em suas reflexões o autor inclui discussões sobre ocupações, educação e sindicalismo. Vale demais a leitura!

O nosso quinto artigo de Juan Filipe Loureiro Magalhães “O Estado de Mal Estar Social: uma análise da política neoliberal e seus sustentáculos militaristas e igrejistais” é uma joia rara de reflexão crítica anarquista sobre as orientações ideológicas estatais. Analisando o conceito de Estado de Bem-

Estar-Social, Magalhães compara as pautas econômicas liberais e neoliberais com o militarismo e o igrejismo, demonstrando que o bem-estar é incapaz de se sustentar no liberalismo. O autor ao criar o conceito de Estado de Mal Estar Social amplia as esferas de críticas ao neoliberalismo por uma perspectiva genuinamente anarquista. Uma obra-prima que vale ser lida e divulgada.

O sexto artigo de nossa edição é de autoria de Josadaque Martins Silva, com título “Filosofia desde o Quilombo e Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ): considerações quilombistas, decoloniais e libertárias sobre a “práxis” filosófica brasileira”. O autor analisa a “práxis” filosófica brasileira, estruturada pela filosofia ocidental norte-cêntrica, em contraste com filosofias não ocidentais – tais como as Filosofias da Quebrada. A argumentação de Silva se posiciona em defesa de Comunidades Autofilosóficas da Quebrada, em um filosofar desde o quilombo, tomando como referenciais teóricos Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento. O artigo de Josadaque Silva constitui-se como uma verdadeira revolução na área da Filosofia que historicamente privilegia os saberes europeus. É chegada a hora da coragem de mudarmos esse quadro preconceituoso e ocidentalizado. O referido artigo vem em boa hora para contribuir para a mudança de paradigma tão necessária. Parabéns Josadaque por sua coragem e brilhantismo!

Por fim, apresentamos o artigo ““Eu não sou um vírus”: linguagem, mídia e produção de sentido”, de Lucélia Cristina Brantz Mariz, João Vitor Sampaio de Moura e Alessandra Ribeiro Queiroz. Os autores desenvolvem como a linguagem e a mídia podem alterar processos de produção de sentido, a partir da análise de uma imagem que concatena cinco fotos de perfil de pessoas de descendência asiáticas, que seguram cartazes em que se lê “Não sou um vírus”, em diferentes idiomas – tendo em vista o racismo que se exacerbou contra pessoas de descendência asiática, durante a pandemia do covid-19. Recomendamos demais a leitura! Para nós é de fundamental importância publicarmos um artigo que resgata os valores dos povos asiáticos que também sofreram com o colonialismo. Assim, reforçamos o papel da nossa revista em estar lado a lado com aqueles que lutam contra toda e qualquer tipo de discriminação e em qualquer lugar! Contem conosco!

Saudações decoloniais e libertárias!

Andréa Nascimento

Cello Latini Pfeil

Wallace de Moraes

VERSÕES



POLÍTICA PREFIGURATIVA, CATÁSTROFE E ESPERANÇA

Uri Gordon

EΙΜΑΣΤΕ ΕΙΚΟΝΑ ΑΠΟ ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ
(Somos uma imagem do futuro)
Graffiti, motins gregos de 2008

A “política prefigurativa” tornou-se um termo comum para o ethos radical da unidade entre meios e fins. Nesta prática ética revolucionária, principalmente devido à tradição anarquista, a luta contra a dominação está ligada à construção imediata de alternativas sociais. Menos atenção tem sido dada à maneira peculiar de imaginar o tempo que esse conceito invoca. Este artigo mostra como o conceito de “prefiguração” se baseia em um enquadramento temporal específico, inconscientemente extraído da teologia cristã, em que se pensa que o futuro irradia para trás em seu passado. Traçando a prefiguração dos Padres da Igreja a ressurgimentos politizados nos Diggers e na Nova Esquerda, argumento que esse enquadramento temporal está de fato conectado a um “processo de reafirmação” mental, comum entre muitos revolucionários que extraíram confiança da noção de que estavam percebendo um caminho histórico pré-ordenado. Em seguida, ofereço a primeira revisão sistemática da unidade meios-fins expressa na tradição anarquista, e argumento que, ao contrário da “prefiguração”, tais expressões envolveram um enquadramento temporal generativo, em que o presente influencia o futuro, e não o contrário. A terceira e última parte argumenta que a ideia de prefiguração – ainda que não tomada literalmente – pode, no entanto, servir como um eco de falsa segurança, ao nos distrair convenientemente de uma disposição generativa para o futuro, agora que as promessas tradicionais de transformação revolucionária são substituídas por perspectivas de colapso ecológico e industrial. Para encerrar, sugiro substituir o termo “política prefigurativa” por “utopia concreta” – um conceito que carece de segurança, mas pode oferecer esperança mesmo diante da ansiedade e da catástrofe.

PREFIGURAÇÃO, RECURSÃO E GARANTIA

O termo “política prefigurativa” não surgiu entre os ativistas. Foi introduzido por dois teóricos sociais: Carl Boggs, que publicou dois artigos em 1977 referindo-se a uma tradição, modelo ou tarefa prefigurativa, e Wini Breines, que reformulou o termo dois anos depois como “política prefigurativa” em sua discussão. A popularidade recente do conceito reflete a atenção ao bordão radical dos protestos

alter-globalização do início dos anos 2000. Ao contrário dos sindicatos, ONGs e partidos políticos que também participaram desses protestos, os grupos radicais rejeitaram a organização de cima para baixo, o lobby e os programas voltados para a tomada do poder estatal. Em vez disso, promoveram práticas anti-hierárquicas e anticapitalistas: organização descentralizada em grupos e redes de afinidade; tomada de decisão por consenso; empresas voluntárias e sem fins lucrativos; menor consumo; e um esforço para identificar e combater regimes de dominação e discriminação como o patriarcado, o racismo e a homofobia nas próprias vidas e interações dos ativistas. A "política prefigurativa" é tipicamente associada a essas práticas e orientações – não a qualquer enquadramento temporal.

Muitos autores que discutem essas práticas o fazem em termos éticos, sem implicações temporais. Nessas discussões, a ideia de "fins" é entendida em termos de bens e valores (como em "um fim em si mesmo"), e não como um potencial estado futuro da sociedade (como em "um resultado final"). Benjamin Franks, por exemplo, enfatiza o valor intrínseco dos meios, contrastando-o com a valorização instrumental ou "consequencialista" encontrada entre as vanguardas autoritárias. Gabriel Kuhn também usa uma linguagem ética em vez de temporal ao associar a política prefigurativa com "a crença de que o estabelecimento de uma sociedade igualitária que permita o desenvolvimento individual livre depende de atores políticos implementarem os valores essenciais de tal sociedade imediatamente, em suas formas de organizar, viver, e lutar". Por fim, a afirmação ética de Cindy Milstein é explicitamente dissociada do futuro:

“Não estamos adiando a boa sociedade para um futuro distante, mas tentando abrir espaço para ela no aqui e agora, por mais hesitante e contorcido que seja... a consistência de meios e fins implica uma abordagem ética da política. Como agimos agora é como queremos que os outros comecem a agir também. Tentamos modelar uma noção de bondade mesmo enquanto lutamos por ela.”

Ainda assim, um sentido temporal de prefiguração aparece em algumas declarações, que relacionam diretamente as práticas atuais a um futuro possível. Brian Tokar define o conceito de prefiguração como “a ideia de que um movimento social transformador deve necessariamente antecipar os caminhos e meios da esperada nova sociedade”. Em seu livro *Anti-Capitalist Britain*, John Carter e Dave Morland escrevem que é “uma estratégia que é uma representação embrionária de um futuro social anarquista”. Por fim, usando termos que são muito significativos para nossa discussão, o sociólogo Steven Buehler define a política prefigurativa como uma estratégia na qual “a busca de objetivos utópicos é recursivamente construída na operação diária e no estilo organizacional do movimento”.

Esses enunciados introduzem uma terminologia que vai muito além do ético: antecipação, esperança, amadurecimento, repercussão, representação, utopia. Para começar a descompactar essa orientação para o futuro, gostaria de expor as raízes da ideia de prefiguração, que pode não ser familiar para os ativistas que usam o termo.

A ideia prefigurativa entrou na imaginação ocidental através da interpretação bíblica cristã. Desde seus primórdios, a teologia cristã abordou a Bíblia hebraica como um Antigo Testamento "tendo uma sombra dos bens futuros" (Hb 10:1). Despojado de seu caráter normativo e nacional, o significado cristianizado da Bíblia hebraica está em sua prefiguração do Evangelho, de tal forma que, nas palavras do Cardeal de Lubac, "Cristo nos aparece precedido pelas sombras e pelas figuras que ele mesmo havia lançado sobre história judaica". Assim, o apóstolo Paulo diz que Adão era "uma figura [τύπος, typos] daquele que havia de vir" (Rm 5:15), e que as provações dos israelitas no deserto "tornaram-se exemplos [τύποι, typoi] para nós" (1Cor.10:6). Em seu [ensaio] seminal¹ sobre o termo "figura", o estudioso literário Erich Auerbach identificou Tertuliano (c.160-225CE) como o primeiro Pai da Igreja a desenvolver as referências ocasionais de Paulo à prefiguração em uma abordagem sistemática para a interpretação das escrituras, conhecida hoje como Tipologia. Assim, entre muitos outros exemplos, em *Adversus Marcionem*, Tertuliano trata a nomeação de Josué por Moisés (Nm 13:16) como "uma figura das coisas por vir" [figura futurorum fuisse], ligando Josué ao seu homônimo, Jesus de Nazaré, e a liderança de Josué dos israelitas à liderança de Jesus do "segundo povo" – os cristãos – na "terra prometida... da vida eterna".

De acordo com Auerbach, "a partir do século IV, o uso da palavra figura e do método de interpretação relacionado a ela estão plenamente desenvolvidos em quase todos os escritores da Igreja Latina". O uso mais antigo que pude encontrar do termo específico "prefigurar" está na tradução latina de *Contra as Heresias de Irineu* (feita por volta de 380 dC). Aqui, ele escreve que "o primeiro testamento ... prefigurando [præfigurans] as imagens daquelas coisas que existem na Igreja". Logo depois, São Jerônimo (347-420) centrou sua 53ª Epístola (a Paulino, *De studi Scripturarum*) em como Cristo é "predestinado e prefigurado [prædestinatus autem, et præfiguratus] na Lei e nos Profetas". Assim, Deuteronomio é uma "prefiguração da lei evangélica [*Evangelicae legis præfiguratio*]", e Jonas "chama o mundo ao arrependimento, seu naufrágio prefigurando a Paixão do Senhor" [passionem Domini præfigurans]. Muitos outros exemplos usam uma terminologia diferente, desde a configuração da terra de Josué "descrevendo o reino espiritual celestial de Jerusalém", até Esther que

1 Disponível em: <http://bit.ly/1zUPeyv>

"na figura da Igreja [**in Ecclesiae typo**] liberta seu povo do perigo".

Foi Santo Agostinho de Hippo (354-430), no entanto, quem “desenvolveu esta ideia... profunda e completamente” de acordo com Auerbach. Auerbach dá muitos exemplos, aos quais podemos acrescentar as afirmações de Agostinho em Cidade de Deus de que Caim, "fundador da cidade terrena... significa os judeus que mataram Cristo, o pastor dos homens, que Abel, o pastor de ovelhas, prefigurava [*præfigurabat*]"; e que “o reino de Saul... era a sombra de um reinado ainda a se formar” e, portanto, David passou a oportunidade de matar Saul (1 Sam 24. 1-7), “em virtude do que estava sendo prefigurado” [*propter illud, quod præfigurabat*].

A prefiguração, então, é um **enquadramento temporal recursivo** no qual os eventos de uma só vez são interpretados como uma **figura** apontando para seu **cumprimento** em eventos posteriores, com a figura lançada no modelo do cumprimento. Nas declarações que acabamos de revisar, a interpretação é retrospectiva: tanto a figura quanto seu cumprimento (ou seja, os eventos do Antigo Testamento e os eventos do Evangelho) precedem a interpretação. Da mesma forma retrospectiva, poderíamos dizer que as declarações de Paulo “prefiguraram” os relatos mais completos de tipologia em Jerônimo e Agostinho. No entanto, a prefiguração também pode ser voltada para o futuro, com eventos atuais que prefiguram os futuros. Este sentido prospectivo é aquele em que João Batista antecipa "aquele que vem depois de mim" (Mateus 3:11) - anunciando sua própria prefiguração de Jesus. Igualmente importante para o esquema cristão, tal prefiguração prospectiva é transportada para as noções do Fim dos Tempos, com cada par figura-realização apontando para um terceiro, cumprimento final e conclusão na Segunda Vinda. Diante disso, afirma Auerbach,

“a história de nenhuma época tem sequer a autossuficiência prática que... [na visão moderna] reside no fato consumado... . . . todo modelo futuro, embora incompleto como a história, já está cumprido em Deus e existe desde toda a eternidade em sua providência”.

Dado o quão central esse enquadramento temporal era para a cosmovisão cristã, não é de surpreender que os movimentos de oposição na Europa medieval e no início da era moderna muitas vezes usassem linguagem prefigurativa. Um caso em questão é Gerrard Winstanley, líder dos Diggers, para quem a prefiguração se tornou a pedra angular de uma teologia revolucionária completa. Em seu panfleto de 1649 *The True Levellers Standard Advanced*², Winstanley justifica explicitamente a estratégia de ação direta dos Diggers – expropriando terras anteriormente comuns e retendo o trabalho assalariado – em termos de seu suposto cumprimento da profecia bíblica. Winstanley acreditava que o Reino de Deus poderia ser trazido à existência, não pela intervenção divina, mas pela ação humana

2 Disponível em: <http://bit.ly/2hLUBeV>

— estabelecendo uma sociedade igualitária em seu próprio tempo. Em vez de uma segunda vinda literal, ele esperava que o surgimento final do "Espírito de Cristo, que é o Espírito de Comunidade e Liberdade universal", ocorresse nas pessoas daqueles que "lançam o fundamento de fazer da Terra um tesouro comum". Portanto, declara ele, "os que estão decididos a trabalhar e comer juntos, fazendo da Terra um Tesouro Comum, dão as mãos a Cristo, para tirar a Criação da escravidão, e restaurar todas as coisas da maldição". Mais tarde, Winstanley usa sua própria tipologia para abordar preocupações sobre repressão e dificuldades:

“E temos a certeza de que, na força deste Espírito que se manifestou a nós, não seremos assustados, nem na prisão nem na morte... , e todas as Pessoas pobres por seus justos Trabalhos serão aliviadas e libertas da Pobreza e Estresse; Pois nesta obra de Restauração não haverá mendigo em Israel: pois certamente, se não houvesse Mendigo no Israel literal, não haverá Mendigo no Israel Espiritual, o Antítipo, muito mais.”

A declaração final de Winstanley (que, de fato, não se refere diretamente às escrituras, mas a uma observação que ele mesmo fez com frequência em seus escritos) descreve o trabalho dos Diggers como o cumprimento de uma figura do Antigo Testamento. Nos termos definidos acima, a prefiguração de Winstanley é retrospectiva, embora no presente perfeito. Os Diggers e suas ações não são uma figura, mas o cumprimento do "Israel Espiritual" prefigurado na Bíblia. Como veremos, no entanto, um uso da prefiguração explicitamente voltado para o futuro também é uma característica da imaginação revolucionária.

Entretanto, gostaria de argumentar que o pensamento prefigurativo de Winstanley é um exemplo do "processo de reafirmação", identificado pelo historiador Reinhard Koselleck entre numerosos "grupos de ativistas que desejavam... impulso, onde um só ajudou este movimento para a frente". Em seu ensaio **Sobre a Disponibilidade da História**, Koselleck descreve o processo de reafirmação como "um meio de fortalecer a vontade de apressar o advento do futuro planejado". Isso certamente se aplica à garantia de Winstanley de que as ações dos Diggers são o cumprimento predito de figuras bíblicas. É um enquadramento que, segundo Koselleck, "serve... como um alívio – a vontade de alguém se torna executora de eventos transpessoais – e como uma legitimação que permite agir em boa consciência”.

Eu gostaria de apontar para um ressurgimento desse processo de reafirmação em "The Way Forward", de Andre Gorz, publicado na *New Left Review* logo após o levante francês de 1968. Este artigo se destaca porque seu uso de prefiguração é anterior a Boggs em quase uma década, ao mesmo tempo em que integra o termo em um quadro marxista autoritário. Isso nos dá uma oportunidade única de examinar uma versão secular e política do raciocínio prefigurativo, *isolada* da estratégia ética anarquista à qual o termo normalmente se refere. Na verdade, Gorz emprega estereótipos

familiares do anarquismo, "apoiando-se na espontaneidade das massas, vendo a insurreição como o caminho real para a revolução", e como sendo "a teoria do tudo ou nada segundo a qual a revolução deve ser um ato quase instantâneo". Argumentando também contra "a construção imediata do socialismo e do comunismo", Gorz apela a uma estratégia "guevarista", na qual a vanguarda revolucionária se torne educadora das massas. O partido de vanguarda "prefigura o Estado proletário e reflete para a classe trabalhadora sua capacidade de ser uma classe dominante". No esquema de Gorz, os meios não prefiguram fins últimos, mas outros meios. Em vez de prefigurar uma "sociedade pós-revolucionária", os "órgãos centrais do partido, por sua coesão e capacidade de análise política, prefigurarão o poder central do período de transição".

O uso repetido de prefiguração por Gorz não pode ser descartado como mero floreio literário. Baseia-se, não menos do que a estrutura teológica de Winstanley, em um ponto de vista universal que liga passado, presente e futuro dentro de um plano em desenvolvimento. No caso dele, este é o programa revolucionário marxista ortodoxo. Seu enquadramento é claramente voltado para o futuro, com uma figura presente olhando para sua realização futura. O papel desejável da vanguarda no presente é assim elaborado de trás para frente a partir do final do jogo em que ela toma o poder do Estado. Somente a grande narrativa que fundamenta este programa, com sua descrição específica de classe e partido, pode oferecer uma imagem suficientemente clara do futuro (o estado dos trabalhadores) para formar um modelo para o presente. Somente um cenário revolucionário que é "dado" pode tornar inteligível tal projeção simbólica do futuro. Não se trata de endossar afirmações ambiciosas sobre um traço messiânico no coração do marxismo. A questão é que, neste esquema prefigurativo, o único caminho possível – se não garantido – para a revolução já está decidido.

Ainda mais importante, Gorz usa a prefiguração como um conceito quase transparente. O papel educativo que Gorz descreve deve fortalecer o movimento dos trabalhadores e levá-lo a realizar seu potencial. Por que não colocar tal processo de educação dentro de um enquadramento temporal generativo, desenvolvendo-se adiante no tempo sem projeção recursiva de um final de jogo futuro imaginado? Gorz quer que o partido eduque modelando a imagem dada de sua vitória, apressando-se no desenvolvimento da consciência de classe. Em outras palavras, a linguagem prefigurativa é abertamente destinada a ativar um processo de reafirmação entre a classe trabalhadora.

Como veremos mais adiante, é à ausência de garantia que a prefiguração agora se apaga. Por enquanto, porém, gostaria de olhar mais de perto os enquadramentos temporais generativos que acompanharam o ethos da unidade meios-fins. Estes aparecem mais cedo e mais consistentemente na

tradição anarquista, a qual nenhum dos criadores do conceito de "política prefigurativa" serviu muito bem.

PRÁTICA ÉTICA E TEMPORALIDADE GERADORA

Carl Boggs publicou seu artigo "Marxismo, Comunismo Prefigurativo e o Problema do Controle dos Trabalhadores" na edição dupla de dez anos da *Radical America*, uma revista iniciada em 1967 por Paul Bhule e membros da *Students for a Democratic Society* (SDS), mas que "longamente sobreviveu à sua sementeira" para se tornar "uma publicação de esquerda eclética, não ligada a nenhuma estratégia única e certamente a nenhuma organização". O principal interesse do artigo são as insurgências do conselho na Rússia, Itália e Alemanha entre 1917-1920, e define o termo "prefigurativo" como "a incorporação, dentro da prática política em curso de um movimento, daquelas formas de relações sociais, decisões – fazer, cultura e experiência humana que são o objetivo final".

A definição de Boggs acima pode ser chamada de definição formal, limitada à própria correspondência entre o objetivo final e a prática contínua, mantendo-se em silêncio sobre seu conteúdo real. Compare isso com suas declarações no artigo que publicou na revista acadêmica *Theory and Society* no mesmo ano, "Processo Revolucionário, Estratégia Política e o Dilema do Poder". Aqui, ele se refere à tarefa prefigurativa como aquela "que expressa os fins últimos do próprio processo revolucionário: autoemancipação popular, relações sociais e de autoridade coletivas, democracia socialista". Aqui, em vez disso, está uma definição substantiva, que, diferentemente da formal, dá um conteúdo de valor particular para ambas as práticas e objetivos. Uma definição substantiva também é usada por Wini Breines, em seu artigo apresentado pela primeira vez nas reuniões anuais de 1979 da *American Sociological Association*, revisado para publicação em *Social Problems* e posteriormente expandido em seu livro *Community and Organization in the New Left, 1962-1968*. Breines, que credita Boggs, define a política prefigurativa como a "tentativa de incorporar valores pessoais e anti-hierárquicos... não capitalistas e comunitárias] contra-instituições".

Observe que a definição formal deixa a política prefigurativa aberta à associação com práticas amplamente variadas, desde os tribunais em espera de pretendentes à coroa a gabinetes parlamentares paralelos a grupos nacionalistas brancos que "prefiguram" a dominação ariana. O que liga as definições formais e substantivas, no entanto, é um contexto político particular. Esta é a oposição às variantes autoritárias do marxismo, cujos fins e meios não correspondem dessa maneira. Na opinião de seus oponentes, enquanto o marxismo autoritário postula uma sociedade comunista sem Estado como seu objetivo final – nas próprias palavras de Lenin, uma "sem força, sem coerção, sem

subordinação" – ele procede por meio de estruturas de cima para baixo e a tomada do estado potência. Não há correspondência entre meios e fins, e a organização e ação revolucionárias são abordadas instrumentalmente. Essa crítica e a alternativa agora identificada com a "política prefigurativa" foram elaboradas pela primeira vez, não pela Nova Esquerda, mas por anarquistas começando um século antes.

Brienes credits o anarquismo e o pacifismo radical como os "precursores reais" da Nova Esquerda, mas não vai além de nomear Paul Goodman e Murray Bookchin como representantes influentes. Em seu artigo para *Theory and Society*, Boggs dedica uma página inteira à contribuição anarquista, descartando-a como tendo apenas "emergido em resposta ao marxismo organizado... com pequenas instituições 'orgânicas' presenciais". Na *América Radical*, embora reconhecendo que a tradição prefigurativa "começa com os anarquistas do século XIX", ele supera a si mesmo (e a Gorz) ao alegar que os anarquistas "desprezaram a política", mostraram "desprezo pela 'teoria' e 'organização' em qualquer forma" e eram "basicamente românticos e utópicos", olhando "para um passado idílico enraizado em um coletivismo primitivo" – tudo sem um fragmento de evidência. Além disso, tendo primeiramente elogiado a estratégia prefigurativa para ver “o estatismo e o autoritarismo como obstáculos especiais a serem derrubados”, Boggs parece recuar das consequências de seu próprio argumento, e quase imediatamente se refere às estruturas prefigurativas como "um núcleo de um futuro estado socialista", enquanto elogia o Conselheiro por não "descartar com desprezo" a "contestação pelo poder do Estado". Embora escritores recentes sobre política prefigurativa tenham feito mais para reconhecer sua dívida com o anarquismo, o que se segue é um exame sistemático de enunciados-chave sobre unidade de meios-fins y na tradição anarquista. Como veremos agora, eles usaram consistentemente um enquadramento temporal generativo, em oposição à prefiguração recursiva.

O conflito formativo entre as facções autoritárias e libertárias da Primeira Internacional veio à tona após a queda da Comuna de Paris de 1871. Quando o fechado Conselho Geral da Internacional decidiu que os trabalhadores deveriam formar seus próprios partidos políticos, os anarquistas realizaram uma contra-conferência em Sonvilier (Bernese Jura). Eles produziram uma circular que definia o contraprograma da revolução social como “Emancipação dos trabalhadores pelos próprios trabalhadores', livre de toda autoridade dirigente, mesmo que essa autoridade fosse eleita e endossada pelos trabalhadores”.

A sociedade do futuro não deve ser outra coisa que a universalização da organização com a qual a Internacional se terá dotado. Devemos, portanto, ter o cuidado de garantir que esta organização se aproxime o mais possível do nosso ideal. Como podemos esperar que uma

sociedade igualitária e livre surja de uma organização autoritária? Impossível. A Internacional, como o embrião da sociedade humana do futuro, é obrigada aqui e agora a espelhar fielmente nossos princípios de liberdade e federação e evitar qualquer princípio que se inclina para a autoridade e a ditadura.

Esse argumento, com sua metáfora embrionária, refere-se ao que hoje pode ser chamado de "path dependency" entre práticas revolucionárias e resultados. A estrada que se percorre determina o destino a que se chega. As escolhas sobre a organização revolucionária (de cima para baixo ou de baixo para cima) acabam determinando tanto a forma da revolução (tomada do poder estatal ou abolição do Estado) quanto seu resultado final (estruturas hierárquicas modificadas ou comunismo livre). Observe que, embora ligado a "princípios", o argumento da Circular da dependência de trajetória na verdade justifica a correspondência meios-fins em termos instrumentais. A tomada do poder estatal não é rejeitada apenas por motivos éticos, apesar de ser considerada um meio revolucionário eficaz. Pelo contrário, é rejeitado como ineficaz, pois não resulta em uma sociedade sem classes, mas em ditadura.

No mesmo ano, Bakunin também insistiu que a Internacional deveria se organizar "de baixo para cima, começando com a vida social das massas e suas reais aspirações" e "não forçando a vida natural das massas na camisa de força do Estado". Isso o levou a elogiar o desinteresse dos communards em tomar o poder do Estado:

"Nossos amigos, os socialistas de Paris, acreditavam que a revolução não poderia ser feita nem levada ao seu pleno desenvolvimento, exceto pela ação espontânea e contínua das massas, dos grupos e das associações do povo... [a sociedade] pode e deve se reorganizar, não de cima para baixo segundo um plano ideal elaborado por sábios ou eruditos nem por decretos promulgados por algum poder ditatorial ou mesmo por uma assembléia nacional... [mas] de baixo para cima, pela livre associação ou federação de trabalhadores."

Por "espontâneo", Bakunin não quer dizer impulsivo ou improvisado, mas autodirigido e voluntário. Tal reorganização social, realizada diretamente nas bases, opõe-se, portanto, às estruturas artificiais de cima para baixo, que mantêm a mesma alienação de poder contra a qual os revolucionários lutam. Como os anarquistas do Jura, ao clamar por uma reorganização social imediata, Bakunin está pensando nos efeitos de longo prazo das ações e estruturas presentes, e nas escolhas que ficam bloqueadas uma vez que determinado caminho é tomado. Ao estender e defender suas próprias formas de organização de baixo para cima, as massas revolucionárias podem atingir diretamente alguns de seus objetivos. Em termos instrumentais, tal organização não apenas evita as armadilhas do autoritarismo e da burocracia, mas também cria uma base social mais forte para greves e insurreições.

Essa ênfase na implementação imediata se tornaria mais tarde parte do conceito anarquista central de ação direta. Esse conceito vai além das táticas disruptivas para um princípio mais amplo de ação sem intermediários. Por meio da ação direta, um grupo ou indivíduo usa seu próprio poder

para evitar uma injustiça ou satisfazer seus desejos, em vez de apelar a um agente externo para fazê-lo por eles. Kropotkin convocou os trabalhadores a expropriar recursos e infraestruturas produtivas, como "o primeiro passo para uma reorganização de nossa produção em princípios socialistas". Enquanto Kropotkin tinha em mente uma revolta em massa, exemplos mais localizados de expropriação direta incluem ocupações de terras e fábricas, ocupação urbana e pirataria digital. Com igual importância, a ação direta inclui a reconstrução imediata dos papéis e relacionamentos sociais, na medida do possível. A expansão, o aprofundamento e a defesa da igualdade e da não dominação atingem seus objetivos imediatamente, assim como uma invasão em massa interrompe diretamente o fraturamento. Em ambos os casos, a conquista pode ser temporária ou frágil, mas não envolve intermediários. Há um paralelo evidente entre esse sentido mais amplo de ação direta e a preferência dos movimentos atuais pela "política prefigurativa" em detrimento do lobby, litígio e política partidária. Em jogo em todos os casos – ruptura, expropriação e reconstrução – está a não alienação do poder coletivo e a rejeição da política de representação.

As consequências da revolução de outubro justificaram as advertências dos anarquistas sobre meios e fins, ocasionando a declaração marcante de Emma Goldman em seu posfácio a Minha desilusão na Rússia. Concluindo suas memórias, Goldman afirma que “Nenhuma revolução pode ter sucesso como fator de libertação a menos que os meios usados para promovê-la sejam idênticos em espírito e tendência aos propósitos a serem alcançados”:

Toda a experiência humana ensina que métodos e meios não podem ser separados do objetivo final. Os meios empregados tornam-se, pelo hábito individual e pela prática social, parte integrante do propósito final; eles a influenciam, modificam, e logo os objetivos e os meios tornam-se idênticos.

Esta é novamente uma declaração de dependência de caminho. Observe, no entanto, a abundância de alusões temporais nestas passagens finais (ênfases originais):

Hoje é o pai de amanhã. O presente projeta sua sombra no futuro... A revolução que se despoja dos valores éticos, lança assim as bases da injustiça, do engano e da opressão para a sociedade futura. Os meios utilizados para preparar o futuro tornam-se sua pedra angular... os valores éticos que a revolução deve estabelecer na nova sociedade devem ser iniciados com as atividades revolucionárias do chamado período de transição. A revolução é o espelho do dia vindouro; é a criança que será o Homem do Amanhã.

Como a metáfora embrionária da Circular Sonvilier, a explicação de Goldman sobre os meios se transformarem em fins faz com que o presente gere o futuro. Com a possível exceção da metáfora do espelho, trata-se de um enquadramento temporal generativo situado no tempo prospectivo, sem recursão. As visões dos revolucionários para o futuro são coisas do presente – extraídas de experiências mentais atuais e trocas discursivas. Mais importante, a interpretação do presente é autocontida, dependente de valores éticos e não de um protótipo prometido ou imaginado. O

amadurecimento não é garantido (a criança "deverá ser", não "será"), mas o que já está realizado tem a "autossuficiência prática" que Auerbach associa à visão moderna.

Isso se mostra uma grande diferença, e não uma questão de mero fraseado, quando consideramos como a ética vivida tem uma qualidade experimental e nova, o que mina a possibilidade de raciocínio recursivo. Rejeitando os planos seguros dos socialistas utópicos e dos planejadores soviéticos, os anarquistas tendem a privilegiar experiências repetidas e concretas de luta social que dão origem a formas inesperadas de poder coletivo e solidariedade. Goldman descreve assim a revolução como “antes de tudo, o transvalorador, o portador de novos valores. É o grande mestre da nova ética, inspirando o homem com um novo conceito de vida”. Ela emprega o termo nietzschiano "transvaloração" (Umwertung) sem mencionar o nome do filósofo, mas é claro que ela tomou de Nietzsche uma atitude que abraça a abertura radical na criação de novas visões e práticas sociais. A emergência de relações que transcendem a dominação é um processo incerto, lúdico e perigoso. No entanto, isso implica que os fins expressos na prática passam por constante reavaliação. Uma política tão aberta torna difícil sustentar qualquer noção fixa de uma "conquista futura", tornando-a instável demais para agir coerentemente como fonte de prefiguração recursiva. Tal indeterminação parcial de fins só faz sentido dentro de um enquadramento temporal generativo, em que o futuro é visto como o produto desconhecido das *affordances* e contingências que o precederam.

PROMESSA AUSENTE, CRISE E ESPERANÇA

Até agora, vimos que os enquadramentos temporais que acompanham os relatos anarquistas da estratégia ética têm sido generativos e não prefigurativos no sentido temporal, buscando moldar um futuro ainda desconhecido a partir do presente. Sua natureza experimental afasta esse enquadramento do “processo de reafirmação” e em direção a uma visão mais modesta de projetos orientados para o futuro. No entanto, se as relações sociais não hierárquicas devem ser estendidas e defendidas sem a garantia de um momento histórico, nem uma determinação completa de fins, o que resta das imaginações ativistas do futuro?

Uma resposta — "talvez nada" — marca uma tendência recente na expressão ativista que tenta absorver a realização revolucionária inteiramente nas práticas éticas atuais, dissociando-a completamente do futuro. Para citar alguns exemplos ilustrativos:

A revolução existe em todos os momentos de nossas vidas... no presente, não em algum futuro mítico possível.
– “Monkey”, 1999³

3 Disponível em: bit.ly/2oUPgEb

É crucial que busquemos mudanças não em nome de alguma doutrina ou grande causa, mas em nome de nós mesmos, para que possamos viver vidas mais significativas... em vez de direcionar nossa luta para mudanças históricas mundiais que iremos não viver para testemunhar.

– CrimethInc., 2000⁴

A revolução é agora, e devemos deixar que os desejos que temos sobre o futuro se manifestem no aqui e agora da melhor maneira possível. Quando começamos a fazer isso, paramos de lutar por alguma condição abstrata para o futuro e, em vez disso, começamos a lutar para ver esses desejos realizados no presente... como o florescer de uma existência autodeterminada.

– Hodgson, 2003⁵

Com aprovação, o geógrafo anarquista Simon Springer teoriza tais perspectivas como um anarquismo micropolítico, que rejeita a “política de estado final”, prefere a “insurreição permanente” à “revolução final” e “abandona qualquer pretexto de alcançar uma sociedade completamente livre e harmoniosa em o futuro e, em vez disso, concentra-se nas imediações da práxis anarquista e uma política prefigurativa de ação direta no presente”. Além disso, em tais expressões, o próprio desejo de habitar ambientes sociais não dominantes é muitas vezes apresentado como a principal motivação para construí-los. Em tais afirmações, a libertação individual e a luta social cada uma fornecendo a motivação da outra. Lembrando o slogan também atribuído a Goldman – “Se não posso dançar, não é minha revolução” – essa abordagem da prática anarquista se afasta de uma política de auto-sacrifício para uma política de auto-realização e estilo de vida revolucionário.

A virada para o presente muitas vezes suscitou controvérsias, sendo descrita como um sintoma de redes ativistas se tornando meras cenas culturais, abandonando a política revolucionária por buscas egoístas. Outra crítica⁶ tem sido que o foco de curto prazo, tanto na reprodução cultural, quanto nas táticas de confronto, negligencia a construção de movimentos e a solidariedade de classe. Minha própria crítica é um pouco diferente. Eu gostaria de argumentar que tais expressões de “presentismo”, em sua ânsia de evitar um adiamento leninista de fins revolucionários, também evitam convenientemente as consequências de um enquadramento temporal generativo. Enquanto as declarações acima descartam o futuro como “distante”, “mítico” ou “abstrato”, nenhuma ameaça à prática ética vivida é realmente representada por imaginar cenários sociais de longo prazo ou pensar gerações à frente. Em vez disso, eu sugeriria que o presentismo cobre uma relutância em confrontar a promessa ausente de realização revolucionária, bem como as perspectivas sombrias que se tornam evidentes quando os ativistas abordam o futuro de forma generativa.

4 Disponível em: bit.ly/2pwUEBg

5 Disponível em: bit.ly/2fHCXbw

6 Disponível em: <http://bit.ly/2yozE3W>

Para os movimentos transformadores, a imaginação do futuro não é mais estruturada pelas expectativas revolucionárias tradicionais. Há um século ou mais, anarquistas como Bakunin, que haviam experimentado as revoluções de 1848 e 1871, ainda podiam [esperar]⁷ que "quando a hora da Revolução Popular soasse novamente", ela levantaria a "aliança revolucionária simultânea e ação de todos os povos do mundo civilizado" contra a reação. Kropotkin também estava convencido⁸ de que "uma grande revolução está crescendo na Europa", que testemunharia "uma rápida modificação de ultrapassadas instituições econômicas e políticas" e "um deslocamento de riqueza e poder político", em um curto período com "duração de vários anos". Tais expectativas não exigiam um apelo à inevitabilidade histórica; eles foram baseados em uma compreensão instintiva de ciclos de discórdia, e uma apreciação – muito alta, em retrospectiva – do poder generativo dos movimentos de massa investidos em sua base material e cultural. Hoje, no entanto, mesmo uma promessa tão cautelosa de revolução nos países capitalistas avançados parece forçada. O século passado continuou a ver revoluções políticas democráticas e socialistas, bem como golpes militares e guerras civis, mas nenhuma conseguiu uma sociedade sem classes. O tremendo crescimento nos poderes militares e de vigilância dos estados, o apelo contínuo do nacionalismo e o entendimento de que não há um centro de poder fundamental aberto a um ataque definitivo também tornaram obsoletas essas expectativas otimistas.

Ainda mais crucial, qualquer disposição generativa para o futuro deve agora levar em conta a transgressão da civilização industrial de múltiplos pontos de inflexão planetária, à medida que o uso global de recursos continua a crescer inabalável. Portanto, quaisquer expectativas de mudança social devem ser projetadas em um futuro moldado por mudanças climáticas descontroladas, esgotamento de energia, colapso de ecossistemas, desigualdade, privação e conflito. Meu argumento é que a linguagem prefigurativa pode oferecer um falso conforto na ausência de promessa revolucionária, encobrendo a consciência de crises planetárias convergentes. O espaço afetivo ligado à disposição para o futuro, há muito vago pela segurança e até mesmo pelo otimismo expectante, agora está cheio de ansiedade, frustração e culpa. A terminologia "prefigurativa" evita essa crise, evitando uma disposição explícita para o futuro e, ao mesmo tempo, insinuando, ainda que vagamente, a garantia de que o futuro realizado já está irradiando para trás as ações dos ativistas hoje.

⁷Disponível em: bit.ly/2oziXdd0

⁸Disponível em: bit.ly/29kdEqM

Os leitores podem decidir por si mesmos se estou no caminho certo ou se estou pensando demais. De qualquer forma, a tarefa urgente nessa área parece ser uma reformulação dos enquadramentos generativos para explicar o colapso prolongado, desigual e irreversível.

Mas se o termo "política prefigurativa" devesse ser abandonado, o que poderia substituí-lo? Um foco na substância, como na "política anti-hierárquica", certamente poderia ir muito longe. Mas a unidade meios-fins e a prática ética podem ser enquadradas de forma ainda mais produtiva, de uma forma que (a) sugira temporalidade generativa, em vez de recursiva, e (b) encoraje uma atitude diferente de reafirmação, que ainda pode sustentar o confronto com crises convergentes? Para encerrar, gostaria de oferecer reflexões iniciais sobre uma possível maneira de abordar essa questão, baseando-se no conceito de "utopia concreta" de Ernst Bloch.

Em sua maior obra, **O Princípio da Esperança**, Bloch traça uma variação utópica e não-autoritária do pensamento marxista. Ele olha além da "utopia" como uma descrição literária de uma sociedade modelo para o que ele chama de "função utópica positiva" de imaginações que "estendem, de maneira antecipada, o material existente para as possibilidades futuras de ser diferente e melhor". A ancoragem na realidade presente separa tais imaginações do que Bloch chama de "utopismo abstrato", que vai de projetos sociais a devaneios pessoais. Isso porque o utopismo concreto "não brinca e se perde em um Vazio-Possível, mas antecipa psicologicamente um Real-Possível". A prefiguração teológica e suas ressonâncias remanescentes claramente pertencem à categoria abstrata. Em distinção, o "ainda não" de Bloch enfrenta todos os estados futuros possíveis do mundo real, enquanto extrai esperança das tendências e latências de um presente autotransformador. Como resultado, escreve ele, os impulsos utópicos concretos correspondem não à fantasia, mas à esperança e à ação:

A função utópica como atividade compreendida da emoção expectante, da esperança-premonição, mantém a aliança com tudo o que ainda é matutino como no mundo. A função utópica entende o que está explodindo, porque é ela mesma de uma forma muito condensada: sua Ratio é a Ratio não enfraquecida de um otimismo militante. Portanto: o *conteúdo-ato* da esperança é, como conteúdo conscientemente iluminado, conscientemente elucidado, a *função utópica positiva.*

O enquadramento temporal de Bloch do utopismo concreto é generativo. É um comportamento-pensamento que "contém em si o impulso para a frente de uma conquista que pode ser antecipada". Certamente, Bloch mantém fidelidade à tradição marxista e algum apego à sua determinação pode ser sentido em seu relato da utopia concreta. Fiel às cores, ele coloca seu brilho erudito na demissão obrigatória do anarquismo, personificada nas sensibilidades "pequeno-burguesas" de Stirner e Proudhon e na "completa monomania de ódio à autoridade" de Bakunin. Ao

lado de seu individualismo, Bloch afirma, a imagem anarquista da liberdade é "um pouco de futuro no futuro, para o qual não existem pré-requisitos presentes em nenhum lugar", enquanto "certos temas anárquicos" são "já encontrados no marxismo, com bastante sensatez não como postulados presentes, mas como profecias e conclusões". Aqui, Bloch presta a si mesmo um verdadeiro desserviço ao deixar de vincular sua utopia concreta ao que Boggs mais tarde chamaria de "tradição prefigurativa" do anarquismo e do conselho. Ainda mais do que o ato-conteúdo mental da esperança, é a construção de alternativas vivas que expressa concretamente a função utópica positiva. Com os preconceitos marxistas à distância, no entanto, uma "política da utopia concreta" pode de fato substituir a "política prefigurativa" como um descritor colorido para a unidade meios-fins.

Enquanto a ideia de utopia concreta liga com sucesso a prática ética a um enquadramento temporal generativo, o princípio de esperança de Bloch, extraído do ainda-não, requer mais modificações. O que acontece com esse princípio, uma vez que a antecipação se dirige não apenas à fruição de esforços utópicos concretos, mas também às consequências inevitáveis do excesso de alcance industrial e neoliberal? Uma resposta promissora pode ser encontrada nas ideias de esperança "ansiosa" e "catastrófica", elaboradas por Bürge Abiral em seu trabalho⁹ com ativistas práticos da sustentabilidade na Turquia. Sem surpresa, ativistas que promovem sustentabilidade comunitária, biorremediação, transição energética e projeto de sistemas de permacultura estão entre os mais sintonizados com os prognósticos de colapso. Abiral associa assim a ideia de "esperança ansiosa" ao grão de ansiedade que acompanha sempre a "crença de que as pequenas ações importam... que *não* é tarde demais para agir".

Em vez de ser o oposto da esperança, a ansiedade é uma companheira dela. Esta esperança repousa sobre gelo fino. Os resultados desejados ligados à esperança, e os efeitos esperados podem nunca se concretizar, e os permacultores estão bem cientes disso... Em vez de levar os permacultores ao desespero, a ansiedade que eles sentem pelo futuro acompanha sua condição esperançosa e tudo mais os empurra para agir no presente.

Conviver com a esperança ansiosa é a esperança catastrófica, um afeto que "combina uma visão catastrófica do futuro com a convicção de que as coisas boas continuarão a acontecer apesar e por causa dos desastres que se aproximam". A esperança catastrófica serve como um substituto, fornecendo socorro mesmo quando atende aos piores cenários de extinção. Tal esperança pode esperar a adoção de alternativas radicais a partir da urgência e necessidade de um mundo decadente, e das aberturas revolucionárias que isso pode envolver. Tomadas em conjunto, formas ansiosas e

9 Disponível em: <http://bit.ly/2yqR7Gt>

catastróficas de esperança sugerem alternativas promissoras para as tentações de reafirmação, prefiguração e negação.

CONCLUSÃO

Os conceitos percorrem caminhos acidentais. “Esquerda” e “Direita” são exemplos óbvios de como a pura contingência moldou nosso vocabulário político. Um conceito muitas vezes se institucionaliza, não por sua riqueza inerente ou poder explicativo, mas apenas por sua emergência ou apropriação em um determinado contexto e em um determinado momento, com o consequente processo irreversível de disseminação e repetição entre os escritores. Este é também o caso da política prefigurativa. Em uma conversa por e-mail, Boggs me confirmou que chegou ao termo por conta própria, inspirado na época pelas ideias de Gramsci e Bookchin, mas desconhecendo seu uso pelos Padres da Igreja ou por Gorz. Mas mesmo admitindo que o termo chegou aos movimentos sociais por meio de uma linha de transmissão quebrada, sua ressonância temporal permanece preservada em seu prefixo literal e continua a suscitar questões preocupantes para quem o emprega.

Seguindo a influente discussão da etnóloga Jane Guyer sobre os enquadramentos temporais como uma área na qual indivíduos e grupos buscam inteligibilidade, este capítulo examinou o que ela chamou de “vinculações e dissonâncias ainda persistentes e emergentes que escapam de seus termos de referência” no conceito de política prefigurativa. Ao expor o pano de fundo do termo, procurei arrancar a prática ética vivida da mão fantasmagórica da temporalidade recursiva. Reconceber tal prática em termos de utopia concreta nos permite capturar melhor seu enquadramento generativo na tradição anarquista, ao mesmo tempo em que descartamos as confusas ideias teológicas de recursão ligadas ao termo “prefiguração”. A abordagem que ofereci busca enfrentar um futuro tóxico apesar da ausência de promessa revolucionária, aproveitando a esperança ansiosa e catastrófica que acompanha os esforços para construir espaços de liberdade, igualdade e solidariedade. De frente, temos apenas um no outro para confiar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E LEITURAS ADICIONAIS

Abiral, B. (2015) "Catastrophic Futures, Anxious Presents: Lifestyle activism and hope in the Permaculture movement in Turkey". Masters dissertation, Sabanci University

- Auerbach, E. (1944/1984) "Figura", in **Scenes from the Drama of European Literature.** Manchester University Press.
- Bakunin, M. (1866), "Revolutionary Catechism". in **Bakunin on Anarchism,** ed. S. Dogloff. New York: Knopf. bit.ly/2oziXdd
- Bakunin, M. (1871a), "The Program of the Alliance", in Dogloff. bit.ly/2oph5rs
- Bakunin, M. (1871b), "The Paris Commune and the Idea of the State", in Dogloff . bit.ly/1X61E2J
- Bloch, E. (1959/1995) **The Principle of Hope** (vol. 3), trans. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight. Cambridge, MA: MIT Press
- Boggs, C. (1977a) "Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers' Control", **Radical America** 11(6)/12(1), pp.99-122.
- Boggs, C. (1977b) "Revolutionary Process, Political Strategy and the Dilemma of Power", **Theory and Society** 4(3), pp.359-93
- Bookchin, M. (1980) "Anarchism Past and Present", **Comment** 1.6. bit.ly/2wxJNLg
- Bookchin, M. (1995) **Social Anarchism and Lifestyle Anarchism: An unbridgeable chasm.** Oakland: AK Press
- Breines, W. (1980) "Community and organization: The New Left and Michels' "Iron Law"", **Social Problems** 27(4), pp.419-429
- Breines, W. (1982) **Community and Organization in the New Left.** New York: Praeger
- Brucato, B. (2013) "Toward a Peak Everything Postanarchism and a Technology Evaluation Schema for Communities in Crisis". **Anarchist Studies** 21(1), pp.28-51
- Buechler, S. M. (2000) **Social Movements in Advanced Capitalism.** Oxford University Press.
- Carter, J. and D. Morland (2004) "Anti-capitalism: Are we all anarchists now?" in **Anti-capitalist Britain,** Gretton: New Clarion Press
- Center for Digital Scholarship (n.d.) **Radical America** – 1967-1999 (online archive). bit.ly/1sAXvqQ
- Cohn, N. (1957) **The Pursuit of the Millennium.** London: Granada
- CrimethInc. (2000) "Alive in the Land of the dead". In **Days of War, Nights of Love: CrimethInc. for beginners.** Olympia, WA: CrimethInc. bit.ly/2pwUEBg
- Danowski, D. and E. Viveiros de Castro (2017). **The Ends of the World.** Cambridge: Polity.

- Davis, L. (2010) "Social anarchism or lifestyle anarchism: an unhelpful dichotomy". **Anarchist Studies** 18(1), pp.62-82
- De Lubac, H. (1938/1988) **Catholicism: Christ and the common destiny of man.** San Francisco: Ignatius Press
- Eckhardt, W. (2016) **The First Socialist Schism.** Oakland: PM Press.
- Evans, S. (2009) "Sons, daughters, and patriarchy: Gender and the 1968 generation". **The American Historical Review** 114(2), pp.331-347.
- Firth, R. and A. Robinson (2014) "For the Past Yet to Come: Utopian conceptions of time and becoming". **Time & Society,** 23(3), pp.380-401.
- Franks, B. (2014) "Anti-Fascism and the Ethics of Prefiguration". **Affinities** 8(1).
- Futrell, R. and P. Simi (2004). "Free Spaces, Collective Identity, and the Persistence of US White Power Activism", **Social Problems** 51(1), pp.16-42
- Goldman, E. (1925) Afterword to **My Disillusionment in Russia.** Garden City, NY: Doubleday. bit.ly/1qvPiSP
- Gordon, U. (2008) **Anarchy Alive! Anti-authoritarian politics from practice to theory.** London: Pluto. bit.ly/2oJT9hM
- Gorz, A. (1968) "The way forward", **New Left Review** I/52, pp.47-66.
- Groves, C. (2016) Emptying the future: on the environmental politics of anticipation. **Futures** 88. bit.ly/2nww1Dw
- Guyer J. (2007) "Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, an punctuated time". **American Ethnologist** 34(3): 409–421
- Haraway, D. (2016) "Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene". **e-flux** 75. bit.ly/2oLmB5y
- Harvey, W. W., ed. (1857) **Sancti Irenaei episcopi lugdunensis libros quinque adversus haereses.** Cambridge: Typis Academicis. bit.ly/1ONDTsY
- Hill, C. (1986) "The religion of Gerrard Winstanley", in **Collected Essays** (vol.2). Brighton: Harvester
- Hodgson, T. (2003) "Towards Anarchy: The Revolution is Now" (blog post). bit.ly/2fHCXbw
- Howard, N., and K. Pratt-Boyden (2013) "Occupy London as pre-figurative political action", **Development in Practice** 23(5-6), pp.729-41.

- Jura Federation (1871), "La Circulaire de Sonvilier", in J. Guillaume (1905) **L'Internationale: Documents et Souvenirs, 1864-1878.** Paris: Société Nouvelle. bit.ly/2oppf3h
- Juris, J. (2008) **Networking Futures.** Durham, NC: Duke University Press.
- Knott, J. R. (2011) **The Sword of the Spirit.** Eugene, OR: Wipf & Stock
- Krøijer, S. (2010) "Figurations of the Future: On the Form and Temporality of Protests among Left Radical Activists in Europe". **Social Analysis** 54:3, pp.139–152
- Kropotkin, P. (1988) **Act for yourselves. Articles from Freedom, 1886-1907,** eds. N. Walter and H. Becker. London: Freedom
- Kropotkin, P. (1886) "What Revolution Means", **Freedom** 1(2). bit.ly/29kdEqM
- Kuhn, G. (2016) "Revolution Is More Than a Word: 23 Theses on Anarchism" (blog post), bit.ly/23Y6DB4
- Koselleck, R. (1977/2004) "On the Disposability of History", in **Futures Past,** trans. K. Tribe. New York: Columbia University Press, pp.192-204
- Lawrence, C. and Churn, N., eds. (2012) **Movements in Time: Revolution, social justice and times of change.** Newcastle: Cambridge Scholars
- Lear, J. (2009) **Radical Hope: Ethics in the face of cultural devastation.** Harvard University Press
- Lenin, V. I. (1917) **The State and Revolution.** London: Penguin
- Levitas, R. (1990) "Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia". **Utopian Studies** 1:2, pp. 13-26
- Maeckelbergh, M. (2011) "Doing is Believing: Prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement", **Social Movement Studies** 10(1), pp.1-20
- Marcuse H. (1969) **An Essay on Liberation.** Boston: Beacon Press. bit.ly/2aqe1mt
- McAdam, D. and W. H. Sewell (2001) "It's about time: Temporality in the study of social movements and revolutions" in **Silence and voice in the study of contentious politics.** Cambridge University Press, pp.89-125.
- Migne, J.-P. (1845) **Patrologia Latina.** Paris: Garnier.
- Milstein, C. (2000), "Reclaim the cities: from protest to popular power". **Perspectives on Anarchist Theory** 4(2); bit.ly/2wvsmea
- Monkey (1999) "Forest Life" (blog post). bit.ly/2oUPgEb
- Olson, J. (2009) The problem with infoshops and insurrection: US anarchism, movement building, and the racial order. In **Contemporary Anarchist Studies,** eds. R.

- Amster, A. DeLeon, L. Fernandez, A. Nocella and D. Shanon. London: Routledge, pp.35-45
- Portwood-Stacer, L. (2013) **Lifestyle politics and radical activism.** New York: Bloomsbury.
- Ringel, F. (2012) "Towards anarchist futures? Creative presentism, vanguard practices and anthropological hopes". **Critique of Anthropology** 32(2) pp.173-188
- Rossdale, C. (2015). "Dancing ourselves to death: The subject of Emma Goldman's Nietzschean anarchism", **Globalizations** 12(1), pp.116-133.
- Rothbard, M. (1990) "Karl Marx: Communist as religious eschatologist", **The Review of Austrian Economics** 4, pp.123-179.
- Shulman, A. K. (1991) "Women of the PEN: Dances with feminists", **Women's Review of Books** 9(3), p.13
- Siltanen, J., F. Klodawsky, and C. Andrew (2015) ""This is how I want to live my life": An experiment in prefigurative feminist organizing for a more equitable and inclusive city", **Antipode** 47(1), pp.260-79
- Springer, S. (2014) Why a radical geography must be anarchist. **Dialogues in Human Geography** 4(3)
- Tokar, B. (2003) "Review of Joel Kovel, *The Enemy of Nature*", **Tikkun** 18.1, pp.77-8
- Van de Sande, M. (2013) "The Prefigurative Politics of Tahrir Square – An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions", **Res Publica** 19(3), pp.223-239
- Winstanley, G. (1649/2009) "The True Levellers Standard Advanced", in **Complete Works** (vol.2), eds. T. Corns, A. Hughes and D. Loewenstein. Oxford University Press., pp.1-30
- Yates, L. (2015) "Rethinking prefiguration: Alternatives, micropolitics and goals in social movements", **Social Movement Studies** 14(1), pp.1-21

EPISTEMOLOGIAS DOS ODUS E DECOLONIALIDADE AFRO-BRASILEIRA

Eduardo Oliveira Miranda

Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).
Coordenador do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e
Decolonialidade (UEFS/CNPQ).

RESUMO

O artigo aponta caminhos para romper com as estruturas ocidentalizadas e suas consequências para os corpos-territórios subalternizados. Destarte, como estratégia política de tensionamentos, lanço, mesmo que de forma embrionária, as Epistemologias dos Odus, com o amparo filosófico de Exu, cuja finalidade busca fissurar as colonialidades e oportunizar a expansão do que batizei de Decolonialidade Afro-Brasileira.

Palavras-chave: Epistemologias dos Odus; Corpo-território; Decolonialidade Afro-Brasileira

RESUMEN

El artículo apunta formas de ruptura con las estructuras occidentalizadas y sus consecuencias para los cuerpos-territorios subalternizados. Así, como estrategia política de tensiones, lanzo, aunque sea de manera embrionaria, las Epistemologías de los Odus, con el apoyo filosófico de Exu, cuyo propósito busca resquebrajar las colonialidades y crear oportunidades para la expansión de lo que denominé afro-Descolonialidad brasileña.

Palabras Clave: Epistemologías de los Odus; Cuerpo-territorio; Descolonialidad afrobrasileña

EPISTEMOLOGIAS DOS ODUS

Deves ir a dezesseis lugares para saber o que significam / esses cocos de palmeira. / Em cada um desses lugares recolherá dezesseis odus. / Recolherá dezesseis histórias, dezesseis oráculos/ Cada história tem a sua sabedoria, / conselhos que podem ajudar os homens. / Vai juntando os odus / e ao final de um ano terás aprendido o suficiente. / Aprenderás dezesseis vezes dezesseis odus.

Tenho a convicção de que sou um corpo-território constituído de muitas possibilidades que ainda não pude acionar, tensionar e saber até onde consigo ir nestas vias de (in)certezas. É justamente o fato do desconhecido (inter)subjetivo que a *Decolonialidade Afro-Brasileira*¹⁰ tem sido

10 A primeira vez que lançamos ao mundo a proposição da *Decolonialidade Afro-Brasileira* aconteceu no canal do YouTube do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (UEFS/CNPQ): <https://www.youtube.com/watch?v=DfCv-BIQWWg&t=95s>

compreendida como um dos dispositivos urgentes para intensificar a proposta do giro epistêmico e contra-colonial.

Pensar nas zonas ainda não remexidas se configura como uma estratégia de problematizar a ideologia de que todo ser humano nascido nas teias das colonialidades precisam se constituir por um horizonte único, monocultural e forjado na universalidade do existir ocidentalizado. Porém, quando partimos para as civilizações africanas, sobretudo, os grupos das diásporas que contribuíram para a construção do Brasil, verificamos a possibilidade concreta de exercitar um referencial teórico-metodológico denominado aqui de Epistemologias dos Odus, cuja finalidade pauta-se em fissurar a arquitetura das colonialidades e reforçar um campo fecundo para a ampliação da Decolonialidade Afro-Brasileira.

Para tal, abrimos nossa conversa com um itan que traz uma história centrada em Exu e alguns ensinamentos que possuem suas interpretações a depender de como cada corpo-território o compreende. Na abordagem da Decolonialidade Afro-Brasileira, o referido itan apresenta uma introdução ao pensamento de que a coexistência humana precisa ser percebida por uma característica comum a todos os grupos civilizatórios: *a incompletude cultural*¹¹. Esta demarcação é necessária para despertar uma provocação que objetiva expandir os aportes e legados epistêmicos em suas delimitações e que ao encontrar o diferente não o enxergue a partir de uma política de inimizade. O encontro com o diferente deve ser celebrado como a viabilidade de aprender com o Outro o que ainda não se estabeleceu em territórios distintos. Ou seja, as colonialidades se perpetuam ainda hoje por causa da política de apagamento da diferença em busca da pasteurização das corporalidades. Para a ocidentalização não se aprende com o referencial divergente do seu, o que historicamente ocasiona as hierarquias na produção do conhecimento. Esta estratégia de não exercitar a incompletude cultural é extremamente elucidativa em todas as terras que sofreram e ainda são violentadas pelas ideologias das caravelas. A ocidentalização se reivindica a partir da cosmovisão e conseqüentemente tem trabalhado as redes entre as pessoas com foco no fenótipo, no visual, onde a luz alcança e consegue legitimar a ciência, o saber, a civilidade.

Firma-se um acordo colonial em não se compreender incompleto culturalmente. A Incompletude não pode fazer parte de um projeto de civilização das caravelas, posto que a embarcação não almeja aprender com a diferença, mas sim, explorar, usurpar e entregar ao mundo uma

11 Campo conceitual abordado no livro *Corpo-território e Educação Decolonial* (MIRANDA, 2020): <http://proex.uefs.br/arquivos/File/EBOOKcorpoterritorioeducacaodecolonialrepositorio.pdf>

sistematização do conhecimento que impossibilite pontuar a real territorialidade originária. Neste sentido, Miranda (2020, p. 111), elucida:

Pensar e pôr em prática o discurso da incompletude é traçar possibilidades para instabilizar a verticalização hierárquica historicamente reforçada na prática pedagógica. Tal hierarquia ideologicamente intensifica a educação bancária, que infelizmente, tão atual e presente nas nossas escolas. Insistir na concepção bancária tem como consequência o desperdício de sonhos, o apagamento dos desejos e voltamos novamente a verificar como a alienação corrobora para a docilização do corpo-território.

O nosso compromisso com a Decolonialidade Afro-Brasileira afirma a não linearidade no ato de existir e que as existências não se encaixem em sentidos universais, modelos cartesianos e articulados por homens que vislumbram a cultura de outros povos como incivilizados e legitimados ao apagamento. O nosso compromisso, o que aprendemos com Exu, não se fecha em caminhos coloniais. Exu nos ensina que todo corpo-território é forjado pelas energias exuísticas, as quais repercutem a boca que tem fome e que por conta disso quer devorar o mundo. Sou um corpo-território que tem a boca faminta pela diferença, que em muitos casos encontra-se perdida no meu próprio corpo, em cantos escondidos, em zonas de nebulosos conflitos. Em muitos casos só encontramos a diferença em nossa própria existência ao se deparar com o diferente externo ao meu eu, mas que tem uma exuística e aciona através da energia vital os sentidos divergentes.

A ideia da boca que tem fome, que quer comer o mundo precisa ser compreendida como uma ação decolonial afro-brasileira que antecede, em séculos, a expansão colonizadora, e que portanto, desde África já ensinava aos corpos-territórios que estes para preencher as lacunas das suas incompletudes culturais deveriam devorar o diferente. Contudo, devorar não no sentido de aniquilar. Longe disso, devorar na perspectiva de não se limitar ao campo da visão, romper a razoabilidade da cosmovisão. Devorar no sentido de cheirar, degustar, tocar, se arrepiar, mastigar, exercitar/permitir que todos os sentidos do corpo sejam revirados. Este movimento é um convite para ter as experiências epistêmicas que não subjagam as outras culturas apenas ao visual e determinar o que pode e o que não pertence ao Outro, ao diferente.

Com isso, o itan que abre a seção é um convite para não mais repercutir os epistemicídios que são a base das colonialidades. São os assassinatos dos conhecimentos civilizatórios que nos torna, há séculos, sujeitos impossibilitados de se imaginar em outros lugares, por exemplo, o epistemicídio corrobora para que as populações negras, indígenas, ciganas, corpos LGBTQ+, deficientes, não construam em seus imaginários e em grande escala a possibilidade de desmontar a pirâmide social. Exu ao convidar para devorar o mundo, ele também nos sensibiliza a constatar que as andanças por

diversos territórios é que elucida como a nossa sociedade é estruturada para fortalecer a desigualdade racial, de gênero, classe, sexualidades e demais marcadores que tentam estancar as cicatrizes das opressões.

As Epistemologias dos Odus perspectiva uma Filosofia que não busca o olimpo intocável, não se fundamenta na monocultura do saber e do criar e, para além disso, só consegue pensar o futuro ao se responsabilizar com o passado. Neste sentido, as Epistemologias dos Odus no contexto da América Latina exige, para quem busca uma outra estrutura societária, a materialização do Movimento do Sankofa. Ou seja, Sankofa é um ideograma Yorubá, um desenho que traz um pássaro com o corpo em um sentido oposto ao pescoço e a cabeça e significa: “Nunca é tarde para voltar ao passado, pegar o que ficou perdido e ressignificar o futuro”.

A mensagem evidencia que o momento atual, o agora da leitura deste texto, se configura como o presente, com forte demarcação das colonialidades. Ansiosos e ansiosas com um futuro que não mais reverbera os epistemicídios, a Decolonialidade Afro-Brasileira busca reverberar os valores civilizatórios das diásporas africanas que em muito ficou perdido, apagado e silenciado pelo cimento eurocêntrico. Contudo, não podemos deixar de reforçar que a busca do referido passado não deve e nem pode ser um compromisso dos povos subalternizados. Esta busca deve englobar todos, todas e todes que estão agora neste presente. Implicar este escavamento apenas aos corpos subalternizados exime a Branquitude, a Heteronormatividade, o Capitalismo de também se responsabilizar pela transformação e transgressão das injustiças históricas.

Ir em busca desse passado é perigoso aos detentores do poder, visto que a busca se estabelece pelo trato político da reparação. E quando foi que as colonialidades se dispuseram em reconhecer e reparar politicamente as subalternidades seculares? Com isso, a Decolonialidade Afro-Brasileira reforça o trato de que Sankofa é um movimento cultural, identitário, civilizatórios e que só pode ser estabelecido na América Latina com a presença real da hegemonia, a qual deve se despir do seu pacto sedutor e das sutilezas hierarquizantes.

Neste cenário, urge a necessidade em olhar para as contribuições da abordagem decolonial na América Latina e se questionar: qual a contribuição afro-brasileira para pensar a Educação Decolonial? Por conta disso, discutiremos na seção seguinte as encruzilhadas do que já se encontra legitimado pela abordagem decolonial com o que é caro e imprescindível para nós pesquisadores e pesquisadoras que vivemos o chão da educação no Brasil que não aceita mais o desperdício das epistemologias advindas das diásporas africanas.

DECOLONIALIDADE AFRO-BRASILEIRA: RUPTURAS DA UNIVERSALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Anteriormente realizamos um apanhado introdutório sobre as Epistemologias dos Odus e sua relevância na criação de fissuras a serem preenchidas pelo referencial teórico-metodológico da Decolonialidade Afro-Brasileira.

Para tal, evidenciamos que a Decolonialidade Afro-Brasileira precisa ser compreendida como uma estratégia de descentralização da geopolítica do saber, do ser e do sentir o mundo. Muitos podem se questionar: como a Decolonialidade Afro-Brasileira consegue romper com a universalização das epistemes eurocêntricas? De início, a Decolonialidade Afro-Brasileira estabelece que as escrituras (grafia) do espaço (geo) não são representativas apenas do opressor, ou seja, os grupos hegemônicos podem criar vias para invisibilizar e apagar as bases filosóficas dos subalternizados, mas mesmo assim estes grupos estão (re)existindo e grafando territorialidades que reafirmam as suas organicidades. Caso contrário, não teríamos a dinamicidade e luta pelo direito de existir das casas de Candomblé, dos quilombolas, das reservas indígenas, das movimentações dos grupos ciganos, das reterritorializações dos grupos LGBTQ+, entre tantas outras formas de reinventar outras espacialidades.

A Decolonialidade Afro-Brasileira é um auto questionar constante, me autorizo a lançar algumas provocações: o meu arcabouço teórico contempla teóricos não eurocêntricos? A minha formação acadêmica e extra Universidade traz uma bagagem experiencial com grupos não legitimados pelo poder hegemônico? Como professor oportunizo problematizar a produção do mundo por vieses das culturas subalternizadas? Não esgoto as minhas interpelações, mas creio que as explanadas já nos direcionam a sair da centralidade colonial para produzir a Decolonialidade Afro-Brasileira. Cabe a cada um de nós se permitir o deslocamento dos nossos espaços já ocupados e exercitar a alteridade e intentar vislumbrar o mundo pelas narrativas do outro, sobretudo, se o outro não for um corpo calcado na padronização branca, heterossexual, cristã, burguesa e patriarcal.

Além disso, convido aos interessados pela educação libertadora em estreitar os vínculos com os conceitos¹² criados pelos teóricos da decolonialidade: mito da fundação da modernidade; a colonialidade; o racismo epistêmico; diferença colonial; a transmodernidade; a interculturalidade crítica; pedagogia decolonial. A partir disso, elaborei, a seguir, um esboço analítico reflexivo que pode nos ajudar a repensar (não condicione como modelo padrão a ser seguido e sim como possibilidades) cada um desses conceitos dentro da Decolonialidade Afro-brasileira (Tabela 1):

12 Conceitos levantados pelo Professor Dr. Luiz Fernandes de Oliveira em seu livro Educação e Militância Decolonial.

Tabela 1 – Possibilidades para a Educação Decolonial.

Fonte: Eduardo Miranda, 2022.

Conceitos - modernidade/colonialidade	Educação Decolonial
<p><u>- Falácia da Modernidade</u></p> <p>“Para nada menos racional, finalmente, do que a afirmação de que a visão de mundo específica de um determinado grupo étnico seja imposta como racionalidade universal, embora esse grupo étnico seja chamado de Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é fingir para um provincianismo o título de universalidade” (QUIJANO, 1992, p.447 apud MIGNOLO, 2007, p.30).</p>	<p>O educador e a educadora precisam contestar o etnocentrismo instaurado e naturalizado durante a colonização das Américas e levar para a sala de aula que a produção do conhecimento não está pautada exclusivamente pelo viés eurocêntrico de civilização.</p> <p><u>Problemática decolonial:</u> de que forma a relação homem-natureza é compreendida pelas epistemologias produzidas nos terreiros de Candomblé?</p>
<p><u>- Colonialismo</u></p> <p>“[...] a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).</p>	<p>A partir deste conceito, a Decolonialidade Afro-brasileira pode problematizar, com ênfase nos postulados de Milton Santos, sobre a Globalização e as suas consequências neoliberais, as quais possuem origem na colonização e na contemporaneidade multiplicadas pelas ações capitalistas.</p> <p><u>Problemática decolonial:</u> como as territorialidades estigmatizadas podem ser ressignificadas pelas corporeidades LGBT+?</p>

<p><u>- Racismo epistêmico</u></p> <p>“O indígena é declarado impermeável à ética, aos valores. É, e nos atrevemos a dizer, o inimigo dos valores. Neste sentido, ele é um mal absoluto. Elemento corrosivo de tudo o que o cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas” (FANON, 2003, p. 35-36).</p>	<p>Reeducar o nosso olhar através da Decolonialidade Afro-brasileira é de suma relevância no trato com as epistemologias que não tiveram ao longo dos séculos o direito a visibilidade, mas que por outro lado sempre foram usurpadas pelo poder eurocêntrico e manipulados pelas ideologias racistas de incapacidade intelectual.</p> <p><u>Problemática decolonial</u>: como as epistemologias dos povos indígenas produzem a coexistência responsável com a medicina milenar?</p>
<p><u>- Diferença colonial</u></p> <p>“A diferença colonial é fácil de entender e fundamental para entender o básico do projeto modernidade/colonialidade. Na “/” [barra] que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial” (MIGNOLO, 2013).</p>	<p>Neste ponto, a Decolonialidade Afro-brasileira tem a potência em visibilizar as vozes dos subalternos, daqueles que se encontram nas entrelinhas da colonialidade.</p> <p><u>Problemática decolonial</u>: de que forma as narrativas das mulheres negras e periféricas coadunam para a compreensão das relações de poder dos territórios?</p>
<p><u>- Transmodernidade</u></p> <p>Dussel (1997, p.7): “A filosofia, patrimônio exclusivo do Mediterrâneo, desde os gregos, e na idade moderna só europeia, começa pela primeira vez seu processo de mundialização real”.</p>	<p>Neste cenário, a Decolonialidade Afro-brasileira contribui na reorganização cartográfica da geopolítica do saber, ou seja, as epistemologias dos povos subalternizados também são campos férteis de filosofias.</p> <p><u>Problemática decolonial</u>: como as filosofias dos quilombos no período escravocrata se articulam com as territorialidades político administrativas da África pré-colonial?</p>
<p><u>- Interculturalidade crítica</u></p> <p>“[...] um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, [...], tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global. (WALSH, 2005, p. 25)</p>	<p>Mais uma vez a Decolonialidade Afro-brasileira tem a possibilidade de redirecionar a geopolítica da produção do saber e dessa vez a epistemologia valorizada parte dos grupos subalternizados.</p> <p><u>Problemática decolonial</u>: de que forma as culturas e histórias africanas, afro-brasileiras e indígenas produzem as espacialidades brasileiras?</p>

<p><u>-Pedagogia decolonial</u></p> <p>“[...]um espaço de negociação e de tradução onde as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos e sim reconhecidos e confrontados” (WALSH, 2001, p. 10-11).</p>	<p>Assumir o compromisso decolonial implica que a Decolonialidade Afro-brasileira se responsabiliza a confrontar a naturalização das desigualdades filosóficas, sociológicas, culturais e educacionais que apaga os grupos subalternos.</p> <p><u>Problemática decolonial</u>: de que forma os valores civilizatórios Afro-Índio-Americano são convidados na compreensão das categorias de análise das produções científicas nas universidades?</p>
---	---

Elaborar a tabela que vos apresento só foi possível a partir do momento que permitir compreender no meu trato pedagógico ao elucidar que o cenário político deve oportunizar os movimentos de produção intelectual, posto que a sensibilidade com as pautas dos movimentos sociais precisam ser validadas em todas as esferas ao ponto das epistemologias das militância serem traduzidas para o campo dos Direitos Humanos, assim como destaca Miranda (2020, p. 129):

Por ser um processo social e legitimado pelo legado colonizador se faz de imensa valia a formação de corpo-território-docente que se compreenda como um agente político e disposto a duelar para legitimar a educação (...) que se debruce sobre África, reconheça a sua potência civilizatória, destaque as suas epistemologias e divulgue nas salas de aula da educação básica outras narrativas de representatividade positiva para crianças, jovens e adultos negros.

Destarte, por introduzir a questão dos Direitos Humanos, demarco que a minha compreensão de Educação só se faz possível se as instituições de ensino oportunizam a todes a inclusão das epistemologias que cada estudante traz das suas referidas territorialidades. Não podemos mais compactuar com uma Educação do silenciamento e apagamento.

Para tanto, ampliar a leitura de mundo por vieses para além do eurocêntrico, bem como, ter a dimensão da potência do ser educador nos conduz a problematizar uma das colocações mais utilizadas nos cursos de formação de professores: “A Educação tem o papel de formar cidadãos críticos!”. Tudo bem pensar e propor a formação de professores críticos e analíticos das realidades que se espacializam ao seu redor e em escalas mais amplas. Contudo, como tem sido articulados os diálogos entre as teorias acadêmicas para a formação de novos educadores e a concretude profissional nas escolas brasileiras? Estamos possibilitando etapas formativas que associam teorias com reais epistemologias e vice-versa?

Nesse bojo, os conceitos de mito da fundação da modernidade, a colonialidade, o racismo epistêmico, diferença colonial, a Transmodernidade, a interculturalidade crítica, a pedagogia decolonial coadunam para a compreensão da formatação da docência. Portanto, a inserção destas categorias a partir da Decolonialidade Afro-Brasileira possibilita um trato teórico analítico que se propõe a combater as colonialidades e ao mesmo tempo propor outros caminhos de reflexões políticas estruturais, sobretudo, com ações assertivas na Branquitude e seus pactos narcisistas.

Caminhando mais um pouco, encontramos nos escritos de Milton Santos outras reflexões que nos leva a acreditar na urgência e emergência da Decolonial Afro-Brasileira, sobretudo, quando o teórico provoca reflexões acerca das mutabilidades dos projetos sociais, os quais não podem partir de uma boa vontade de pequenos agentes, mas devem fazer parte das agendas das políticas públicas nas mais variadas esferas de planejamento, nos mais variados espaços de poder, pois “a vida não é um produto da Técnica, mas da Política, a ação que dá sentido à materialidade” (SANTOS, 2008, p. 39). Nesse sentido, a Decolonialidade encontra os veios necessários para se ramificar e socializar os seus ideais ao tensionar não somente os setores estatais como as mais diversificadas camadas sociais, com destaque aos subalternizados.

O ato de tensionar a partir da decolonialidade busca mexer nas intencionalidades desumanas do neoliberalismo e propor a ruptura da anestesia social que assola as atitudes dos grupos oprimidos. Por anestesia social deve-se compreender o ato de introjetar nos subalternizados, através da colonialidade, a naturalização da sua passividade, a sua submissão ao opressor, da sua incapacidade intelectual e de manifestação política. Isso me faz recordar a última visita de Angela Davis à Salvador, Bahia, ao elucidar na sua palestra a potência da mulher negra: "Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo". A colocação de Davis revela como a organização das espacialidades brasileiras demarcam relações de poder onde a mulher negra não tenha ou desacredite que a união entre elas pode desarticular a linearidade capitalista que sempre reduziu as mulheres negras à objetificação e fetiche do capital. Aliado à Davis aponto as colocações de outra mulher negra, a cientista social Lélia Gonzales para a qual “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”¹³. A perspectiva traçada pela pesquisadora é oportuno para criticar as implicações da colonialidade e ao mesmo tempo verificar como a submissão dos subalternizados produzem e condicionam as relações sociais.

13 Apud Luiza Bairros, 2000, p. 56

Trazer o conhecimento das intelectuais negras, Angela Davis e Lélia Gonzales, assim como do pesquisador Milton Santos, homem negro, configura na proposta da Decolonialidade Afro-Brasileira de realinhar as vias de produção do conhecimento. Para além da questão racial de quem produz o conhecimento, é a perspectiva social e humanitária que alicerça os argumentos. Ou seja, o giro decolonial (MALDONADO-TORRES, 2007) requer pesquisadores que traga em suas reflexões teóricas conjunturas epistêmicas não eurocêtricas e que viabilize e visibilize o ser, o sentir e o existir pautado em movimentos éticos, políticos e teóricos que tensione a objetividade da ciência dos últimos séculos.

Portanto, ao avaliar o atual cenário político brasileiro, me refiro ao período 2016-2022, chegamos a breve conclusão de que uma série de retrocessos estão a comprometer a democracia e a conquista pelos direitos sociais dos grupos subalternizados. Tal análise replica, novamente, na relevância em traçar teorias analíticas para o campo da Educação Decolonial. Pensando nisso, retomamos a seguinte fala do professor Milton Santos: “Desejamos integrar a sociedade brasileira de modo que, num futuro próximo, ser negro no Brasil seja, também, ser plenamente brasileiro no Brasil”¹⁴. A provocação lançada no discurso do intelectual nos convida a repensar se de fato a cidadania é garantia plena de qualquer brasileiro. Ampliando a colocação de Santos, gostaríamos que num futuro muito próximo, ser negro, gay, quilombola, candomblecista, periférico, travesti, transexual, deficiente, lésbica, indígena, entre tantos outros subalternizados, seja também, ser plenamente brasileiro.

Propomos um *Giro Decolonial de Iansã*¹⁵ que traga para a Educação Decolonial ventos da Diversidade e da Diferença, das interculturalidade, assim como, a garantia dos direitos humanos a partir da legislação do Estado. Por isso, a decolonialidade nos põe em marcha, em variadas escalas de atuação, a criar posicionamentos tanto na academia, como no chão da escola e no cotidiano das nossas relações sociais. Transformação estrutural, por mais redundante que seja, só se faz possível devido aos encontros das pessoas, pelas trocas das experiências, pelas partilhas de saberes. Contudo, ao longo da encruzilhada espaço-tempo tem-se relegado a organicidade da multiplicidade humana.

Em oposição às hierarquias sociais de apagamento, novas cartografias começam a surgir e tensionar a Educação da América Latina a repensar sobre a forma e conteúdo que sustenta os seus

14 Trecho retirado do artigo Ser negro no Brasil hoje escrito por Milton Santos, geógrafo, professor emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP Fonte: Folha de S. Paulo - Mais - brasil 501 d.c. - 07 de maio de 2000.

15 Perspectiva conceitual apresentada no canal do YouTube do Corpo-território, Educação e Decolonialidade (UEFS/CNPq): <https://www.youtube.com/watch?v=DfCv-BIQWWg&t=111s>

objetivos. Estamos no apogeu das cartografias insurgentes, as quais são insubmissas e se articulam para exigir das políticas públicas a inserção de temáticas sensíveis para à Educação, dentre elas: questões étnico-raciais; homofobia; violência e desigualdades sociais; gênero e sexualidade.

SUBSTITUIR A CONCLUSÃO POR UMA CHAMAMENTO...

Finalizar nossa conversação deve se configurar como um chamamento para continuarmos em outras ocasiões as inscrições que busquem fortalecer as Epistemologias dos Odus enquanto estratégia política de tensionamentos dos pactos coloniais que perduram na arquitetura da estrutura brasileira.

Destarte, exigir a demarcação do Afro-Brasileiro na abordagem Decolonial tem o intuito de constranger a Branquitude-heteropatriarcal-cisgênera, que se pauta universal, para criar outros caminhos dentro do grupo teórico latino-americano que muito nos contempla. Contemplar não significa zona de conforto e não define estabilidade, apenas aponta prováveis alianças. Porém, alianças não devem apagar as diferenças, assim como, alianças não podem estabelecer que os lados das redes sentem, vivem e criam as experiências de mundo pelos mesmos veios. Aliança pode ser um território de razoáveis correlações que ao mesmo tempo andam para o horizonte comum, mas quem em algum momento as emoções, os sentimentos, as tecnologias, os marcos políticos não se atravessam, por conta disso, as alianças começam a apresentar suas limitações.

É justamente nas limitações que exigimos a demarcação da Decolonialidade Afro-Brasileira. Agradecemos aos irmãos e irmãs da América Latina, exterior ao Brasil, que desde a década de 1990 vem se esforçando para sistematizar academicamente a abordagem Decolonial e, sem esquecer, que aprender com os movimentos populares é a viabilidade para de(s)colonizar nossas estruturas socioeconômicas. Quero destacar esta lacuna com o intuito de colocar a luz que mesmo nas alianças das redes latino-americanas precisamos situar os apagamentos e silenciamentos dos povos negros e indígenas na tecitura do Brasil. Por isso, a Decolonialidade Afro-Brasileira constrange a nossa aliança com os pesquisadores e pesquisadoras de outros países da América Latina com a finalidade de disputar a constituição de uma perspectiva decolonial que atenda a história do território brasileiro. Por mais que autores e autoras do grupo Modernidade/Colonialidade se debruçam em estudar os impactos das colonialidades nas Américas não vão conseguir compreender fenômenos específicos dos territórios que os corpos negres e indígenas experimentam nas ações políticas e estruturais do Brasil.

Portanto, constranger vem como uma aposta de fissurar a própria zona de suposta estabilidade entre pares e ampliar, a partir dos territórios afro-brasileiros as demandas específicas de quem

constitui estes lócus de vida e não de marginalizações sob a lupa de quem olha em seus gabinetes de doutores(as) sobre os outros e, jamais, com Outros e Outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIRROS, Luiza. “Lembrando Lelia Gonzalez”. Em WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. *O livro da saúde das mulheres negras – nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação na América Latina*. Rio de Janeiro, 1997.

BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. In: *Ciência e cultura*. São Paulo: v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias In: *Encontro de estudos multidisciplinares em Cultura*, VI, 2010. UFBA, Salvador – Bahia.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.) *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MALLON, Florencia E. “Promesa y dilema de los Estudios subalternos. Perspectivas a partir de la historia latino-americana”. In: Pablo Sandoval (Compilador) *Repensando la subalternidad*. Miradas críticas desde/sobre América Latina. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Peru, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Globais/projetos Locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Aesthesis decolonial. *CALLE14*, volumen 4, número 4, enero – junio de 2010.

MIRANDA, Eduardo O. *Corpo-território & Educação Decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA, 2020.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2.ed São Paulo, SP: Ática, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico científico informacional*. 5ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. In: *Memórias del Seminário Internacional “Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad”*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA DO HOMEM GAY: PADRONIZAÇÃO ESTÉTICA, AFEMINOFOBIA E VIGOREXIA

*Thiago Colmenero Cunha*¹⁶

Psicólogo (UFRJ), pedagogo (UNIRIO), mestre e doutor em Psicologia (UFRJ). Professor da graduação em Psicologia da Universidade Santa Úrsula (USU), campus Botafogo e Colégio.

Nicolas Tatagiba Medina Mattos

Psicólogo formado pela Universidade Santa Úrsula (USU)

RESUMO

Nesta pesquisa é questionada a constituição contemporânea da subjetividade de indivíduos homossexuais e seus atravessamentos potencializados por uma padronização estética e corporal através do contato com o outro, com a sociedade e com as redes sociais que atuam como validadores capazes de determinar a inclusão ou exclusão desses corpos. Utiliza-se como referenciais teóricos Jacques Lacan, Sigmund Freud e Eve Sedgwick para elucidação dos conceitos deste artigo. Desenvolve-se a apresentação do processo de ação da mídia social na constituição subjetiva de percepção do sujeito, o processo da criação identitária através do estágio do espelho e o narcisismo. Os sintomas como a afeminofobia e vigorexia vinculam-se a alienação social e midiática com influências do patriarcado e a visão do corpo como objeto de consumo. Conclui-se que é possível refletir sobre os processos de simbolização desse período de desenvolvimento questionando-os se realmente são essenciais à constituição da subjetividade.

Palavras-chave: Afeminofobia; Estética; Gênero; Mídia; Subjetividade

ABSTRACT

This research questions the contemporary constitution of the subjectivity of homosexual individuals and their crossings enhanced by an aesthetic and body standardization through contact with the other, with society and with social networks that act as validators capable of determining the inclusion or exclusion of these bodies. Jacques Lacan, Sigmund Freud and Eve Sedgwick are used as theoretical references to elucidate the concepts of this article. The presentation of the process of action of social media in the subjective constitution of perception of the subject, the process of identity creation through the mirror stage and narcissism is developed. Symptoms such as effeminophobia and vigorexia are linked to social and media alienation with influences of patriarchy and the view of the body as an object of consumption. It is concluded that it is possible to reflect on the processes of symbolization of this period of development by questioning whether they are really essential to the constitution of subjectivity.

Abstract: Afeminophobia; Aesthetics; Gender; Media; Subjectivity

¹⁶E-mail para contato: colmenerocunha@gmail.com

INTRODUÇÃO

Disque 100 – Ministério dos Direitos Humanos

Denúncia de casos que violem os direitos humanos, como a LGBTfobia – descrédito, opressão, discriminação e violência contra a comunidade lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual e transgênero (Gov.br, 2021).

Fazendo uma análise histórica-cultural a respeito do conceito de corpo masculino, pode-se perceber que o mesmo, vem se alterando com o passar dos anos. Sabemos que o conceito de estética é mutável se observado em diversas variáveis, como por exemplo, a biológica, cultural e social (Wolf, 1992). Com isso, pode-se analisar que durante a pré-história, o corpo do homem era considerado como arma de sobrevivência, pois necessitavam do mesmo para caça e fuga de predadores. Na idade antiga, não se tinha uma noção do conceito de estética. Entretanto, Platão criou a concepção do “belo”, característica para se determinar o lógico, moral, ético e bom (Santanella, 1994). Na idade média, por conta da ação da igreja, o cuidado com o corpo, e com isso se diz respeito a higiene, sexualidade e estética, foram deixados de lado, pois para esse período da história, esses hábitos eram considerados imorais, profanos e indecentes, já que iam contra os ideais da igreja (Le Goff, Pouthier, 2007). Logo, a ideia de estética masculina estava mais voltada para questão de poder e o quanto esse indivíduo era próximo ao status supremo de hierarquia, neste caso, o rei.

No período do renascimento, os valores de culto ao corpo se reinstauram, com isso, a representação do homem era vista de uma forma diferente. Possuíam aspecto de sedução e nudez, eram musculosos e não possuíam pelos. Como também, o período renascentista, datado pelo século XIV tinha a ideia de beleza estética o tamanho da testa dos indivíduos. Quanto maior e aparente fosse, mais bonita seria considerada a pessoa (De lima, 2019).

No século XV, Le Goff e Pouthier (2007) ressaltam que o padrão de beleza estético era representado pelas curvas, ou seja, pessoas acima do peso eram vistas como belas, já as magras eram vistas como sem saúde e despidas de beleza. Para época, pessoas consideradas mais avantajadas era um sinal de fartura e representavam a elite, pois só quem tinha dinheiro ou fizesse parte da nobreza tinha acesso a comida. A variação desse conceito foi se alterando a partir do século XX, onde com o avanço tecnológico e a nova presença de uma produção midiática, fez com que os homens adotassem um novo tipo de identidade. “O corpo é a abominável vestimenta da alma” (Le Goff, Truong, 1924: 11).

Gilbert (2016) acrescenta que a década de 60 foi marcada por uma estética hippie, onde por fatores culturais e sociais determinaram que o corpo e a visão de beleza fossem caracterizados por

homens magros, de cabelos longos e com um estilo alternativo. Entretanto, nos anos 90 o corpo masculino foi determinado pelo fisiculturismo, uma prática que persiste em um treinamento intenso de desenvolvimento muscular para fins estéticos e competitivos. Com a presença de novos modelos e corpos a serem seguidos, muitos jovens se espelharam na produção de um novo tipo estética e um novo tipo de sintoma social. Essa ideia corporal e estética fez com que concebessem como ideal as características como altura, corte de cabelo, rostos simétricos e corpos musculosos.

A análise histórica e também cronológica, servem para mostrar como que o conceito de “ideal” vem sendo mutável e se moldando conforme os anos vão passando. Na atualidade vê-se que a insatisfação dos indivíduos pelo seu próprio corpo tem crescido bastante devido a presença de uma ditadura estética padronizada e normatizada que coloniza, rejeita, marginaliza, oprime e silencia corpos ditados como “feios”, isto é, não hegemônicos. Essa pressão social tem se tornado mais evidente por conta das ações das mídias sociais e figuras públicas que estão constantemente produzindo conteúdos voltados para aparência física e estética, tornando assim, cada vez mais evidente uma resposta curta e rápida sobre a percepção do conceito imagético do próprio indivíduo. A existência de aplicativos¹⁷ de relacionamentos e de encontros também são um dos fatores principais que reforçam o estereotipo do corpo como objeto de consumo. São analisadas as fotos dos usuários como forma de seletividade. Nesse estilo de aplicativo, os usuários são colocados como se fossem “itens de um cardápio”, e assim, se escolhem apenas os que os agradam, ou no sentido figurado, o “prato que querem comer”.

Nota-se o impacto que a mídia e as plataformas digitais têm influenciado o cotidiano dos seres humanos desde sua chegada. O avanço tecnológico possibilitou uma nova era social, e com isso, novos costumes e padrões a serem seguidos. A presença das campanhas publicitárias, aplicativos de celulares/redes sociais, programas de televisão e filmes cinematográficos foram de certa forma um estopim para nova produção de um objeto de consumo: o corpo humano padronizado. Aqui é contextualizado o corpo padronizado de corpo estético “ideal” numa visão social, onde debate-se também a respeito de como esses corpos são capazes de aniquilar a subjetividade, tanto própria quanto do outro, a partir do momento em que visa-se e capacita-se uns aos outros somente como “um corpo” e abandonando o conceito de se sentir bem com o próprio e também, de incomodar-se com os de outras pessoas.

17 Tinder, Happn, Grindr e Hornet são os principais aplicativos considerados de encontro.

O conceito de sexualidade é mutável, e de acordo com Foucault (1985) é um termo do século XIX, pertencente a sociedade moderna. Tendo em vista que o modelo de homem ideal, nesta sociedade ocidental moderna, é visado pela representação falocêntrica, eurocêntrica e patriarcal, utilizando de termos de Lacan (1998), esse falo representaria a virilidade e o poder do corpo masculino – cis, branco, heteronormativo. Atrélado isso ao conceito imagético, o indivíduo que se enquadra nos aspectos da padronização estética social, está num pedestal de superioridade. Fazendo uma comparação ao falocentrismo a regra fálica, baseia-se no domínio de superioridade masculina e inferioridade feminina, por conta da presença do falo, que é a representação do poder. Ao analisar a estrutura relacional dos sujeitos homossexuais, pode-se notar que os indivíduos que se comportam como heteronormativos, ou seja, que desenvolvem um jeito similar à de homens heteros, com voz grossa, muito musculoso e “dentro do armário¹⁸”, são categorizados com a presença do falo. Já indivíduos afeminados, com voz fina e com corpos que desviam de um possível padrão estético hegemônico de um padrão comum, sejam eles muito magros ou acima do peso, são categorizados como o feminino e desviantes, sem a presença do falo.

Essa ideia de superioridade vem do patriarcado ou como Bourdieu (1998) denomina de Dominação Masculina, que submete a figura feminina ao lugar de inferioridade em relação a figura masculina. Com isso, surge o conceito de Afeminofobia (Sedgwick, 1993), que irá ser trabalhado ao decorrer do artigo, que precede a homofobia por tratar-se de já tecer uma opinião a respeito de um indivíduo só pelo olhar. Moura, Nascimento e Barros (2017) reiteram que é o desprezo por aqueles que não performam o seu papel social de gênero, neste caso, para homens homossexuais que se apresentam ou são vistos socialmente como afeminados (figura feminina). Compreende-se papéis sociais como “padrões ou regras arbitrarias que uma sociedade estabelece para seus membros e que definem seus comportamentos, suas roupas, seus modos de se relacionar ou de se portar” (Louro, 1997: 24). Na sociedade colonial-patriarcal, tudo o que foge do que entendem/interpretam como normalidade é taxado de uma maneira negativa, e na visão da sexualidade, considera-se doença. Logo, reforça o conteúdo citado acima, de que se um indivíduo não se enquadra no que é esperado, é excluído e é tratado como inferior, como também seria a rejeição do patriarcado e o abandono da integridade desse indivíduo (Veiga, 2018).

Há uma ambivalência a ser discutida a respeito da sexualidade e da padronização estética existida no mundo gay, onde existe o falo, o dominante e o sem falo, o excluído e submisso (Lacan,

18 Dentro do armário - faz referência à sujeitos que não se assumem homossexuais por medo por conta de pressão social, cultural e familiar, mas mantem relações sexuais com pessoas do mesmo sexo em segredo.

1998). Esses que são constantemente humilhados e marginalizados por conta de seus papéis performáticos (Butler, 2011) sociais e que fogem da ideia heteronormativa patriarcal, mas que ao mesmo tempo, por estarem inseridos numa sociedade que dita constantemente e massivamente padrões e costumes a serem seguidos, e de certa forma consumidos, sentem desejo por esses corpos que os reprimem. Essa contraposição de como surge essa ideia de desejo por aqueles que os rejeitam, mostra claramente o poder da alienação e internalização cultural e social do sujeito.

Logo, no presente artigo, de acordo com a metodologia qualitativa a partir da revisão bibliográfica sobre diversos autores e autoras que versam sobre o tema serão apresentados sintomas vivenciados por indivíduos homens, em específico gays, trazendo marcadores interseccionais de raça e classe social, por conta de uma pressão estética veiculada pela sociedade, mídias sociais e aplicativos de relacionamento que estipulam normas de conduta e de apreciação. Entende-se que esse tipo metodologia foi escolhido, pois abrange os processos descritivos e analíticos, como contextualizações históricas e processos de subjetivação do eu e do desejo desse sujeito. O termo sintoma é categorizado por serem atribuídos a esses indivíduos como forma de alienação e internalização (in)consciente do ser gay e o ser homem na sociedade contemporânea e digital, levando em consideração as angústias vividas com as insatisfações corporais próprias e do outro, como também, discursos e ações que caracterizam preconceitos dentro da própria comunidade gay.

PLATAFORMAS ALIENANTES E SEUS ATRAVESSAMENTOS

A ideia de mídia como fonte produtora de sintomas, seria a criação de fragmentos de conteúdos representados no ciberespaço por esses indivíduos, possibilitando a construção de uma imagem como também, um status que desejam se sentir representados. Por sua vez, essas características, se constituem a partir de estereótipos culturais alienantes que circulam no âmbito social (Bauman, 1999). Desse modo, a mídia se apresenta como uma ferramenta de transmissão cultural predominante, demarcando a subjetividade dos indivíduos e participando diretamente da fabricação desses padrões estéticos de beleza que ajudam a provocar transtornos (Barbosa, Da Silva, 2016).

Nesse sentido, a imagem que esses indivíduos fazem outras pessoas acreditarem existir é simultaneamente a imagem que eles desejam se apegar e construir a partir da publicação de fotografias, vídeos e textos em suas páginas de redes sociais determinando, de certa forma, os gostos e valores de cada comportamento, atitude e escolha que direcionam os conteúdos publicados. A

representação de si nas plataformas digitais está atrelada também as formas de consumo, sejam elas materiais ou simbólicas, ou seja, necessita dessa materialização de significantes para que sua existência aconteça. A significação social, seria um subsídio responsável pela interação entre os atores, uma vez que constrói alicerces para o gerenciamento de suas subjetividades. Sendo assim, o objeto de consumo é parte visível da cultura, podendo desse modo, questionar os valores que são atribuídos a esses corpos que são atravessados constantemente por informações, normas e valores como forma de construção identitária, uma vez que se apropriam disso (Douglas, Isherwood, 2004). Sendo esse um espaço no qual o sujeito tem o poder de administrar as interações, permitindo ou não a exposição sobre si com maior facilidade, isso é, dimensões “alterdirigidas” da subjetividade que de acordo com Sibília (2008) seriam construções de si orientadas para uma exposição que objetiva legitimar formas de ser e estar.

Diante de um vazio, nós o recobrimos com uma estética. E quando é uma estética que se nos apresenta, nós a preenchemos com uma essência presumida, criada ou alucinada (Medeiros, 2012: 40).

Nesse contexto, foi realizada uma pesquisa¹⁹ em 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em que 82,7% da população possui acesso à internet em seu domicílio, sendo 98,6% dos entrevistados tendo um aparelho celular e 74,7% deles só a utilizavam por meio do celular, sendo as redes sociais as plataformas digitais mais acessadas na internet por essas pessoas. Trazendo o Instagram como exemplo, pode-se perceber que em 2019, de acordo com outra pesquisa²⁰ feita pela revista Época a respeito do tempo médio que as pessoas passam nas redes sociais, aponta que o Brasil ficou em 2º lugar, chegando a uma média de 225 minutos por dia, isso é equivalente à 3 horas e 45 minutos diariamente, mostrando a forte influência que os meios digitais têm sobre os indivíduos.

Fazer uso de dispositivos sociais são formas de reafirmar uma possível construção de subjetividade sintomática e dependente, na qual a colaboração e interação com o outro não somente influencia como também é determinante para sua existência identitária em um embate entre se apropriar e se reapropriar. Uma forma de se pensar o quanto está se investindo psicologicamente nessas novas formas da contemporaneidade de se relacionar para agarrar-se a uma sensação de pertencimento e territorialidade. Sendo essas tais formas de subjetivação possibilitadoras de suscitar sofrimento psíquico (depressão, ansiedade, distúrbio de autoimagem) para aqueles que a utilizam,

19 Disponível em: [Uso de Internet, televisão e celular no Brasil | Educa | Jovens - IBGE](#)

20 Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2019/09/brasil-e-2-em-ranking-de-paises-que-passam-mais-tempo-em-redes-sociais.html>

visto que há uma tendência a ser seguida, no caso deste artigo, uma padronização hegemônica estética e social. Medeiros complementa:

A contemporaneidade então emerge, estabelecendo um novo Outro a nos demandar, a nos construir e a nos subjetivar segundo suas novas práticas discursivas. Estas se caracterizariam pela onipresença da mídia produzindo uma avalanche de imagens que terminaria por asfixiar o próprio registro do Imaginário. Assim, as práticas midiáticas comprometeriam a possibilidade criativa de o sujeito desejante desenhar uma estética para aquilo que lhe causa. Sobraria para este sujeito da pós-modernidade apenas a escolha do que já foi interpretado pelo discurso imagético do Outro (Medeiros, 2012: 20).

O CONTATO COM O OUTRO COMO FORMADOR DO EU

Poucos têm a oportunidade de se descobrir. É quase sempre o dominante que revela o marginalizado. A palavra gay me representa pouquíssimo. Nunca fui chamado assim na infância. Era sempre bicha, veado. São palavras inaugurais, revelam um mundo – Caio, 31 anos (Vanini, 2019).

Dando-se início a constituição da subjetividade, na teoria lacaniana ela possui aspectos no que diz respeito ao constructo da teoria do narcisismo, pois o psicanalista se aprofunda ao resgatar o papel da alteridade como fundamental ao papel do desenvolvimento da identidade do sujeito. Por meio do estágio do espelho, Lacan (1949) aponta para a insuficiência do ser e a necessidade do Outro como alguém capaz de dar sentido e significado a experiência e a existência. Nessa condição de ser insuficiente, demanda um outro capaz de reconhecê-lo como sujeito, enquanto ele mesmo não possa fazer. Isso quer dizer que há um assujeitamento ao outro, como uma primeira forma de alienação ao desejo do Outro (Sakiyama, Campos, 2016).

Contíguo ao estágio do espelho, há o complexo de Édipo como segunda forma de alienação pelo qual o indivíduo passa, mas neste caso, seria pelo processo simbólico e não pelo imaginário. Com isso, o indivíduo reconhece a falta, por meio da castração (presença simbólica da função do pai, que interdita o acesso a mãe). Por essa razão, ele é capaz de simbolizar e constituir sua subjetividade propriamente pela ordem do desejo simbólico de um sujeito marcado pela incompletude (Lacan, 1953).

Como também, Lacan (1958) resgata a ideia do narcisismo na psicanálise, concebendo uma diferenciação entre dois tipos de narcisismo, um primário e o outro secundário, sendo os dois estruturantes da subjetividade. O primeiro estando ligado a uma identificação à imagem unificada corporal que abre espaço para o Eu ideal, e o segundo que se relaciona propriamente a idealização da imagem do outro, na qual predomina o ideal do Eu (Eu ideal-ideal do Eu) (Garcia-Roza, 2008). “A finalidade e satisfação em uma escolha objetual narcisista consiste em ser amado” (Freud, 1914:104).

Bleichmar e Bleichmar também apontam:

Desde muito cedo, o homem fica preso em uma ilusão, da qual procurara se aproximar pelo resto de sua vida. [...] Portanto, vemos que o estágio do espelho não é apenas um momento do desenvolvimento do ser humano. É uma estrutura, um modelo de vínculo que operará durante toda sua vida (1989: 144).

Desta forma, o estágio do espelho de Lacan (1949), não é somente uma passagem estrutural na constituição do sujeito, mas também poderá ser identificada como a primeira forma de alienação deste indivíduo. Existem aspectos em relação a constituição da subjetividade que emergem pela via da elaboração, possibilitando transformações e diferenciações do indivíduo em relação ao seu núcleo familiar e social. Como também, o sujeito que se torna depositário das angústias de terceiros, como uma espécie de *self* habitado e parasitado que invade o psiquismo do indivíduo, fazendo com que não tenha a possibilidade de conseguir preservar a singularidade e subjetividade própria do sujeito, restando-lhe a compulsão a repetição e a necessidade de assumir um papel que lhe é determinado (Sakiyama, Campos, 2016).

A teoria lacaniana parte do pressuposto de uma ilusão que é produzida a partir do desejo do Outro, seria nesse caso, uma concepção de alienação originária, como posição ontológica fundamental sobre a concepção do Eu, que no caso, essa concepção de alteridade seria marcada pela falta (Poli, 2005).

A criança, desde sua vinda ao mundo, é requerida para compartilhar enunciados dos ancestrais, assegurando a continuidade geracional e a identidade familiar, às vezes, ao custo da sua integridade psíquica e até mesmo somática, já que estes enunciados poderão contradizer suas próprias percepções internas e externas (Correa, 2003: 40).

Afirma-se que o indivíduo vai significando e ressignificando suas experiências tanto pelo uso da linguagem, como também pela articulação de formas estéticas e simbólicas no campo sensorial de suas vivências, tratando-se assim da criação de formas (Safra, 1999). Sendo o eixo das percepções a respeito da estética uma forma de deslocamento do objeto para o sujeito.

“O homem é aquele a quem a imagem lhe falta. O homem é um olhar desejante que busca outra imagem atrás de tudo que ele vê” (Quignard, 1994: 9-10). Com esta citação, Medeiros (2012) argumenta que a produção de uma imagem seria, então, uma forma de construir a linguagem que não pode ser articulada pela palavra, sendo a potência de seu discurso atrelado a possibilidade de alguma ordenação pulsional. Como também, fonte produtora de uma angústia decorrente de uma percepção de um possível retorno à situação primeva em consequência da perda do objeto que a eliminou, estendendo-se à conflitos de representações internas, como o temor da castração, temor da perda do objeto de amor e temor da perda do amor do superego (Medeiros, 2012).

Assim como, “para proteger-se da proliferação das forças e impedir que abalem a ilusão identitária, breca-se o processo, anestesiando a vibratibilidade do corpo ao mundo e, portanto, seus

afetos” (Rolnik, 1997: 2), sendo uma tentativa de conseguir produzir um perfil identitário requerido socialmente, e de certa forma, culturalmente aceito. Ocorrendo assim, um esvaziamento de suas subjetividades em busca de um Eu ideal, talvez por conta de um efeito da falta ou de uma pulsão que exige do indivíduo um tipo de comportamento padronizado e internalizado como uma forma de “adequar-se ao meio”. O senso comum assume que pela existência desse nicho minoritário dentro do LGBT seja inerente ao homem gay ter tendências consideradas femininas, logo, não é raro que com maior frequência esse estereótipo seja reproduzido pela mídia (Oliveira, 2018: 17). Com isso, pode-se examinar alguns sintomas causados pela alienação em soma por fatores externos potencializadores (redes sociais, sociedade e aplicativos de relacionamento) como exemplo, a Vigorexia, a Afeminofobia e o *Spornosexual* que tem afetado, em específico, indivíduos homens gays, das mais diferentes formas.

O DIFERENTE QUE CAUSA REPULSA

Principalmente quando se é criança, ninguém gosta de ser apontado como diferente. É um processo longo até você se empoderar da sua diferença e ver como isso pode ser uma característica muito singular da sua formação – Caio, 31 anos (Vanini, 2019).

O conceito de afeminofobia (Sedgwick, 1993) representa uma aversão a noção feminina de performatividade de gênero que Butler (2011) constituiu como sendo os atos, as práticas e os discursos que se reiteram e que, por essa repetição, constroem realidades passíveis de compreensão. O corpo, portanto, nunca assume um papel neutro. Levando isso em consideração, será debatido como esse conceito é responsável por invalidar e categorizar indivíduos e seus corpos, apresentando conteúdos que estimulam e legitimam a produção de caráter pejorativo da afeminofobia e como, a mesma, é capaz de invalidar subjetividades. “A subjetividade é uma veste tecida pelo desejo e pela angústia com a qual o sujeito se veste ao concentrar-se com o Outro. E por ser um traje possui uma estética” (Medeiros, 2012: 17).

Os corpos abjetos apresentados por Freud (1930) existem a partir da negação ontológica que os categorizam imateriais, ilegítimos e ininteligíveis. Assim, os sujeitos constituídos discursiva e performativamente, definem os limites de sua própria condição de existência, sendo entendidos socialmente como não sujeitos, situados em um não-lugar no início da própria regra que estrutura a vida social de uma determinada matriz cultural. Para Butler (2011), o indivíduo está sempre em processo, construindo-se pelos atos e discursos que performatiza. Essa identidade performática faz parte de uma matriz discursiva que produz corpos e dita certas normas por meio de identidades que condizem com a normatividade e que sejam coerentes com esse ciclo social, como também, tentam se apresentar homogêneas, inseridas em uma matriz cultural normatizada. Contudo, não são

majoritários, pois não conseguem abranger todos os indivíduos. Há indivíduos que são resistentes e que vão contra a esses padrões, admitindo outros fazeres com seus corpos (Porto, 2016). Nessa visão, toda construção, seja de um sujeito ou de uma identidade cultural, envolve certo grau de normatização, mas cujo efeito é também a produção simultânea de elementos excluídos, marginalizados e de certa forma, patologizados.

Estes corpos abjetos, marginalizados, que neste subitem são representados pela afeminofobia, mostram os limites daquilo que existe, sendo assim, o seu exterior (Porto, 2016). Eles são a moldura do que a normalidade enquadra como desviantes, assombrando seus costumes tradicionais com a possibilidade de um dia passarem a "existir". Eles são a constante possibilidade do retorno do estranho ao não se enquadrarem em uma determinada norma social, são alocados à abjeção (Freud, 1930) e têm a existência e a materialidade de seus corpos ameaçados socialmente. Suas vidas tornam-se frágeis, pois são considerados menos humanos, aberrações de uma humanidade que se pretendia ser saudável e perfeita. Tornam-se vidas não passíveis de serem vividas (De Moura, Nascimento, 2020).

A afeminofobia está sendo comparada ao conceito de abjeto de Freud (1930), pois em uma sociedade colonial-patriarcal, Cornejo (2010) complementa, esta postura, embora atualmente esteja sendo vista de uma maneira mais passível de dois homens se relacionarem, os homossexuais não precisariam incorporar uma performatividade interpretada socialmente como feminina. Com isso, há uma patologização desse ser afeminado por não coincidir com seu suposto papel hegemônico de gênero (Sedgwick, 2007).

Esses efeitos opressores do colonialismo são responsáveis pela aniquilação subjetiva do eu do sujeito, uma vez que, é tratado como inferior, justamente pelo seu modo de ser (Fanon, 2008). São colocados em contextos da binariedade e quando fogem desse padrão, são considerados desviantes, por não atenderem os costumes e a demanda da heterossexualidade normativa, ou popularmente chamada, heteronormatividade (Warner, 2007). Associar o feminino para além da figura da mulher é o que a maioria machista, desinformada e preconceituosa, e em geral, dos indivíduos masculinos heterossexuais fazem ao tratar pejorativamente o gay afeminado, tecendo comentários a partir do viés do sistema binário de gênero, onde a aproximação com traços de feminilidade implica na desvalorização da identidade masculina, uma vez que este perde o lugar de prestígio atribuído aos traços sociais mais comuns do masculino (Connell, 2003).

Henry Jenkins (2015) diz que a imaginação e a criatividade são usadas para construir relações e dar sentido às experiências sociais. Com isso, a dicotomia do sexo biológico é disseminada na sociedade, se consolidando e produzindo categorizações, de modo que a representação dos órgãos

genitais, características exclusivamente biológicas, determinem e definam o “ser” homem ou mulher, sendo estes enquadrados dentro de uma lógica heteronormativa cisgênera²¹ de matriz hegemônica. Desta forma, o binarismo sexual representa uma dessas categorizações quando afirma que o corpo possui somente duas formas constitutivas únicas, o feminino e o masculino, e que conseqüentemente manifestam papéis sociais também binários. Também, o modo sobre como a imposição de uma sexualidade é apontado como correta, legitimando somente os fins de reprodução, invisibilizando outros tipos de corpos e suas subjetividades. Louro (2013) entende que dessa maneira, o afastamento do que é compreendido como feminino pelos homens acaba abrindo precedente para a perspectiva identitária dos homens gays afeminados no contexto da produção de uma existência de masculinidades, bem como para a situações de afeminofobia. Entendendo dessa forma que, numa visão psicanalítica lacaniana, o gay afeminado estaria abrindo mão desse privilégio do falo, tornando-se um sujeito castrado (Lacan, 1981).

Esta contribuição de exclusão e estereotipante das situações de afeminofobia estão cada vez mais evidentes, pois o binarismo sexual como padrão preestabelecido, ainda é fortemente enraizado na sociedade. Entendendo também que esse enraizamento é proveniente do patriarcado (Saffioti, 2004) que legitima a misoginia, a violência de gênero e a dominação masculina (Bourdieu, 1999). “A dominação de gênero mostra que a violência simbólica se dá por meio de um ato de cognição e de mau reconhecimento que fica além do controle da consciência e da vontade, nas trevas dos esquemas de *habitus*²² que são ao mesmo tempo gerados e generantes” (Bourdieu, 1999: 23).

A configuração de uma heteronormatividade (Warner, 2007) “que enaltece as características associadas à masculinidade tradicional e muitas vezes é mobilizado na busca por estender tal masculinidade” (Braga, 2013: 13) que rejeita ou procura rejeitar, traços de feminilidade para determinar um lugar de poder, onde os homens heterossexuais estão num topo, hipoteticamente, hierárquico social, em superioridade a todos os outros indivíduos. Passa-se a entender que a internalização desses conceitos misóginos, patriarcais e de violência de gênero, como também, dessas subjetividades internalizadas, fazem com que indivíduos criem um certo tipo de padrão relacional e estético. O estigma pode ser definido como um atributo psicológico ou físico, aparente ou não, que está relacionado a uma marca social de vergonha, depreciando o indivíduo no convívio social (Goffman, 1988).

21 Cisgeneridade indica uma pessoa que tem anatomia, sexo e biologia alinhados com o gênero ao qual se identifica.

22 O conceito de *Habitus* foi criado por Bourdieu para exemplificar como os indivíduos percebem o mundo ao seu redor e como reagem a ele pelo seu modo de ser.

Sites de conteúdo adulto, como por exemplo, o Pornhub²³ (2019), faz uma revisão global anual onde apresentam pesquisas sobre as categorias mais procuradas no site. Os resultados reforçam e comprovam a questão desse estereotipo de busca por indivíduos *straight* (hétero) pela plataforma gay, onde essa categoria atingiu o primeiro lugar por dois anos consecutivos – 2018 e 2019. Soma-se também, a consolidação do quinto lugar nos termos mais procurados do site inteiro, sendo que os atores que se enquadraram nos principais históricos de busca são aqueles que performam maior virilidade e passibilidade do “ser” hétero, além de alguns serem denominados como *Gay for pay* – heteros que performam cenas de sexo homoafetivas em troca de dinheiro.

Logo, os que são discriminados e sofrem afeminofobia (Sedgwick, 1993), dentro da própria comunidade LGBTQI+²⁴, acabam sentindo atração pelo estereotipo do agressor/dos que o rejeitam, e pior ainda, esse processo encontra-se tão internalizado que, de modo geral, o indivíduo que se considera afeminado passa a ter uma repulsa por ele mesmo de uma forma simbólica – ou não – uma vez que só o que se torna interessante, num sentindo da produção de um desejo, é aquele que o abomina (Bergling, 2001). Cria-se assim, um ciclo de produção de angústia, pois esses indivíduos tentam se aproximar desse lugar simbólico do desejo idealizado deteriorando e aniquilando por sua vez, sua própria subjetividade em prol de se estabelecer em um lugar de um ser desejado e não de um ser desejanste. “Se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante” (Bourdieu, 1999: 47).

Não só o desejo possuiria uma estética, como também, outras formações psíquicas também se expressariam ou se organizariam através da imagem ou da dimensão do visível, sendo assim fruto de um desejo coletivo pelas condições materiais (Medeiros, 2012).

Percebe-se, desta forma, ações estereotipantes para os indivíduos afeminados e passa-se assim a compreender o sintoma de invalidação de uma subjetividade a partir de seus modos performáticos de existência, com isso, analisa-se outro tipo de sintoma a seguir, onde indivíduos desenvolvem distúrbios corporais por conta dessa invalidação e pressão corporal estética e de normas a serem seguidas e assim, exercidas.

MEU CORPO, MEU SINTOMA, MINHA ANGÚSTIA

Quando fomos crianças para quem as pessoas apontavam o dedo, nos chamando de veado e provocando o medo de ser quem somos, viramos adultos com um pensamento um pouco frustrado – Caio, 31 anos (Vanini, 2019).

23 Pornhub é um website destinado ao compartilhamento de vídeos pornográficos.

24 Termo mais aceito atualmente e que abrange as diversas orientações sexuais e identidades de gênero.

A definição de vigorexia se entende por um distúrbio de percepção da imagem corporal que leva algumas pessoas, geralmente as do sexo masculino, à prática exagerada da atividade física (DSM-5, 2014). De Freitas, Zortea, Wagner e De Oliveira (2020) entendem que assim como a anorexia e bulimia, o transtorno é definido como um distúrbio compulsivo por um padrão corporal acarretando uma alteração perceptual da imagem e da autorrepresentação do próprio corpo.

Assim como De Freitas et al (2020), reiteram que a imposição de uma possível padronização estética corporal veiculada pela mídia seria um dos precursores para desencadear esse tipo de transtorno, uma vez que incentiva um ideal de perfeição a ser seguido, como se não houvesse falhas e/ou defeitos. Como também, retratam esses corpos, como ausentes de gordura e torneados com delimitações bem-marcadas dos músculos corporais como ideais de saúde e boa forma.

Rodrigues, Junior e Carrim (2018) compreendem o assunto como uma dismorfofobia²⁵ por se tratar de uma compulsão pela busca da boa aparência. Essa relação se monta a partir da dinâmica da imagem corporal dos indivíduos que são expostos constantemente às influências e imposições de uma valorização e com os preceitos estéticos propagados pelas mídias sociais que estipulam um ideal de beleza inatingível. Assim como, essa síndrome pode ser estimulada, frequentemente, por influência midiática uma vez que existe uma incansável exposição de corpos esculturais nas redes sociais, valorizando ao máximo um certo tipo de imagem que, para muitos, está vinculada aos conceitos de sucesso, bem-estar, foco/determinação, felicidade, inserção social, e que por sua vez, são atingidos apenas quando se alcança um corpo “perfeito” (Gibim, Pinheiro, Castro, Pinheiro, Vespasiano, 2017).

Para Rodrigues et al (2018) este tipo de dismorfia corporal pode ser representada pela preocupação do indivíduo em acreditar no fato de seu corpo não estar musculoso ou esculpido o suficiente, passando assim, por um estado de angústia e sofrimento psicológico para que se consiga obter esse certo tipo de “corpo ideal” através de mais exercícios físicos, dietas e até o uso de substâncias químicas, como os anabolizantes, para a obtenção do mesmo. Algumas destas substâncias trazem efeitos colaterais significativos e nocivos para o indivíduo, tais como a suscetibilidade às doenças, além de alterações psicológicas, como o aumento ou diminuição da libido, alterações do humor, comportamento agressivo e efeitos envolvendo a psiquê do sujeito, como, a psicose, histeria e sintomas de depressão (Machado, Ribeiro, 2004).

De acordo com Rodrigues (1975) a cultura, assim como a mídia num contexto atual, dita normas em relação ao corpo. Normas essas que o indivíduo tenderá, à custa de certa uma submissão,

25 Doença mental que envolve um foco obsessivo em um defeito que a pessoa considera ter na própria aparência.

a se conformar ou não, até o ponto de estes padrões de comportamento se apresentarem como naturais. A obsessão pela imagem corporal por alguns indivíduos do sexo masculino tem se tornado compulsiva (Motter, Belline, Almeida, 2017).

O DSM-5 (2014) já a classifica como doença, sendo um sintoma da neurose obsessiva compulsiva, comumente chamada de TOC (Transtorno obsessivo-compulsivo). Ballone (2016) ressalta que os transtornos dismórficos são patologias originadas por conta de uma sociedade da qual o culto a imagem, a aparência física se sobressai em detrimento da subjetividade, como também está relacionada a predisposições do indivíduo. O termo se originou de uma perspectiva psiquiátrica, portanto deve-se traçar caminhos para o que a psicanálise freudo-lacanianana, como ciência, constituiu a respeito das manifestações desse sintoma no sujeito e qual seria sua relação de gozo.

Para Assoun (1995), o corpo não é uma essência psicanalítica específica, mas pode-se considerar como um conceito que atravessa a psicanálise a partir de Freud quando se refere a pulsão sexual como um limite estando entre o psíquico e o somático. Lacan também cita o corpo, situando-o em três registros: o imaginário, o simbólico e o do real. A primeira, na qual a conquista de corpo se torna constitutiva para o Eu, a segunda o corpo é marcado pelo significante e a terceira, onde o corpo emerge como sinônimo de gozo.

A respeito disso, para entender essa conexão, Lacan²⁶ (1949), no XVI Congresso da IPA em Zurique, afirma ser o Estádio do Espelho e qual a função dele na formação do Eu. Em uma de suas considerações, exemplifica que quando o sujeito passa a se reconhecer, ocorre uma transformação com a imagem com a qual ele se identifica, produzindo de certa forma, efeitos subjetivos sobre ele. É então que a figura do Eu se precipita no sujeito a partir de sua imagem, elucidando a criação de um Eu ideal, do qual ele jamais conseguirá alcançar, pois essa mesma imagem dará origem as identificações secundárias.

Então, nessa concepção, o estágio do espelho não só mostra a alienação à imagem detalhadamente como ponto de partida da constituição do Eu, mas também a respeito sobre o seu fado alienante. Tratando-se assim da subjetivação do corpo, em que esse corpo é tomado pelo significante promovendo uma perda de gozo, para que o sujeito possa existir como um ser desejante. Sendo nesse sentido que o simbólico organiza o imaginário.

(...) o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação — e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua

26 A primeira vez que Lacan apresentou a teoria do estágio do espelho (*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*) foi em 1936, porém em 1949 retoma com acréscimos sobre a teoria.

totalidade que chamaremos de ortopédica — e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (Lacan, 2003: 49).

É a partir do que Ballone (2016) traz sobre o período em que o corpo, geralmente na adolescência, passa por transformações mais rigorosas, quando o sujeito passa a ser mais exigente quanto a sua forma física, uma vez que tende a querer se enquadrar aos estereótipos sociais, como também um elemento na formação da identidade do sujeito. A percepção identitária está relacionada diretamente as introjeções culturais daquilo que é representado como belo. Alimentando por sua vez, o sintoma da culpa como consequência de não conseguir atingir as expectativas de beleza.

Logo, para Lacan (2003) a percepção do estágio do espelho é de um ser fragmentado buscando um Eu ideal, a partir de uma tentativa de assimilação ao conceito do estereótipo e de imagem do Outro. Sendo assim, neste conceito, estimulando o sintoma patológico da vigorexia. “A imago do outro parece estar ligada à estrutura do corpo próprio, e, mais especialmente, de suas funções de relação, por certa similitude objetiva” (Lacan, 2003: 44).

Portanto, esses sintomas obsessivos estão relacionados a um gozo do pensamento como forma de satisfazer esse sintoma. Esse trauma – seja ele qual for – é deslocado, no caso da vigorexia, para a insatisfação do corpo. Sendo assim, o conceito do estágio do espelho feito por Lacan (1949) sustenta o argumento do sintoma dismórfico, a partir do momento em que se percebe que o sujeito é um Eu faltante, e que para se sentir completo, ele precisa, necessariamente, de um Outro a ser alcançado, como exemplo neste subtópico, os supostos padrões hegemônicos estéticos midiáticos impostos, e com isso, alimentando o sintoma desse desejo internalizado.

ESPELHO, ESPELHO MEU, EXISTE ALGUÉM MAIS SEXY DO QUE EU?

Quando tinha uns 13 anos, tentei me adequar, usando roupas heteronormativas da moda. Vestia muito surfwear. Graças à ‘deusa’, a vida me disse: ‘gata, sai dessa vibe Billabong e tênis Reef – Caio, 28 anos (Vanini, 2019).

Abre-se também o debate do conceito *Spornosexual* criado por Mark Simpson (2014) em um pequeno artigo no *Daily Telegraph*, termo este que deriva-se das palavras esporte, pornografia e *metrossexual*²⁷ (Simpson, 2014), utilizado para descrever homens que estão preocupados, em excesso, com sua imagem estética e física, passando assim, muitas horas na academia e utilizando suas imagens como símbolos auxiliares masturbatórios de prazer – seus corpos são fonte de prazer para eles mesmos em decorrência de um narcisismo extremo (Bangeles, Serentas, Tik-ing, Tarusan, 2015).

27 O termo metrossexual foi criado pelo próprio Simpson há 10 anos atrás para determinar homens supervaidosos, preocupados sempre com elementos da estética e da moda.

Um homem *Spornosexual* é a imagem que tem que ser apresentada e percebida por si mesmo e pelos outros. Como também, mudanças na forma de um indivíduo se apresentar ao público permitem que a pessoa socialize e crie interação que na maioria das vezes é regida pelos pequenos gestos que caracterizam mudanças para ganhar o direito de defender a conotação usual de um ser masculino, atlético e esportivo (Leary, Tangney, 2012). Outra razão para tal mudança é a verdadeira razão de construir ou reconstruir a si mesmo. A criação de sua identidade ou a recuperação de um ser arruinado muitas vezes motiva um indivíduo a manter as expectativas que o Eu ou Outro esperam que ele seja. Além disso, geralmente o que é associada à reparação da identidade é a necessidade de um indivíduo ganhar ou recuperar a autoestima e autovalorização desse Eu frustrado (Alicke, 2011).

Tais mudanças podem ser únicas para o sujeito ou reproduzidas de outro indivíduo que possui uma imagem favorável a ele. Geralmente chamado de "Efeito Camaleão", um indivíduo inconscientemente copia ou imita maneirismos, hábitos ou até mesmo aparência física de outro indivíduo para ganhar afinidade, construir e promover relacionamentos (Hattie, Yates, 2013).

Fazendo desta forma uma referência ao conceito de imagem e estádio do espelho de Lacan (1949), onde o indivíduo busca em si o que há no Outro, sendo assim, alimentando o Eu ideal, aquele que nunca é alcançado, assim como, uma simbologia narcísica de uma alienação a si mesmo (Lacan, 1949). Como também ao conceito de narcisismo de Freud (1914) que explica que o narcisismo é um estágio em que se verifica a passagem do autoerotismo, que seria do prazer que é concentrado no próprio corpo, para eleição de outro ser como objeto de amor (Freud, 1914).

À medida em que os indivíduos metrossexuais comparam suas imagens através de revistas de moda masculina, os indivíduos *Spornosexuais* são impulsionados pela exposição pessoal como estrelas pornô com as quais eles se comparam. As inspirações também são comumente desenvolvidas pela exposição prolongada à pornografia. Além do investimento físico em inúmeras horas na academia. Muitas vezes os homens podem pensar que as pessoas com os quais sentem prazer em se relacionar, são sexualmente atraídas por homens com peito grande, braços musculosos e com barriga “tanquinho” (Nickel, 2012).

Esse conceito dos homens *Spornosexual* entra em contraste com a patologia da vigorexia, pois no segundo caso, os indivíduos possuem uma grande angústia, que muitas vezes os levam a uma ansiedade social que fazem com que tenham vergonha de seus corpos por não sentirem que são “perfeitos” – pela busca do Eu não alcançado. Enquanto no primeiro caso, os indivíduos sentem a necessidade e vontade de exhibir seus corpos, como forma de expor uma imagem viril ao público – sintoma narcísico que supera o Eu. Isso pode ser comprovado pela forma como as mídias sociais

exaltam indivíduos esteticamente padronizados, no caso deste subitem, sujeitos *Spornosexuais*, que tiram fotos de si mesmos mostrando apenas a aparência física, masculinidade/virilidade e *Selfies*²⁸ publicando-as nas plataformas sociais como Twitter, Facebook, Instagram, Grindr e Tinder, criando uma imagem que puxa as pessoas a fornecer afinidade e desejo (Chambers, 2013; Rutledge, 2014).

Utilizando as plataformas sociais como embasamento de comprovação, é possível constatar que o número de revistas impressas diminuiu drasticamente suas produções por conta do índice de consumo e procura, tendo assim que se adequar aos novos meios modernos digitais (Sweney, 2014), com isso, empresas como o Instagram se viram na possibilidade de um novo tipo de produtividade de consumo: fotos instantâneas de pessoas ao redor mundo. O sucesso foi tão grande que a adaptação ao uso da nova ferramenta foi necessária, trazendo-se assim, empresas querendo divulgar seus produtos e informações através da plataforma (Plunkett, 2014). Com os sintomas da contemporaneidade essa percepção não poderia ser diferente, no caso do *Spornosexual* e até mesmo da patologia da vigorexia, pode-se perceber o aumento de publicações que são atribuídas com *hashtags*²⁹ com os temas relacionados a esses conceitos, como exemplo, *posts*³⁰ com as *hashtags* #fitness(437M), #selfie(445M), #bodybuilding(114M), #body(62,4M), #fitfam(116M), #fitspo(72,8M), #nopainnogain(25,2M), #nopain(1,3M), #muscle (61,3M) e #fit(171M) são de sua maioria de homens musculosos exibindo seus corpos. De certa forma contribuindo para a ideia da comercialização de seus corpos subjetivados e padronizados esteticamente, transformando assim passíveis de serem espetáculos midiáticos a partir do momento em que recebem repercussões positivas em suas publicações, como elogios, curtidas e seguidores³¹ (Simpson, 2014). Concomitante a isso, seriam essas as formas de alimentar o sintoma do desejo e do corpo como objeto de consumo, uma vez que esses indivíduos sentem que estão sendo desejados por aqueles que os observam/consomem.

Uma série de estudos exploraram diferentes locais onde o corpo masculino se tornou mais visível no período que Anthony Giddens (1991) chamou de modernidade tardia: no cinema de Hollywood (Tasker, 1993), na integração de práticas associadas à cultura gay metropolitana (Halperin, 1995; Sinfield, 1998) e nas culturas visuais do consumismo, como publicidade, revistas e espaço de

28 Selfie é o termo usado para se referir as fotos que são tiradas apenas do rosto de uma pessoa, geralmente tiradas pela câmera frontal do telefone.

29 Hashtag é um termo associado a tópicos que podem ser pesquisados em redes sociais, inserindo o símbolo do “jogo da velha” (#) antes da palavra ou frase que você queira destacar.

30 Post é o conteúdo criado nas plataformas digitais, eles podem ser fotos, vídeos, textos ou todos juntos.

31 Seguidores são pessoas que incluem outras pessoas em suas próprias redes sociais, passando a receber notificações das publicações daqueles a quem seguem.

varejo (Chapman, Rutherford, 1988; Nixon, 1996). Eles argumentam que seu surgimento, particularmente após a década de 1970, foi significativo porque historicamente o corpo masculino tinha sido muito menos visível do que o corpo feminino nas culturas populares da modernidade. Isso significa que, durante esse período, aqueles que mantiveram o poder – classe média, branca, heterossexual, cis gênero, homens – definiram-se através de sua mente, ao mesmo tempo em que definiram aqueles que subordinaram: a mulher, a bicha, a classe trabalhadora e indivíduos considerados não-brancos – através de seus corpos (Grosz, 1994).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão notadamente aqueles que disciplinam a não discriminação e a promoção e bem-estar das pessoas e da humanidade.

Art. 2º - Os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas.

Art. 3º - os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados.

Parágrafo único - Os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades (CFP, 1999).

Este artigo entende essas formas particulares de constituição corporal masculina mediado digitalmente como uma montagem de práticas culturais que inclui, mas não podem ser reduzidas a atos de (auto-)representação, pois envolvem tanto a formulação da materialidade dos corpos masculinos de acordo com os ideais de beleza contemporâneos, bem como a produção de uma perda de subjetividade e consumo de imagens desses corpos no espaço digital. Essas práticas não podem ser separadas e envolvem uma multiplicidade de competências e conhecimentos. Então, esta monografia em Psicologia mostra-se relevante por trazer à tona reflexões sobre como a pressão externa afeta a constituição subjetiva dos indivíduos dessa sociedade contemporânea, incluindo também os homens gays – público tão pouco estudado nesses debates, uma vez que é demandado da Psicologia enquanto ciência e profissão se posicionarem frente a esses sofrimentos psíquicos. A ausência de reflexão pode causar uma moralização sobre o tema, visto que o profissional não entende que as questões de gênero e sexualidade fazem parte da constituição do sujeito.

Entende-se também a necessidade de alterar a visão social do ser gay, uma vez que o sistema patriarcal ainda é muito presente nesta sociedade e distorce a visão de feminilidade com um ser submisso e patologizado – ainda mais quando ocupa grupos minorizados, como a população preta. Como foi possível linkar as mídias sociais, a sociedade patriarcal e opressora como os principais

causadores dos sintomas de angústia corporal, perda de subjetividade e internalização de comportamentos retrógrados e patologizantes.

Diante disto, conclui-se que a concepção de narcisismo lacaniana deve sobrepujar a hipótese da falta que permitirá o desenvolvimento dos processos de simbolização, por meio da triangulação edípica. O desejo é produto da renúncia e o narcisismo é uma resistência a esse destino que remete ao campo da recusa. Nesse sentido, é possível refletir sobre os processos de simbolização desse período de desenvolvimento questionando-os se realmente são essenciais à constituição da subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALICKE, M. D. (2011). *Handbook of Self-Enhancement and Self Protection*. Nova Iorque: Guilford Press.
- ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA (2014) *DSM-5: Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Artmed Editora.
- ASSOUN, J., Railhac JJ, Richardi G, Fajadet P, Fourcade D, Sans N. (1995) CT and MR of accessory soleus muscle. *Journal of computer assisted tomography*, v. 19, n. 2, p. 333-335.
- BALLONE, G. J. (2016) - Vigorexia - Síndrome de Adonis - in. *PsiquWeb*. Disponível em <http://www.psiqweb.med.br>. Acesso em: 05 nov 2021
- BANGELES, D., SERENTAS, W., TIK-ING, L. & TARUSAN, M. (2015) Spornosexual: A Case Study. *Psychology*, v. 6, n. 09, p. 1067.
- BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira & DA SILVA, Laionel Vieira. (2016) A mídia como instrumento modelador de corpos: Um estudo sobre gênero, padrões de beleza e hábitos alimentares. *Razón y Palabra*, v. 20, n. 94, p. 672-687.
- BAUMAN, Zygmunt. (1999) *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BERGLING, Tim. (2001) *Sissyphobia: Gay men and effeminate behavior*. Harrington Park Pr.
- BOURDIEU, Pierre. (1999) *A Dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- BRAGA, Gibran Teixeira. (2013) “Não Sou nem Curto”: prazer e conflito no universo do homeorotismo virtual. Dissertação (Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro.

- BUTLER, Judith. (2011) *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Taylor & Francis.
- BUTLER, Judith. (2003) *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Tradução: Renato Aguiar. — Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHAMBERS, Deborah. (2013) *Mídias Sociais e Relações Pessoais: Intimidades Online e Amizades Em Rede*. New York: St. Martin's Press LLC.
- CHAPMAN, Rowena & RUTHERFORD, Jonathan (1988) *Male Order: unrapping masculinity*. Londres: Lawrence & Wishart.
- CORNEJO, Giancarlo. (2010) La guerra declarada contra el niño afeminado. *Anais eletrônicos do*, v. 9.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Resolução CFP n. 1, de 22 de março de 1999. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia.
- DE FREITAS, Thais Lins, ZORTEA, Giovanna Botini, WAGNER, Valdilene & DE OLIVEIRA, Leonardo Pestillo (2020) Vigorexia: influência dos padrões estéticos culturais e obsessão pelo corpo ideal. *Inova Saúde*, v. 9, n. 2, p. 176-189.
- DE LIMA, Douglas Mota Xavier. *Uma História Contestada: A História Medieval na Base Nacional Comum Curricular (2015-2017)*. (2019) *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, n. 26, p. 8.
- DE MOURA, Renan Gomes & NASCIMENTO, Rejane Prevot. (2020) “Eu Não Virei, Eu Nasci”: discutindo a Afeminofofia a partir da figura do gay e do menino afeminado. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, v. 7, n. 2 jan.-jun., p. 242-262.
- DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. (2004) *O mundo dos bens. Para antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: EDUFRJ.
- FANON, Frantz (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- FOUCAULT, Michel. (1985) *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- FREUD, Sigmund (1914). (1996) *Sobre o narcisismo. Uma introdução*. ESB, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- FRUED, Sigmund (1929/1930). (1930) *O Mal Estar na Civilização*. Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (2008) *Introdução à metapsicologia freudiana. Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (7a ed., Vol. 3)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- GIBIM, Kelli Cristina Rossenotto; PINHEIRO, Luciano Henrique Nunes; CASTRO, Cristiana de; PINHEIRO, Andressa Mello & VESPASIANO, Bruno de Souza (2017) Síndromes de alteração de percepção em atletas fisiculturistas. *Corpoconsciência*, Cuiabá, v. 21, n. 1, p. 12-19.
- GIDDENS, Anthony. (1991) *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford university press.
- GILBERT, Martin. (2016) *História do século XX*. Leya.
- GOFFMAN, Erving. (1988) *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.
- GOVERNO DO BRASIL. (2021) Denunciar violação de direitos humanos (Disque 100). <https://www.gov.br/pt-br/servicos/denunciar-violacao-de-direitos-humanos>
- GROSZ, E. (1994) *Corpos Voláteis: rumo a um feminismo corpóreo*. Bloomington: Indiana University Press.
- HALPERIN, David M. (1995) *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford: Oxford University Press.
- HATTIE, J., & YATES, G.C. R. (2013) *Aprendizagem Visível e a Ciência de Como Aprendemos*. Routledge.
- LACAN, Jacques (1998) *A significação do falo*.
- LACAN, Jacques (1949) (1998) *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques (1969) *Nota sobre a criança*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LE GOFF, Jacques; POUTHIER, JEAN-LUC. (2007) *O Deus da Idade Média*. Editora Record.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. (2006) *Uma história do corpo na idade média*. Tradução Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEARY, M. R., & Tangney, J. P. (2012) *Manual de Auto e Identidade*. Guilford Press.
- LOURO, Guacira Lopes. (2013) *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- MACHADO, Anderson Geraldo; RIBEIRO, Paulo César Pinho. (2004) *Anabolizantes e seus riscos*. *Adolescência & Saúde*, v. 1, n. 4, p. 1-3.
- MEDEIROS, Sergio. (2012) *Estética, Angústia e Desejo*. Rio de Janeiro: Juruá.

- MOTTER, Giacomelli Motter; ALMEIDA, Steffânia; BELLINI, Magda (2017) Incidências de vigorexia em praticantes de musculação. *Do corpo: ciências e artes*. v. 7, n. 1, p. 117-127.
- NICKEL, J. (2012) *Atração Básica*.
- NIXON, S. (1996) *Olhares duros: masculinidades, espectadores e consumo contemporâneo*. Londres: UCL Press.
- OLIVEIRA, Matheus Moraes. (2018) *A Padronização Do Homem Gay Na Propaganda: Uma Perspectiva Racial*. 2018. 33 F. Trabalho De Conclusão De Curso (Graduação Em Comunicação Social - Publicidade E Propaganda) – Universidade Federal De Mato Grosso, Faculdade De Comunicação E Artes, Cuiabá.
- PORNHUB. (2019) The 2019 year in review. www.pornhub.com/insights/2019-year-in-review
- PORTO, Tiago da Silva. (2016) A incômoda performatividade dos corpos abjetos. *Ide* (São Paulo), São Paulo, v.39, n.62, p.157-166.
- Plunkett, J. (2014) A Men's Health continua forte no topo do mercado de revistas masculinas pagas. Recuperado de: <http://www.theguardian.com/media/2014/aug/14/mens-health-hearst-rodale->
- QUIGNARD, P. (1994) *Sexe Et L'Effroi, Le*.
- RODRIGUES, Raynner Régis; JÚNIOR, Ademar Azevedo Soares; CARRIM, Aysha Jussara Ivonilde. (2018) Análise da relação de vigorexia e distúrbio de imagens de indivíduos do sexo masculino praticantes do treinamento resistido. *RENEFARA*, v. 13, n. 3, p. 127-137.
- ROLNIK, Suely. (1997) *Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, p. 19-24.
- RUTLEDGE, P. (2014) *Spornosexuality Body Image and Boys*.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. (2004) *Gênero, patriarcado, violência*. p. 151-151.
- SAFRA, G. (1999) *A Face Estética do Self: teoria clínica*. (164p.) São Paulo: Unimarco.
- SANTAELLA, Lúcia. (1994) *Estética: de Platão a Pierce*. São Paulo: Experimento.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. (1993) *How to bring your kids up gay: The war on effeminate boys*. In: *Tendencies*. Durham: Duke University Press.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. (2007) *A Epistemologia do Armário* in *Cad. Pagu* [online]. n.28, p. 19-54.
- SIBÍLIA, Paula. (2008) *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SIMPSON, M. (2014) *The Metrosexual Is Dead. Long Live the "Spornosexual"*. Daily Telegraph.
- SINFIELD, A. (1998) *Gay e depois*. Londres: Cauda da Serpente.

SWENEY, Mark. (2014) As revistas de consumo do Reino Unido perderam quase 1 milhão de vendas de impressão no primeiro semestre de 2014 – ABC. Recuperado de: <http://www.theguardian.com/media/2014/aug/14/uk-consumer-magazines-print-sales-2014>.

TASKER, Y. (1993) *Corpos Espetaculares: Gênero, gênero e cinema de ação*. Londres: Routledge.

VANINI, Eduardo. (2019) Gays efeminados relatam rotina de discriminação e contam como se fortaleceram. O Globo, Rio de Janeiro, 09 de novembro de 2019. <https://oglobo.globo.com/ela/gays-efeminados-relatam-rotina-de-discriminacao-contam-como-se-fortaleceram-24067503>

VEIGA, Lucas (2018). As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Revista Tabuleiro de Letras, PPGEL – Salvador, Vol.: 12; nº. 01, junho*.

WARNER, Michael. (2007) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, p. 69-81.

WOLF, Naomi. (1992) *O mito da beleza*. Rocco.

ZAGO, Luiz Felipe. (2009) *Masculinidades disponíveis. com: sobre como dizer-se homem gay na internet*.

DA DITADURA À “DEMOCRACIA” – POLÍTICA, EDUCAÇÃO, BUROCRACIA E OCUPAÇÕES DE ESCOLA NO CHILE E NO BRASIL EM UMA PERSPECTIVA ANARQUISTA

*Guilherme Xavier de Santana*³²

Doutorando em História Comparada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-IH-UFRJ)

RESUMO

A proposta do artigo é analisar aspectos da política institucional e educacional de forma comparada de Brasil e Chile a partir de uma perspectiva libertária. O recorte histórico que fizemos vai das ditaduras militares até o fenômeno das ocupações de escolas que ocorreram no século XXI.

Palavras-chave: Ciência Política – Educação – Burocracia - Democracia – Ocupações de escola.

ABSTRACT

The purpose of the article is to analyze in a comparative form aspects of institutional and educational policy in Brazil and Chile from a libertarian perspective. The historical cutout we made here goes from the military dictatorships to the phenomenon of school occupations that took place in the 21st century.

Keywords: Political science – Education – Bureaucracy – Democracy – School occupations.

INTRODUÇÃO

No presente artigo iremos problematizar os conceitos ditadura, democracia e plutocracia aplicados à conjuntura de governo, liderados por militares e após a saída destes dos altos cargos do executivo no Brasil e Chile até chegarmos na contemporaneidade.

Também vamos aprofundar de forma breve algumas políticas educacionais e o papel da escola enquanto instituição pública construída a partir de um modelo burocrático, hierárquico e europeu, e que atuam por meio da intervenção de órgãos oficiais do governo (como secretarias ou ministérios da educação, por exemplo).

32 Doutorando em História Comparada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-IH-UFRJ); bolsista da CAPES; membro-pesquisador do Observatório do Trabalho na América Latina da UFRJ (OTAL-UFRJ) e do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias da UFRJ (CPDEL-UFRJ); Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGE-UFRJ) na linha de Políticas e Instituições Educacionais.

Por fim, debateremos como o recente fenômeno das ocupações de escolas nos dois países representaram uma quebra de paradigma político e social diante do modelo não só da escola, mas da educação em geral (mesmo que num curto período), devido às características de organização e táticas de enfrentamento à ordem institucional realizadas pelos secundaristas.

DITADURAS E PLUTOCRACIAS NO CHILE E NO BRASIL: UMA INTERPRETAÇÃO ANARQUISTA

Alguns países da América Latina passaram, durante algumas décadas, viveram por meio de regimes políticos dos quais os militares assumiram o poder por meio de golpes e imprimiram formas de governar extremamente autoritárias, fechando congresso e centralizando as decisões nas mãos das cúpulas das forças armadas aliadas ao empresariado local e internacional.

Iremos analisar a partir da ótica anarquista de forma breve a história política e educacional dos dois países objetos da nossa pesquisa. Nosso foco será a partir de um prisma das governanças institucionais, no qual Moraes chama o poder exercido pelos militares de governança penal.³³

Portanto, afirmamos que os períodos compreendidos entre 1964 e 1985, no Brasil, e 1972 e 1990, no Chile, foram liderados politicamente pelos governantes penais de seus países.

Algumas fontes históricas comprovam que os Estados Unidos ajudaram a financiar os golpes militares tanto no Brasil, quando tinha João Goulart, quanto no Chile, que teve Salvador Allende, ocupando o cargo de presidentes nos dois países. Sobre o assunto, alguns textos do Instituto de Estudos Latino Americanos da Universidade Federal de Santa Catarina (IELA-UFSC) nos revelam interessantes fatos sobre essa articulação política.

O texto, publicado em nome do Coletivo Ofensiva Socialista³⁴ no site do IELA –UFSC, diz que

Em 1964 duas ditaduras na América do Sul tiveram intervenção direta das forças armadas e do governo norte americano: Brasil e Bolívia. Nos dois casos os governos passam a adotar políticas privatizantes, retirar direitos trabalhistas, proibir as greves, criminalizar os comunistas e receber empresas estrangeiras interessadas em uma mão de obra barata e que trabalhava sob o “tacão de ferro” dos militares. As tentativas de resistência dos mineiros e operários bolivianos, das ligas camponesas e trabalhadores no Brasil foram reprimidas com prisões ilegais, torturas, assassinatos e todo tipo de crueldade. Em 1967, na Guerrilha de

33 Composta por oficiais superiores das forças armadas ou equivalentes, das polícias estaduais, federais, tribunais penais civis e militares, e todas as forças de repressão militares ou civis e milicianos apoiados ou negligenciados por essas mesmas forças (Moraes, 2018: 67)

34 Disponível em <https://iela.ufsc.br/noticia/ditadura-na-america-latina-rapinagem-norte-americana>. Acessado em agosto de 2021.

Ñancahuazú que tentava libertar a Bolívia da ditadura, foi morto o revolucionário argentino Ernesto Che Chevara pelas forças da CIA (Socialista, 2017).

Já a respeito do contexto chileno (e não só), o mesmo texto revela que

Em 1973, o Uruguai e o Chile sofreriam com os golpes orquestrados pela burguesia nacional e internacional. No primeiro caso a ditadura seria a única forma de impedir a ameaça representada pelo Movimento de Liberação Nacional – Tupamaros (MLN-T), a verdade é que a partir da ditadura, a esquerda uruguaia foi completamente dizimada. O país que em 1973 organizou a maior greve geral da sua história passaria a viver anos de extrema repressão aos trabalhadores. No caso chileno, o presidente Allende, com apoio da unidade popular (grupo formado por vários partidos de esquerda), tentava aplicar algumas reformas no intuito de diminuir a extrema desigualdade do país, Allende foi eleito, não era um revolucionário, mas um social democrata. O golpe que colocou o general Augusto Pinochet no poder por sete anos deixava clara a intenção dos empresários e governos que o orquestraram. A ditadura chilena aplicou o neoliberalismo, aliou-se totalmente aos EUA e Inglaterra, fez reformas privatizantes na educação e na previdência, ajudou a trazer empresas transnacionais que recebiam várias benesses e isenções fiscais, enquanto os trabalhadores sentiam o arrocho salarial e a carístia. Para manter as empresas estrangeiras e a elite chilena mais reacionária lucrando muito, o governo utilizou de toda forma de violência, chegando a prender pessoas em estádios de futebol e promover milhares de fuzilamentos (Socialista, 2017).

Ainda sobre o mesmo assunto, o escritor uruguaio Eduardo Galeano (2010), em seu clássico “As veias abertas da América Latina”, apresenta dados importantes sobre a interferência econômica e política na região no mesmo período que os governantes penais ascendem ao poder. Os dados que Galeano mostra são os seguintes:

Segundo o International Banking Survey, em 1964 havia 78 sucursais de bancos norteamericanos ao sul do rio Bravo, e em 1967 já eram 133. Tinham 800 milhões de dólares de depósitos em 1964, e em 1967 já somavam 1 bilhão e 270 milhões de dólares. Em 1968 e 1969, a banca estrangeira avançou com ímpeto: o FirstNational City Bank, atualmente, conta com nada menos de 110 filiais semeadas em dezessete países da América Latina. O número inclui vários bancos nacionais adquiridos pelo City nos últimos tempos. O Chase Manhattan Bank, do grupo Rockefeller, adquiriu em 1962 o Banco Lar Brasileiro, com 34 sucursais no Brasil; em 1964, o Banco Continental, com 42 agências no Peru; em 1967, o Banco do Comércio, com 120 sucursais na Colômbia e no Panamá, e o Banco Atlântida, com 24 agências em Honduras; em 1968, o Banco Argentino de Comércio. A revolução cubana tinha nacionalizado 20 agências bancárias dos Estados Unidos, mas os bancos se recuperaram com juros daquele duro golpe: só em 1968, mais de 70 novas filiais de bancos norte-americanos foram abertas na América Central, no Caribe e nos menores países da América do Sul (Galeano, 2010).

Tanto no Brasil quanto no Chile a estimativa foi de milhares de pessoas mortas e presas, as liberdades políticas foram cerceadas, questões cotidianas, como a liberdade de expressão e outros aspectos, foram cassados e aconteceram perseguições a setores que contestavam a ordem vigente de vigilância constante e repressão a determinados indivíduos e grupos de pessoas.

No campo das ciências humanas e sociais em geral, o período posterior aos militares no poder, segundo diversas correntes e autores, é chamado de democracia nos dois países aqui pesquisados. Porém, a partir da ideia de Moraes (2018), vamos trabalhar com o conceito de que os regimes políticos brasileiro e chileno são, na verdade, plutocracias.

Como já dito, entendemos que não vivemos numa democracia e achamos importante reforçar a diferença entre sufrágio universal e ideais democráticos, no sentido mais amplo do termo. O estatuto do voto e, por consequência, da representação política não são sinônimo de democracia.

Moraes (2018), em seu artigo “Nossos sonhos não cabem em vossas urnas”³⁵, nos mostra isso ao longo da história no seguinte trecho:

Ao longo do tempo, os princípios democráticos foram substituídos por outros de origem oligárquica, como a representação e a eleição. A representação era originariamente, portanto, uma forma oligárquica, uma representação das minorias privilegiadas às quais os poderes soberanos reconheciam uma autoridade social (Rancière, 2014). Na Inglaterra, o costume de eleger representantes remontava pelo menos ao século XIII, tornando-se prática padrão que os homens, proprietários, escolhessem seus representantes parlamentares (Manin, 1997). Naquela época, nunca teria ocorrido a alguém que esse sistema tivesse alguma correlação com a democracia (Graeber, 2015) (Moraes, 2018).

Consideramos significativo que tanto no Chile quanto no Brasil as ocupações ocorreram em períodos em que quem governava eram partidos de tradição progressista. Na política chilena, quem governava era uma coalizão cujos principais partidos de esquerda estavam compondo o governo de Bachelet, enquanto no Brasil quem governava em âmbito federal era o Partido dos Trabalhadores.

São realidades diversas, e na política brasileira as escolas estaduais (que foram em sua maioria as escolas ocupadas no país) possuem gerência política dos governos estaduais de forma relativamente independente do governo federal, mas vale a lembrança de dialogar com a noção das plutocracias, pois em ambos os governos de esquerda o povo não esteve no poder em nenhum momento. Basta acompanhar as alianças com setores do empresariado e outros atores políticos conservadores ao longo dos governos petistas em geral e o de Bachelet, no país vizinho.

Por isso, afirmamos que as estruturas que envolvem a representação e a votação de tempos em tempos não significam que o povo esteja governando ou participando ativamente das decisões políticas da região que habita. Logo, refutamos o rótulo de que vivemos em uma democracia, mesmo que esta seja chamada de representativa por autores e correntes políticas de diferentes matizes.

Na linha da tradição libertária que busca aproximar o ideal democrático dos princípios e ações políticas anarquistas, reforçamos e defendemos que democracia só se consolida a partir de um autogoverno, ou seja, da autogestão popular e da participação direta nos processos de decisão, sem representantes em parlamentos ou estabelecimentos daqueles que fazem parte da governança política da sociedade. Mais à frente iremos aplicar e relacionar a noção de democracia com o movimento de ocupações (Graeber, 2015; Moraes, 2018).

35 Disponível em <https://otal.ifcs.ufrj.br/nossos-sonhos-nao-cabem-em-vossas-urnas-descrenancagacao-da-representacao-plutocratica-no-brasil-votos-nulos-em-branco-e-abstencoes-ressignificados/>. Acesso em Outubro de 2020.

Problematizaremos a seguir a escola enquanto instituição, a introdução da escola pública enquanto política de estado, seu formato e suas implicações práticas na vida das pessoas envolvidas no processo educacional e no espaço escolar.

ESCOLA – INSTITUIÇÕES BUROCRÁTICAS E HIERÁRQUICAS

O estabelecimento das relações de poder efetuadas entre corpo docente e diretorias de ensino diante dos corpos discentes (ou estudantes em geral) nos espaços institucionais – representados por creches, escolas, universidades e outros exemplos que se enquadram no que chamamos de educação formal – se insere no que já mencionamos de governança sociocultural (Moraes, 2018).

Analisamos de forma breve a história das primeiras políticas educacionais no Chile e no Brasil, como foram implementadas e seu forte caráter elitista sem participação popular nas decisões das políticas colocadas em prática.

Fora isso, vale reforçar a influência dos ideais educacionais europeus desde o século XIX chegando até o século XX. Daí, percebemos quão excludente e colonizada sempre foram tanto as políticas no campo da educação quanto a ideia e o projeto de escola. Isso se reflete não só em Brasil e Chile, mas em diversos países da América Latina, África e Ásia.

Essa construção histórica e que se baseia estruturalmente nos ideais propagados por países do centro do sistema capitalista (leia-se alguns países europeus e Estados Unidos) vem sendo intensamente debatida e desconstruída por autores e autoras que fazem parte de uma corrente de pensamento recente na história acadêmica: as teorias decoloniais.

Iremos citar e pontuar algumas reflexões da teoria decolonial que cabem e dialogam diretamente com o que estamos trabalhando a respeito da construção da ideia de escola e educação pública na realidade chilena e brasileira.

Para falarmos de decolonialidade, vale trazer Moraes (2020) para o debate num primeiro momento, citando e caracterizando o colonialismo que, em suas palavras, seria

(...) uma prática capitalista, empreendedora, apoiada e financiada por diferentes Estados (reinos) europeus. Enquanto a Coroa e seus empreendedores ficavam com a maior parte do dinheiro, os militares e paramilitares faziam o jogo sujo, pois foram eles com suas armas que guerrearam, conquistaram, humilharam, mataram, torturaram e escravizaram os colonos, os sub-humanos. Foi um sistema estritamente racista ao idealizar a ideia de raça (Morrison, 2019) e de cor aos outros, atentando contra africanos (black, pretos, negros), vermelhos (indígenas), amarelos (asiáticos). O único que não tinha cor era o branco (Moraes, 2020, p. 8).

Já nos introduzindo ao campo da teoria decolonial, Ramon Grosfoguel (2016) enfatiza que a construção epistemológica dos debates nas universidades em quase todo o mundo, que

historicamente chamamos de ocidental, são centralizados por poucos países como França, Inglaterra, Itália, Estados Unidos e Alemanha. Além disso, as referências teóricas que temos no meio acadêmico são, em sua maioria, de homens brancos dessas nações.

O autor porto-riquenho diz que essa construção de saber comete o que Boaventura de Souza Santos chama de epistemicídio³⁶. Grosfoguel (2016) ainda relaciona tal ideia com o racismo e sexismo na produção de conhecimento ao longo do tempo no campo acadêmico e em diversos locais do mundo.

Nem os povos nativos nem a população negra sequestrada da África para ser escravizada no continente que chamamos de América tiveram participação no processo que colocou em prática as políticas educacionais e que depois veio a inaugurar as primeiras escolas públicas tanto no Brasil quanto no Chile. Isso precisa ser destacado após nossa descrição histórica a respeito da história da educação nos dois países.

Ao falar da construção do conhecimento nas universidades, Grosfoguel diz que

As universidades ocidentalizadas, desde o início, internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais. Considera-se normal haver homens ocidentais de cinco países que produzem o cânone de todas as disciplinas daquela universidade. Não há um escândalo nisso, é tudo um reflexo da naturalização das estruturas epistêmicas racistas/sexistas de conhecimento que imperam no mundo moderno e colonial.

No fim do século XVIII, quando as ditas universidades deixaram de ser cristãs e teológicas e se transformaram em seculares e humboltianas, utilizou-se a ideia antropológica kantiana de que a racionalidade está encarnada no homem branco ao norte dos Pirineus. A Península Ibérica foi relacionada ao estigma da irracionalidade, ao lado dos povos de pele negra, vermelha e amarela. As pessoas “sem racionalidade” foram epistemologicamente excluídas das estruturas de conhecimento das universidades. É a partir da estrutura kantiana que o cânone da universidade ocidental é fundado (Grosfoguel, 2016: 43).

Podemos dizer que essa análise do sociólogo porto-riquenho pode ser atribuída a toda forma de implementação de políticas educacionais não só no ensino superior, mas em todas as esferas da educação formal, ou seja, as escolas públicas também foram fundadas a partir deste paradigma.

Aníbal Quijano (2005) – outro autor que busca se pautar e debater na área da teoria decolonial – busca entender de que forma as relações de poder entre os países europeus e suas colônias ocorreram, e como se deram as relações sociais, políticas e históricas de seus colonos brancos e da população que serviu de mão de obra explorada durante esse período (e até os dias atuais).

O intelectual peruano também resgata o jeito e o discurso de caráter racista que legitimou a matança de povos nativos e escravizados, em geral na América Latina. Para o autor, esse processo se

36 “Epistemicídio” é um conceito, elaborado pelo sociólogo português Boaventura de Souza Santos, que trata da destruição de formas de conhecimento e culturas que não são assimiladas pela cultura do Ocidente branco.

deu para além do período da colonização e se estendeu quando esses territórios se tornaram estados-nação, ou, em outros termos, quando viraram independentes, politicamente falando.

Podemos observar o desenvolvimento dessa ideia quando Quijano diz que

(...) nas outras sociedades ibero-americanas, a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter tido nem sentido nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos com relação aos dos servos índios e os escravos negros, dado que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração dessas gentes. De modo que não havia nenhum terreno de interesses comuns entre brancos e não brancos, e, conseqüentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles. Por isso, do ponto de vista dos dominadores, seus interesses sociais estiveram muito mais próximos dos interesses de seus pares europeus, e por isso estiveram sempre inclinados a seguir os interesses da burguesia europeia (Quijano, 2005).

Após mostrar como se pautou historicamente a construção das instituições educacionais na América Latina, que pode se estender a outros locais colonizados e explorados pelas chamadas potências econômicas e políticas do sistema capitalista, vamos continuar e centrar nosso debate em um aspecto que acreditamos que seja complementar ao racismo e sexismo epistemológico.

Tal enfoque a se explorar seria a escola enquanto uma instância social e política extremamente burocrática e hierárquica. Esse tema é trabalhado por alguns autores ao longo do tempo, dentre eles o filósofo francês Michel Foucault (2014). O pensador busca descrever em sua obra “Vigiar e punir: o nascimento da prisão” como o espaço escolar se enquadra no que o próprio chama de sociedade disciplinada (ou de controle).

Foucault faz comparações interessantes e pertinentes com outras instituições como o sistema prisional, quartéis e as fábricas. A própria lógica do espaço e as relações de poder estabelecidas com rigidez disciplinar e hierarquias delimitadas são bem apresentadas pelo filósofo (Foucault, 2014).

Além disso, o autor faz uma genealogia da história da escola enquanto instituição social e mostra como ela vai se transformando com o passar do tempo a partir da sua formalização, divisão de séries, matérias específicas, formas de convivência dentro do próprio espaço escolar, etc. Nas palavras do intelectual,

A organização de um espaço serial foi uma das grandes modificações técnicas do ensino elementar. Permitiu ultrapassar o sistema tradicional (um aluno que trabalha alguns minutos com o professor, enquanto fica ocioso e sem vigilância o grupo confuso dos que estão esperando). Determinando lugares individuais tomou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia do tempo de aprendizagem. Fez funcionar o tempo escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar (Foucault, 2014: 144).

Ainda sobre questões que dizem respeito à organização, disciplina e vigilância no ambiente de colégios, o autor complementa a ideia da seguinte forma:

As disciplinas organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteurais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação

e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações obrigatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia dos tempos e dos gastos. São espaços mistos: reais, pois que regem a disposição de edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois se projetam sobre essa organização características, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas (Foucault, 2014: 145).

Outro autor importante que trata da educação e de toda a relação com produções de hierarquias e burocracias é Mauricio Tragtenberg (2012). Dentre tantos apontamentos que o intelectual busca aprofundar em suas obras, trouxemos justamente a crítica feita sobre as relações de poder no espaço escolar.

Tragtenberg revela que a escola é uma instituição que se constrói por meio de práticas políticas concentradas na disciplina, que nesse caso se transforma em vigilância. Essa “patrulha” se estende às práticas de ensino através de castigos, sanções e outros meios de manter essa hierarquia intacta. Sobre isso, o autor salienta que

A escola, ao dividir os alunos e o saber em séries e graus, salienta as diferenças, recompensando os que se sujeitam aos movimentos regulares impostos pelo sistema escolar. Os que não aceitam a passagem hierárquica de uma série a outra são punidos com a “retenção” ou a “exclusão” (Tragtenberg, 2012: 78).

E sobre a questão que dialoga diretamente com a noção clássica de “vigiar e punir” na sociedade de controle no espectro do espaço educacional – explanada anteriormente por Foucault no trabalho –, Tragtenberg diz que

Dessa forma a escola se constitui num observatório político, um aparelho que permite conhecimento e controle perpétuo de sua população, através da burocracia escolar, do orientador educacional, do psicólogo educacional, do professor ou até dos próprios alunos. É a estrutura escolar que legitima o poder de punir, que passa a ser visto como natural. Faz com que as pessoas aceitem tal situação. É dentro dessa estrutura que se relacionam os professores, os funcionários técnicos e administrativos e o diretor (Tragtenberg, 2012: 79).

Cervi (2013) aprofunda como, ao longo da história, foram sendo criadas políticas e cargos com base em formação de pessoas para administrar a escola como instituição. Tais políticas são chamadas a todo instante de gestão, e são influenciadas pela linguagem e pela prática empresariais.

Mas a autora nos mostra que, por trás de um discurso que exalta a democracia e a participação de todas as pessoas envolvidas no processo educacional, há ações que avançam no sentido de controlar, vigiar e conter os corpos que discordem de tais práticas no cotidiano (Cervi, 2013).

Nesse sentido, Cervi nos traz elementos importantes que corroboram com a reprodução que a escola aplica enquanto ambiente disciplinador, e avança ainda mais na ideia de sociedade de controle.

Segundo a autora,

Enquadrar indivíduos: isso é o que interessa. A escola, não apareceu numa bela manhã de sol e, como diz a expressão popular, “nasceu para todos”. Não, ela não nasceu para todos, porém, aos poucos, pretende atingir todos, enquadrar todos. Alcança até mesmo os que, embora

afastados fisicamente dela, reconhecem-se a partir dela: “sou analfabeto, eu não estudei”. Na instituição escolar, o aluno era – e ainda é – confinado. (Cervi, 2013: 30-31)

Por fim, vale destacar o que Passeti diz ao apresentar a obra de Cervi. A construção do ambiente disciplinador, obediente e que reforça a governança sociocultural não é algo recente. Logo, podemos dizer que está imbricado com o projeto de educação pública e o formato das escolas em geral no país. Sobre o assunto, o autor diz o seguinte:

A ditadura civil-militar, desde o final de 1964, soube como investir na escolarização para a obediência à autoridade superior ao conhecimento convencional. Considerava a criança como questão de segurança nacional e construiu uma educação escolar revestida com afinidades indissociáveis da proposta para o que der e vier construída por Francisco Campos no Estado Novo. (Passeti apud Cervi, 2013)

Vamos agora debater as ocupações de escola enquanto fenômeno político de contraponto e contestação a todo esse modelo de escola tradicional, e que rompe alguns paradigmas já quase naturalizados de como é e pode ser ou funcionar uma escola.

O ROMPIMENTO DE PARADIGMA DO ESPAÇO ESCOLAR NO PERÍODO DAS OCUPAÇÕES

Em nossas pesquisas a respeito de como se estrutura o sistema de ensino no Chile, conseguimos perceber que o ensino formal, ou regular, é composto pelos seguintes níveis: educação infantil, educação especial, educação do ensino secundário e o ensino básico adulto regular.

O nível da educação pré-escolar, ou parvularia, atende as crianças de até cinco anos de idade, em instituições públicas e privadas, enquanto o nível da educação básica tem a duração de oito anos e atende estudantes de seis a 13 anos de idade. Na sequência, a educação média, com duração de quatro anos, atende aos estudantes de 14 a 17 anos (Carmo; Zaidan Filho; Miyachi, 2014).

Já no Brasil, o sistema educacional foi adaptado ao período posterior à saída dos militares da governança política (1964 até 1985), e se caracteriza por se constituir de forma autônoma entre os três níveis de governo e pela descentralização das políticas educacionais (pelo menos no nível das leis e com relação às instituições). O sistema se estrutura da seguinte forma: temos a educação básica e a educação superior, sendo a primeira formada pela educação infantil, pelo ensino fundamental e pelo ensino médio.

De acordo com a legislação vigente, compete aos municípios atuar prioritariamente no ensino fundamental e na educação infantil, enquanto aos estados cabe a competência sobre os ensinos fundamental e médio. O governo federal é responsável pelo sistema de educação superior. Cabe ao governo federal exercer a função redistributiva e supletiva, prestando assistência técnica e financeira aos estados e municípios (Carmo; Zaidan Filho; Miyachi, 2014).

No plano cotidiano e do funcionamento da instituição escolar de forma geral, a educação pública e seu formato na América Latina foram fundados por seus governantes – os quais, em sua maioria, foram da elite econômica, de origem branca e influenciada pela construção de uma política educacional europeia - ao longo da segunda metade do século XIX, e se consolidaram politicamente e oficialmente no decorrer do século XX.

Alguns autores que buscam aprofundar as teorias decoloniais nos revelam o caráter de como se formaram as universidades nas regiões colonizadas, como a América. O ensino básico de forma abrangente não foi diferente; também se baseou numa educação que não privilegiou os saberes nativos e nem dos povos africanos e que sempre teve em sua formação ideológica pressupostos racistas e sexistas (Grosfoguel, 2016).

Essa estrutura escolar extremamente burocrática, hierárquica, com divisão de cargos que ajudam a fortalecer a governança sociocultural, e que não tem participação de todos os atores que convivem no ambiente escolar, acaba por se tornar complexa em muitos aspectos.

Sobre o assunto, Tragtenberg é assertivo ao dizer que

O sistema burocrático estrutura-se nas formas de empresa capitalista como também na área da administração pública; seu papel essencial é organização, planejamento e estímulo.

O sistema burocrático estrutura-se em nível de cargos, que por sua vez articulam-se na forma de “carreira”, onde o diploma acreditativo, tempo de serviço e conformidade às regras constituem precondições de ascensão. Seu modo de recrutamento e sistema de promoção são definidos por ela, como sigilo, como mecanismo de comunicação intraburocrático, diluído nas diversas áreas de competência.

Um dos aspectos estruturais do sistema de educação burocrático é que os usuários não controlam de modo algum a gestão dos fundos que dedicam à coletividade (Tragtenberg, 2004: 46-47).

Essas instâncias burocráticas que Tragtenberg retrata dialogam diretamente com o que Cervi discorre quando se constrói ao longo da história a cultura de gestão democrática nas escolas públicas, que na verdade enfatiza a disciplina, o controle e corrobora com a noção de sociedade de controle (Tragtenberg, 2004; Cervi, 2013).

Nesse sentido, vale mencionar o processo de ocupações de escolas que ocorreram no Chile em 2006 e no Brasil nos anos de 2015 e 2016. Zibas (2008) resume que da seguinte forma as mobilizações estudantis no país vizinho:

No início das mobilizações, em 2006, a primeira pauta de reivindicações dos estudantes era muito simples e carecia da dimensão política que veio a ganhar mais tarde. Constava principalmente dos seguintes itens: gratuidade do exame de seleção para a universidade, passe escolar grátis e sem restrições de horário para transporte municipal, melhoria e aumento da merenda escolar e reforma das instalações sanitárias em mau estado em muitas escolas. Essas questões foram quase imediatamente equacionadas ou atendidas pelo governo da presidenta Bachelet. Todavia, a ampliação do debate nas assembleias estudantis e a adesão de outros agentes políticos, como o sindicato docente, vieram dar maior profundidade e amplitude à pauta inicial, que passou a incluir, entre outros pontos, a anulação da Lei

Orgânica Constitucional de Ensino (LOCE) e a modificação ou anulação da JEC³⁷ (Zibas, 2008: 202-203).

Com relação às ocupações de escola no Brasil o processo começou com a juventude de São Paulo contra o projeto de Reorganização Escolar do governador Geraldo Alckmin (PSDB)³⁸, depois tivemos a mobilização dos secundaristas no estado de Goiás contra a militarização das escolas e a inserção das Organizações Sociais (OS) na participação da administração das escolas estaduais no fim de 2015 e início de 2016³⁹. Já em março de 2016 iniciou-se o processo de ocupação nas escolas do Rio de Janeiro concomitante ao período de greve da categoria⁴⁰.

Lembramos aqui que foram mais de mil escolas ocupadas pelo país em 2016 e em diversos estados por conta de diversas pautas mas principalmente contra o projeto de reforma do ensino médio do governo Michel Temer⁴¹.

Achamos importante analisar as ocupações estudantis enquanto não só movimento social, mas a sua efetivação como contraponto que na prática ressignificou o espaço escolar como um todo durante o período de mobilização. Vamos primeiramente dialogar com as noções de ação direta, autogestão e democracia direta, problematizando como essas três práticas políticas se construíram entre a juventude secundarista que ocupou suas escolas.

Entendemos que quando ocorre o fenômeno das ocupações escolares podemos interpretar de diversos ângulos esse acontecimento. Aqui vamos retomar os conceitos de ação direta e autogestão de maneira combinada e complementar.

É importante lembrar que, na tradição da teoria libertária, essas duas práticas políticas sempre são aplicadas de forma conjunta, e não faz sentido imaginar a prática autogestionária sem ser a partir da ação direta, e nem ações diretas que não sejam autogeridas pelas pessoas. Sempre pensando do prisma anticapitalista e sem dependência das instituições do estado, conduzimos nossa análise.

A partir do momento que os estudantes resolvem, de forma coletiva, se auto-organizar, com pautas políticas definidas entre os próprios, ocupam as suas escolas como forma de protesto e por algum momento gerem aquele espaço, passam a redefinir o ambiente escolar em diferentes aspectos.

37 JEC significa Jornada Escolar Completa.

38 Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/escolas-ocupadas/noticia/2015/12/ocupacoes-atos-e-polemicas-veja-historico-da-reorganizacao-escolar.html>

39 Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-12/contra-novo-modelo-de-gestao-alunos-ocupam-23-escolas-em-goias>

40 Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/04/ocupacao-de-escolas-e-legitima-diz-secretario-de-educacao-do-rj.html>

41 Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-10/mais-de-mil-escolas-do-pais-estao-ocupadas-em-protesto-entenda-o-movimento>

Além disso, quebram paradigmas e rompem com a lógica burocrática e disciplinar. Temos, ainda, o enfrentamento às governanças socioculturais a partir do protagonismo estudantil (Moraes, 2018).

Quando a juventude assume as escolas, não há direção e nem a divisão de trabalho com corpo de funcionários e docentes. Ou seja, há uma ruptura com a lógica disciplinadora e burocrata que nos acostumamos a presenciar nas escolas. O espaço escolar é tomado pelo grupo de pessoas que tradicionalmente em diversos exemplos não participa das decisões políticas que as escolas tomam enquanto instituição: os estudantes.

Essa situação nos leva a problematizar e debater o conceito de democracia, dessa vez para além dos pressupostos da representação como buscamos falar no tópico anterior do terceiro capítulo do trabalho.

Sobre a noção de democracia direta, trazemos o intelectual Moses I. Finley (1988), uma das referências contemporâneas a respeito dos estudos no sentido original de quando surgiu o conceito, ou seja, quando era praticado na Grécia Antiga.

O historiador analisa aspectos diversos da democracia ateniense, aprofunda como se davam os processos de deliberação, construção de assembleias, dentre outros mecanismos de funcionamento da dinâmica política daquele período na Grécia.

O autor em sua obra também busca diferenciar mecanismos de decisões politicamente tomadas pelos gregos na antiguidade e a questão da representação política à qual estamos popularmente acostumados (Finley, 1988).

Com relação a esse ponto e o modelo político existente na prática, nas palavras do autor,

(...) a democracia ateniense era direta, não representativa, em dois sentidos. O comparecimento à Assembleia soberana era aberto a todo cidadão, e não havia burocracia ou funcionários públicos, exceto uns poucos escriturários, escravos de propriedade do Estado que faziam registros inevitáveis, como cópias de tratados e leis, listas de contribuintes inadimplentes e similares. O governo era, assim, “pelo povo”, no sentido mais literal. A Assembleia, que detinha a palavra final na guerra e na paz, nos tratados, nas finanças, na legislação, nas obras públicas, em suma, na totalidade das atividades governamentais, era um comício ao ar livre, com tantos milhares de cidadãos com idade superior a 18 anos quanto quisessem comparecer naquele determinado dia. Ela se reunia frequentemente durante todo o ano, no mínimo quarenta vezes, e, normalmente, chegava a uma decisão sobre o assunto a discutir em um único dia de debate, em que, em princípio, todos os presentes tinham o direito de participar, tomando a palavra. (Finley, 1988: 31)

No entanto, sabemos que o regime político ateniense não estava livre de contradições profundas, como a exclusão da participação das mulheres e a prática da escravidão.

Voltando às ocupações, percebemos como um dos pontos experimentados pela participação escolar, mais significativo do que outros formatos de participação, se aproxima do método de uma democracia direta.

Alguns autores da contemporaneidade que seguem a tradição da filosofia e da prática anarquista buscam também aproximar os ideais democráticos às noções de ação direta e autogestão. David Graeber, por exemplo, entende que a democracia não foi inventada na Grécia Antiga, mas sim a palavra democracia. O antropólogo estadunidense diz ainda que democracia é o processo de deliberação coletiva sob o princípio da participação plena e igualitária (Graeber, 2015).

Podemos fazer um paralelo com o que Graeber diz ao narrar as práticas políticas existentes nas mobilizações que aconteciam ao redor do mundo na primeira década do século XXI e que tiveram um caráter libertário, segundo o autor, com os estudantes que se mobilizaram e ocuparam suas escolas. Nas palavras do autor,

Trata-se de em grande parte de um trabalho em andamento, e originar uma cultura democrática entre indivíduos com pouca experiência nesse tipo de coisa é necessariamente um empreendimento doloroso e instável, repleto de todas as formas de tropeços e falsas partidas, mas – como qualquer chefe de polícia que tenha nos encarado nas ruas pode testar – uma democracia direta dessa espécie pode ser incrivelmente eficaz. E é difícil encontrar alguém que tenha tido uma participação plena em uma ação dessa natureza cujo sentimento em relação às possibilidades humanas não tenha sido profundamente transformado em consequência. (Graeber, s/d. p. 70)

Outro anarquista que exalta e reivindica a democracia direta em seus escritos é o norte-americano Murray Bookchin. O autor entende que a democracia é a gestão direta da sociedade em assembleias face a face, na qual a política é definida pelos cidadãos residentes e a administração é feita a partir de delegação com cargos rotativos, ou seja, a partir de uma autogestão. Bookchin diz também que “devemos recuperar não apenas a dimensão socialista do anarquismo, mas sua dimensão política: a democracia” (Bookchin, 2010).

CONCLUSÃO

Buscamos traçar um breve histórico comparado analisando a política institucional de Chile e Brasil, além de aspectos da política educacional que é exercida no ensino público dos respectivos países. No fim buscamos trazer o exemplo do fenômeno das ocupações de escola como um contraponto político e organizacional das escolas públicas nos períodos letivos recorrentes.

Nosso trabalho defende que o espaço escolar quando esteve nas mãos dos estudantes, sem direção ou coordenação e funcionários, sem professores com horários seriados e pré-definidos,

transforma radicalmente o imaginário escolar cotidiano, que se baseia na disciplina e no controle dos corpos.

Sem fórmula pronta ou lideranças institucionais, os estudantes buscaram lutar por seus direitos e suas pautas por educação a partir de ações diretas, autogestão e com assembleias, decisões feitas pelos ocupantes e por cabeça, colocando em prática a ideia de uma democracia direta.

Os estudantes romperam de forma radical, mesmo que por um curto período, toda a lógica formal de uma educação que sempre serviu mais para aprisionar do que para libertar, como diz o educador Paulo Freire (Freire, 2013).

As ocupações também abriram brechas para pensar outras dinâmicas de um mesmo espaço – que historicamente possui raiz e influência do modelo tradicional europeu -, assim como outras teorias como as decoloniais e o próprio anarquismo possuem epistemologias, conceitos e práticas próprias, que questionam os saberes estabelecidos.

Entendemos, por fim, que todos esses pressupostos dialogam diretamente com a prática da educação libertária, que não começa e nem acaba no espaço escolar, formal e busca quebrar com todas as regras hierárquicas e burocráticas sobre as quais tratamos nesse texto. A prática educacional libertária está para muito além das regras do capital e das formalidades do estado (Passetti; Augusto, 2008).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOOKCHIN, Murray. Ecologia social e outros ensaios. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- CARMO, Erinaldo Ferreira; ZAIDAN FILHO, Michel; MIYACHI, Clovis Tatsumi. SISTEMAS EDUCACIONAIS SULAMERICANOS: UM ESTUDO COMPARADO ENTRE ARGENTINA, BRASIL E CHILE. Revista Educação e Fronteiras On-Line, Dourados/MS, v.4, n.10, p.84-102, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/educacao/article/viewFile/3650/1957>. Acesso em: agosto de 2021.
- CERVI, Gicele. Política de gestão escolar na sociedade de controle. Rio de Janeiro: Achiamé, 2013.
- FINLEY, Moses I (1988). Democracia antiga e moderna. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: o nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- GALEANO, Eduardo. As Veias abertas da América Latina. Porto Alegre, L&PM, 2010.
- GRAEBER, David. Um projeto de democracia. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GRAEBER, David. O Anarquismo no século 21 e outros ensaios. Adaptado do e-book editado por Rizoma Editorial,s/d.

GROSGUÉL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>. Acesso em Outubro de 2020.

MORAES, Wallace de. Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

MORAES, Wallace de. A NECROFILIA COLONIALISTA OUTROCÍDA NO BRASIL. [REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS (REL), UFRJ, VOL. 2. N.º3; ED. ESPECIAL N.º1]. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34104/19176>. Acesso em Outubro de 2020.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio. Anarquismos & Educação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em Outubro de 2020.

TRAGTENBERG, Maurício. Sobre educação, política e sindicalismo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

TRAGTENBERG, Maurício. Educação e burocracia. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

O ESTADO DE MAL ESTAR SOCIAL: UMA ANÁLISE DA POLÍTICA NEOLIBERAL E SEUS SUSTENTÁCULOS MILITARISTAS E IGREJISTAS⁴²

Juan Filipe Loureiro Magalhaes

Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) através do Programa de Pós Graduação em História Comparada (PPGHC) com pesquisa fomentada pela CAPES. Mestre em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pelo mesmo programa.

RESUMO

O presente artigo busca realizar um mergulho no conceito intitulado Estado do Mal Estar Social apresentando os seus principais fundamentos de forma a demonstrar que o modelo econômico baseado na lógica do liberalismo é incapaz de promover um bem estar coletivo. Entendemos que as propostas de John Maynard Keynes, que salvaram o capitalismo do colapso, chamadas de Estado do Bem Estar Social, configuram-se como uma exceção do papel histórico do Estado. A regra é a adoção de uma pauta econômica centrada nas ideias liberais/neoliberais que, em nenhum momento, atenderam aos anseios populares. O que chamamos de Estado do Mal Estar Social é uma compilação entre as pautas econômicas liberais sustentadas historicamente pela força através das instituições militares repressivas que colonizam os corpos e pelo Igrejismo e suas instituições religiosas que colonizam as almas dos indivíduos.

Palavras-chave: Estado do Mal Estar Social; Liberalismo; Militarismo; Igrejismo; Estado do Bem Estar Social.

ABSTRACT

This article seeks to briefly dive into the concept entitled State of Social Malaria, seeking to synthesize its main foundations in order to demonstrate that the economic model based on the logic of liberalism is incapable of promoting collective well-being. We understand that the proposals of John Maynard Keynes, which saved capitalism from collapse, called the Welfare State, are an exception to the historical role of the State. The rule is the adoption of an economic agenda centered on liberal/neoliberal ideas that at no time met popular aspirations and were historically supported by Militarism and its repressive institutions that colonize bodies and by Churchism and its religious institutions that colonize souls.

Keywords: Welfare State; Liberalism; Militarism; Churchism; Welfare State.

⁴² Agradeço a orientação do professor Dr. Wallace dos Santos de Moraes e as leituras atentas de Cello Latini Pfeil e Luana Vasconcellos Teixeira. Agradeço também a Capes pelo fomento à pesquisa.

INTRODUÇÃO

A expressão Estado do Bem Estar Social possui um forte lastro bibliográfico na história e na ciência política. Inclusive, podemos pensar em outras denominações similares que expressam, senão exatamente o mesmo sentido, algo muito parecido, como *Welfare State*, Estado Providência, dentre outros. Por outro lado, o termo Estado do Mal Estar Social não é comum no âmbito da ciência política e apenas alguns poucos autores utilizaram esse conceito muito recentemente.

Em um artigo publicado na Folha de São Paulo intitulado “O Estado de Mal Estar Social” (2017), Vladimir Safatle utiliza a expressão referindo-se aos constantes ataques ao sistema de previdência e seguridade social. Segundo o autor, as exigências de flexibilização, a intensificação do trabalho e a redução dos salários típicas do neoliberalismo colocariam os trabalhadores inseridos em um sistema de dependência perpétua das forças do mercado. De forma geral, o autor faz uma crítica à atuação do Estado que coloca os interesses do capital acima do bem estar coletivo.

O alvo privilegiado nesses casos costuma ser a Previdência e o sistema de seguridade social. No sistema neoliberal ideal não haveria segurança social, todos estariam em perpétua dependência das relações de força do mercado, tendo que se adaptar às exigências de flexibilidade, de "inovação", de intensificação dos regimes de trabalho e diminuição tendencial dos salários. Por isso, a Previdência é o alvo de uma espécie de reforma infinita. Ou seja, ela nunca terminará até que a própria Previdência seja extinta. Pois o objetivo é criar o Estado do mal-estar social, no qual governar é gerir a população através do medo do colapso econômico individual, já que não haveria mais nenhuma forma de amparo do Estado⁴³(SAFATLE, 2017).

Oscar Vilhena Vieira publicou um texto intitulado Estado de mal-estar social (2020)⁴⁴, no qual relaciona o conceito à distribuição de recursos. O autor aponta a necessidade de uma especial atenção às demandas sociais e faz uma crítica à atual política fiscal e à distribuição do orçamento. Nesse sentido, entende o conceito relacionando-o a uma má gestão dos recursos, em especial nas áreas de educação e saúde, de forma que os mais pobres sempre acabem saindo prejudicados. Contudo, o autor não realiza uma crítica à instituição do Estado, e sim à forma como a governança do mesmo é exercida.

Desvincular e lançar recursos hoje destinados aos mais pobres para que sejam livremente disputados na atroz arena do conflito distributivo brasileiro, chamada Orçamento, não será um passo rumo a liberação do Estado brasileiro, mas sim um salto em direção à consolidação de um perigoso estado de mal-estar social (VIEIRA, 2020).

43 Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2017/03/1867082-o-estado-do-mal-estar-social.shtml>
Data de acesso: 18 de agosto de 2021.

44 Ver: <https://www.geledes.org.br/estado-de-mal-estar-social/> Data de acesso: 18 de agosto de 2021.

Um trabalho mais completo foi publicado em formato de livro chamado “O Estado de Mal-Estar Social brasileiro” (2020), organizado pelos autores José Ricardo Caetano Costa, Marco Aurélio Serau Jr e Hector Cury Soares. Esse trabalho contém uma grande coletânea de artigos reunindo diversos pesquisadores sobre o tema, com alguma ênfase sobre o campo do direito.

A tríade representada pela Emenda dos Tetos (EC n. 95/16), aliadas às reformas trabalhistas (Lei n. 13.467/17) e previdenciária (solidificada pela EC n. 103/19), traz um conjunto orquestrado de medidas que contribuem para a delimitação do *Badfare-State* à brasileira. Somam-se a isso, os vários campos afetados por esta concepção, à exemplo do meio ambiente, dos direitos humanos, entre outros temas importantes nesta reflexão. (COSTA; SERAU JR; SOARES, 2020: 8)

Da mesma forma que os outros trabalhos, o livro aborda, ainda que de maneira mais ampla, uma crítica à condução política do Estado brasileiro nos últimos anos. O conceito de *Badfare-State* é relacionado aos seguintes eventos políticos: o Limite de Teto de Gastos Públicos, a reforma trabalhista e a da previdência social, ocorridos durante os governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro. A obra também faz uma discussão sobre a ideia de democracia e a crise de natureza ambiental, em especial abordando as tragédias de Mariana e Brumadinho para pensar no conceito. Mais uma vez, a crítica não é à figura do Estado ou à sua existência, e sim à forma como a política vem sendo conduzida nos últimos anos.

Ainda no mesmo ano (2020), publicamos um artigo na Revista Estudos Libertários intitulado “Uma análise do liberalismo em tempos de pandemia: a exposição do Estado do Mal Estar social” (2020), articulando o conceito com a hegemonia do liberalismo. O artigo diferencia-se muito dos demais textos pela extensão que propõe ao conceito. Ao invés de nos restringirmos a um evento ou a um conjunto de eventos, a um governo ou a um número restrito de governos, entendemos que o mal-estar causado pelo Estado é de natureza muito mais ampla. De forma geral, a própria existência de um Estado é, por si só, um mal estar social.

O presente artigo tem como objetivo justamente complementar a ideia inicialmente apresentada na publicação anterior e desenvolver de forma mais profunda o conceito do Estado do Mal Estar Social e sua relação com a estrutura do liberalismo/neoliberalismo e seus sustentáculos: o Militarismo e o Igrejismo. Entendemos que os distintos significados atribuídos ao conceito pela bibliografia não foram suficientemente desenvolvidos para fazer uma crítica mais ampla, limitando-se a um período específico ou a governo(s) específico(s), ou tema(as) específico(s). Entendemos que todos os governos produzem um mal estar social e assim buscaremos empregá-lo em um sentido mais amplo. Nesse sentido, buscaremos a ressignificação deste conceito tornando-o mais amplo e atribuindo a uma característica permanente da ação do Estado Moderno.

O ESTADO DO MAL ESTAR SOCIAL: O PILAR NEOLIBERAL

Têm sido notórias as dificuldades para formular alternativas teóricas e políticas à primazia total do mercado, cuja defesa mais coerente foi formulada pelo neoliberalismo (LANDER, 2005: 8).

O filósofo inglês John Locke (1632-1704) é considerado um dos grandes teóricos do liberalismo e do contratualismo. Sua obra “Segundo Tratado sobre o Governo” (1689) pode ser considerada um verdadeiro panfleto distribuído na época, ajudando a difundir o pensamento liberal. Em suas teses, defende a superação do chamado Estado de Natureza (LOCKE, 2011) e a consolidação de uma unidade político-jurídica autônoma, na qual os indivíduos deveriam delegar seu poder e soberania a um governo, a fim de conservar, ao menos em teoria, sua vida, liberdade e sua propriedade privada.

Para compreendermos corretamente o poder político e ligá-lo à sua origem, devemos levar em conta o estado natural em que os homens se encontram, sendo este um estado de total liberdade para ordenar-lhes o agir e regular-lhes as posses e as pessoas de acordo com sua conveniência, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 2011: 15).

Suas reflexões tornaram-se centrais entre os liberais, sendo amplamente divulgadas até os dias de hoje principalmente no que se refere a transferência de soberania dos cidadãos ao Estado, que deve ser organizado mediante alguns critérios específicos que se confundem com as bases do pensamento liberal. Contudo, é importante fazer algumas críticas ao autor. Locke era um grande acionista da *Royal Company of África* e possuidor de escravos. Em seu pensamento e em suas práticas, não havia problema algum na lógica da propagação da exploração baseada em critérios raciais, ou seja, desde o seu nascimento, o liberalismo já possuía uma ideia de liberdade bastante limitada, quando seu principal ideólogo lucrava às custas da exploração da população negra.

Outro importante pensador da corrente liberal chama-se Adam Smith (1723-1790). Em sua obra “A Riqueza das Nações” (1776), ao observar o modelo de produção nas incipientes indústrias inglesas, pôde perceber que a divisão do trabalho era um fator fundamental no aumento da produtividade. Ao realizar a mesma tarefa ininterruptamente, o trabalhador iria dispor de maior destreza na produção, pois dominaria melhor determinada etapa do processo produtivo, atuando mais rápido e melhor, podendo ainda colaborar no aperfeiçoamento das técnicas de produção. Essa nova modalidade de gestão das fábricas e manufaturas acarreta um refinamento do processo produtivo, independentemente do indivíduo. O trabalhador apenas por fazer o mesmo de forma repetida, o fará cada vez melhor, em outras palavras, isso significa "automatizar o próprio produto-produtor". O

trabalhador não tem "consciência" desse processo que, indubitavelmente, não lhe trará lucro algum. Toda a riqueza do trabalho é apropriada pelo proprietário.

O autor corrobora com a noção do individualismo dentro de sua concepção de economia. “*Não é da benevolência do padeiro, do açougueiro ou do cervejeiro que eu espero que saia o meu jantar, mas sim do empenho deles em promover seu auto interesse*” (SMITH, 2015). Sem dúvida, a Inglaterra contou com um grande aumento na sua produção industrial, em especial após a chamada Revolução Industrial. Mas a que custo social?

Esse grande aumento na quantidade de trabalho, o qual, como consequência de sua divisão, o mesmo número de pessoas é capaz de desempenhar, é devido a três diferentes circunstâncias: o primeiro, ao aumento da destreza do trabalhador; segundo, por economizar o tempo que é normalmente perdido quando se passa de um tipo de trabalho para outro; e por último, pela invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, e capacitam um único homem a fazer o trabalho de muitos (SMITH, 2015: 12).

Além da sua preocupação com as fábricas, Adam Smith também se mostrou preocupado em pensar um modelo de gestão estatal baseado na lógica do liberalismo. Os indivíduos deveriam gozar de liberdade na cadeia produtiva, e as chamadas “Leis da Oferta e da Demanda”, por si só, organizariam a lógica da economia. A concepção da existência de uma mão invisível do mercado ressalta a necessidade, neste ponto de vista, de não intervenção do Estado nos assuntos econômicos. Daí em diante, vários teóricos iriam reforçar essa ideia: filósofos como John Stuart Mill, Ludwig von Mises, dentre outros, formariam a chamada escola de economia liberal. Mediante esse mergulho nas obras liberais, é possível agora reunir algumas das principais características dessa concepção teórica no que se refere ao papel do Estado. Salvo diferenças pontuais entre um ou outro autor, de forma geral é possível identificar alguns pilares comuns, pontuados a seguir.

Em primeiro lugar, na igualdade jurídica entre os indivíduos – Aos olhos da lei, todos os indivíduos são iguais. Na realidade, isso significa que um crime como roubo, por exemplo, continua sendo um ato ilícito, sendo cometido por um indivíduo subalternizado ou por um político do mais alto escalão. Contudo, sabemos que pessoas socioeconomicamente desfavorecidas, quando acusadas pelo Estado, são enviadas ao sistema prisional e, muitas vezes, aguarda seu julgamento em cárcere. Por outro lado, quando o mesmo crime é cometido pelas camadas mais altas da sociedade, o poder de barganha empurra a aplicação da sentença e o cumprimento da pena, após algumas ou muitas instâncias judiciais. Neste sentido, a igualdade jurídica apresentada no sistema liberal é amplamente desigual no plano empírico, limitando-se ao discurso ou ao aspecto teórico, uma vez que, na prática, a desigualdade social impede a consolidação desta premissa.

Em segundo lugar, na não intervenção do Estado na economia – O Estado liberal rompe com

a lógica intervencionista da época do Antigo Regime pautado nas ideias mercantilistas, restringindo as funções do Estado em diversos aspectos, em especial na economia. A ideia da mão invisível do mercado e das forças produtivas exerceria a regulação do sistema econômico, concebendo ao capital a possibilidade de gerir as vidas dos indivíduos a partir dos valores e da moral burguesa, excluindo a atuação e a participação do Estado, reduzindo-o a um papel mínimo, que desenvolveremos abaixo.

Em terceiro lugar, no Estado mínimo – Um Estado liberal, tal qual desenhado por Locke e Smith, não deve preocupar-se em garantir direitos sociais. A tese de superação do chamado Estado de Natureza de Hobbes e de Locke fica mais nítida quando compreendemos que o papel do Estado se limita a proteger a vida (o que não inclui as camadas populares no plano empírico – em especial negros, indígenas, árabes muçulmanos, asiáticos, mulheres, população LGBTQIA+ e imigrantes), e a proteger também a tão adorada propriedade privada (que apenas uma parcela da sociedade possui), e que é sagrada aos olhos destes intelectuais. Nada, além disso, é considerado tema pertinente para ocupar as funções do Estado através da pauta liberal clássica.

Historicamente falando, o custo desta tendência foi altíssimo no que se refere ao aspecto social, principalmente no século XIX. População pauperizada, desemprego em massa, inexistência ou poucos direitos sociais, divisão do trabalho como amplificador da desigualdade social, baixa expectativa de vida causada pela subnutrição, dadas as limitações econômicas dos proletários e camponeses de conseguirem adquirir o mínimo de alimentos necessários para garantir as necessidades nutricionais básicas do corpo humano. Desenhava-se um cenário terrível para a maior parte da população, que vivia na pele as consequências da tão desigual política liberal. Entendemos que qualquer análise histórica séria evidenciará que existe uma discrepância entre os interesses dos governantes econômicos (patrões, produtores, empresários e etc.) e dos governados (proletários urbanos e rurais, ainda que esses últimos tenham sido ignorados por uma parcela significativa do marxismo ocidental).

Após os horrores da Primeira Guerra Mundial, os Estados Unidos consolidaram o papel de maior economia mundial, até então ocupado pela Inglaterra. O crescimento exponencial nos anos de guerra levou a um aumento do investimento nas bolsas de valores. Momentos de êxtase incentivaram o aumento da demanda prontamente atendida pelo número crescente de empresas. A produção em massa de produtos de consumo duráveis é amplamente incentivada pelo *American Way of Life*, expressão maior da euforia dos tempos prósperos.

A organização capitalista da produção (divisão do trabalho e das tarefas, controle detalhado do trabalho pelo pessoal de supervisão e finalmente pelas próprias máquinas) é vista como a organização por excelência da produção, pois, em sua corrida pelo lucro, ela se adapta

constantemente à tecnologia mais moderna e realiza a eficácia máxima da produção (CASTORIADIS, 1981: 16).

Contudo, no final da década de 1920, uma forte crise econômica atinge o novo coração do capitalismo. A especulação financeira e a superprodução geraram a crise da bolha estadunidense e propagaram as consequências por todo o globo. Se, por um lado, as fábricas estavam produzindo em larga escala, com modelos de produção em massa pautados na divisão do trabalho tal qual pensada por Adam Smith, por outro, não havia distribuição de renda suficiente para que a capilaridade social pudesse consumir seus produtos. Essa foi uma marca importante da chamada crise de 1929. Uma crise de riqueza de um lado, e de extrema pobreza de outro. O modelo liberal proposto até então entrava em colapso com uma queda generalizada nas bolsas de valores de Nova Iorque. Era evidente que o liberalismo tinha falhado.

Para melhor compreender este momento histórico, precisamos mergulhar nas ideias de John Maynard Keynes (1883-1946). Com uma visão diferenciada, Keynes se opõe à concepção liberal de que o livre mercado garantiria o pleno emprego automaticamente. Adepto de uma política intervencionista do ponto de vista da economia, entendia que os Estados deveriam agir para minimizar os efeitos adversos do capitalismo e seus colapsos cíclicos recessivos. Temos assim, uma ruptura com a premissa não intervencionista proposta por Smith e seu conceito de mão invisível do mercado, que não foi capaz de superar a crise de 1929, que se estendeu por todo o mundo capitalista. Essa nova plataforma econômica foi muito bem recebida pelos países chamados centrais, em especial nos EUA durante o governo Franklin Delano Roosevelt (1933-1945), especificamente durante os programas implementados pela política do *New Deal* (1933-1937), e na Europa Ocidental após a Segunda Guerra Mundial. É o momento do *Welfare State*! Os Estados nacionais ocidentais buscaram se apresentar como agentes do bem estar social garantindo acesso ao consumo e à previdência social, justamente no momento específico em que o socialismo de Estado da URSS se coloca como alternativa ao capitalismo de mercado. Keynes salvou o capitalismo do colapso com suas medidas.

Contudo, temos que ter em mente que o Estado capitalista não é imune às pressões. Embora seu papel seja de garantir a reprodução do capital, por vezes, em função das lutas populares, ele pode assumir um papel reformista com relação à garantia da exploração de uma classe por outra. Como o capitalismo estava à beira do colapso, seus dirigentes camuflaram a crise, provendo alguns direitos sociais. Após o período de ameaças, revoltas, revoluções ou insurgências, o capital retoma seu caráter natural pautado em medidas impopulares, ou seja, a normalidade dentro do pensamento liberal. Neste sentido, o Estado chamado de Bem-Estar Social é algo específico, pontual e principalmente

estratégico.

Para melhor entender os conceitos de *Welfare State* ou ainda como seus críticos chamam de Estado Assistencialista, apontamos o conceito de Estado Camaleônico para explicar sua fase social democrata (DE MORAES, 2009). O autor demonstra que o Estado do Bem Estar Social foi um movimento balizado em seu momento histórico, caracterizado pela pressão dos trabalhadores organizados por direitos. Trata-se de um recuo ideológico das classes proprietárias em seu liberalismo impenitente, que culminou em algumas mudanças nas funções do Estado, menos voltado para o mercado e mais voltado para atender alguns poucos anseios da classe trabalhadora em um contexto muito específico.

Sem dúvida, isso nos leva a outra reflexão. Se a pauta liberal se limita à igualdade jurídica, ao respeito aos contratos firmados (garantindo a chamada segurança jurídica), à lógica da mão invisível, de não intervenção do Estado na economia e de total despreocupação com a criação ou manutenção dos direitos sociais, podemos concluir que o Estado liberal é, desde sempre, um Estado do Mal Estar Social. Salvo na conjuntura fortuita do período do *Welfare State*, sua pauta sempre foi a mesma, capaz de criar um Mal-Estar Social para a massa da população.

Após o contexto histórico específico do Estado Camaleônico, temos novamente um ressurgimento das ideias liberais com uma nova roupagem: a escola neoliberal. Narrativas que buscaram tratar sobre o Fim da História (FUKUYAMA, 1992), fortaleceram a compreensão liberal de que as demandas populares recuaram e, assim, o capitalismo e a propriedade privada estavam novamente consolidados. Temos um retorno das ideias liberais, repaginadas agora como neoliberais. Temos um retorno da defesa do Estado Mínimo e do apontamento do caráter moralmente injustificável de qualquer Estado que seja um pouco mais amplo. O filósofo Robert Nozick apresenta-se como um dos principais expoentes dessa nova/velha vertente que advoga pela existência de um modelo político estadolátrico limitado às funções mais básicas, como segurança jurídica e garantia da propriedade privada. Um Estado amplo e interventor, tal qual pensado por Keynes, violaria o direito de algumas pessoas (ao certo, de uma elite), e o Estado não pode usar de seus instrumentos coercitivos para obrigar um indivíduo a ajudar o outro, já que esta ajuda somente deve ocorrer se o indivíduo entender que é algo de seu interesse ou para seu próprio bem, na visão de Nozick. Em outras palavras, temos uma espécie de retomada de um individualismo já presente em Adam Smith, agora proposto pelo autor neoliberal.

Um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que

não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros e que não pode proibir atividades a pessoas que desejam realizá-las para seu próprio bem ou proteção (NOZICK, 1991: 9).

O liberalismo e seu desdobramento atual, o neoliberalismo, se incorporam em uma verdadeira governança econômica (MORAES, 2018: 61) contra nações inteiras. Milhões e milhões de pessoas são vítimas da exploração do sistema capitalista, sendo obrigadas a vender a sua força de trabalho por uma remuneração incompatível com a energia despendida, recebendo ordens diretas sobre suas vidas. As particularidades sociais que impedem a existência de meios livres de subsistência forçam os não proprietários a se submeter à exploração das camadas proprietárias (DE MORAES, 2018: 62).

O neoliberalismo é o paradigma econômico e político que define nosso tempo. Ele consiste em um conjunto de políticas e processos que permitem a um número relativamente pequeno de interesses particulares controlar a maior parte possível da vida social com objetivo de maximizar seus benefícios individuais. (MCCHESENEY, 2002: 7)

As consequências do liberalismo estão bem na nossa frente: aumento da desigualdade, da fome, e da pobreza extrema para uma maioria de um lado e elevados níveis de prosperidade material para uma minoria de outro. Temos uma naturalização da desigualdade. O Estado mostra-se como sempre foi, um Estado do Mal Estar Social, para as classes mais desfavorecidas.

As consequências econômicas dessas políticas têm sido as mesmas em todos os lugares e são exatamente as que se poderia esperar: um enorme crescimento de desigualdade econômica e social, um aumento marcante da pobreza absoluta entre as nações e povos mais atrasados do mundo, um meio ambiente global catastrófico, uma economia global instável e uma bonança sem precedente para os ricos. Diante desses fatos, os defensores da ordem neoliberal nos garantem que a prosperidade chegará inevitavelmente até as camadas mais amplas da população – desde que ninguém se interponha à política neoliberal que exacerba todos esses problemas. No final, os neoliberais não têm como apresentar, como não apresentam de fato, a defesa empírica do mundo que estão construindo. Ao contrário, eles apresentam – ou melhor, exigem – uma fé religiosa na infalibilidade do mercado desregulado, que remonta a teorias do século 19 que pouco têm a ver com o nosso mundo. (MCCHESENEY, 2002: 8)

Se estamos falando de um sistema tão desigual, como explicar que o Estado do Mal Estar Social possa se sustentar em tantos lugares por tanto tempo? Entendemos que o Estado do Mal Estar Social possui três pilares: o Liberalismo, o Militarismo e o Igrejismo. Estudar apenas o viés econômico liberal, como tem feito a breve bibliografia que utilizou esse conceito é preocupar-se apenas com uma parte dos problemas. Temos que nos aprofundar nos demais pilares.

O ESTADO DO MAL ESTAR SOCIAL: O PILAR MILITAR E AS IMPOSIÇÕES SOBRE OS CORPOS

Nicolau Maquiavel (1469-1527), em seu livro mais famoso, “*O Príncipe*”, aponta os meios

necessários para que o poder estabelecido possa alcançar a estabilidade política, sustentando -se, assim, no poder (MAQUIAVEL, 2005). Em seu pensamento, “*os fins justificariam os meios*”, abrindo espaço para a adoção de uma estratégia de racionalização da crueldade, de forma a contribuir com a longevidade do governo enquanto governo. A lente teórica que guia a tese do autor enfatiza o papel do governante como um agente histórico, descaracterizando o papel político dos governados e, principalmente, deixando evidente a relação íntima entre Estado e violência.

De onde se deve observar que, ao tomar um Estado, o conquistador deve praticar todas as necessárias crueldades ao mesmo tempo, evitando ter que repeti-las a cada dia; assim tranquilizará o povo, sem fazer inovações, seduzindo-o depois com benefícios. Quem agir diferentemente, por timidez ou maus conselhos, estará obrigado a estar sempre de arma em punho, e nunca poderá confiar em seus súditos que, devido às contínuas injúrias, não terão confiança do governante. As injúrias devem ser cometidas todas ao mesmo tempo, de modo que, sendo sentidas por menos tempo, ofendam menos. Os benefícios por sua vez, devem ser concedidos gradualmente, de forma que sejam melhor apreciados. Acima de tudo, o soberano deve se relacionar com seus súditos de modo que nenhum acidente, bom ou mal, o afaste de seu rumo; porque, como a necessidade surge em circunstâncias adversas, não deixará tempo para a prática do mal; e se fizer o bem, nada lucrará com isso, pois se pensará que foi forçado a fazê-lo. (MAQUIAVEL, 2005: 69)

Por mais que possamos compreender Maquiavel como um autor que apresenta uma proximidade da relação entre Estado e violência de forma explícita, não podemos atribuir ao mesmo o monopólio dessa ideia. Desde a antiguidade, outros pensadores chamados de clássicos defenderam a existência de um Estado (PLATÃO, 2019); (HEGEL, 2014); (MARX, 2008), cada um em sua época e à sua maneira, e a partir de sua concepção de governança. Outros vão além ao defender a legitimidade exclusiva da violência no interior de seu território (WEBER, 2003). Também encontramos autores que vão reconhecer, e de alguma forma legitimar, a violência no plano internacional (CLAUSEWITZ, 1996).

A lógica que queremos evidenciar é a relação de intimidade entre o poder político estatal e o sistema de coerção. Em outras palavras, está no DNA do Estado sua relação de proximidade com as forças repressivas (DE MORAES, 2020). Dessa forma, existe a necessidade do governante em preocupar-se com assuntos belicosos, seja no plano interno ou externo, que muito mais interessam aos detentores do poder do que à sua população de maneira geral.

Todo esse aparato de violência e de coerção emerge do centro do poder até sua capilaridade, onde se faz presente, e se transforma em ação. É exercido na ponta, por uma instituição especializada em morte e em sangue: as forças de segurança armadas. Temos, assim, uma verdadeira política de terror (MAGALHÃES, 2017) que emana do Estado e que chega na casa e no cérebro das pessoas, por intermédio das forças de segurança estatais, pois “*o intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem*”

(FANON, 1968). Os militares exercem esta violência na capilaridade do território controlado pelo Estado.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a cidade árabe pobre, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão e de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é invejoso. O colono sabe disto: surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente, mas sempre alerta: “eles querem tomar o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (Ibid).

Os militares são o último elo dessa cadeia de poder que se impõe sobre os dissidentes, desertores, criminosos, pobres, negros, indígenas e revolucionários. Se pensarmos em um plano mais global podemos incluir asiáticos (que, assim como negros e indígenas, sofreram com a lógica do imperialismo militarista europeu) e árabes muçulmanos (que sofreram e sofrem com a repressão do exército do Estado de Israel, dos Estados Unidos e seus aliados).

O colonialismo foi uma prática capitalista, empreendedora, apoiada e financiada por diferentes Estados (reinos) europeus. Enquanto a Coroa e seus empreendedores ficavam com a maior parte do dinheiro, os militares e paramilitares faziam o jogo sujo, pois foram eles com suas armas que guerrearam, conquistaram, humilharam, mataram, torturaram e escravizaram os colonos, os sub-humanos. Foi um sistema estritamente racista ao idealizar a ideia de raça (Morrison, 2019) e de cor aos outros, atentando contra africanos (black, pretos, negros), vermelhos (indígenas), amarelos (asiáticos) (DE MORAES, 2020: 8).

Se, por um lado, os diversos autores considerados clássicos das ciências humanas realizam a defesa peremptória do Estado nacional e seu sistema repressivo, ou então simplesmente naturalizam a sua existência em suas análises, por outro, os pensadores libertários enfatizam sua crítica. Importantes teóricos evidenciam o forte rompimento com o Estado Nacional, em todos os níveis, simultaneamente enquanto denunciam seu papel exercido ao longo da história. Podemos citar uma gama, dentre eles: (PROUDHON, 1988), (KROPOTKIN, 2009), (DE MORAES, 2020), (KOM'BOA, 2018) e outros. Todos esses pensadores evidenciam que: sem nenhum constrangimento, o Estado realiza a prática direta da violência, atentando historicamente contra a vida dos indivíduos, em forma de agressões, torturas e inclusive de assassinatos contra seu próprio povo, seja através de suas forças legais de repressão, seja através de paramilitares que, em muitos casos, são patrocinadas pelos agentes estatais. Por essa razão, entendemos que a expressão Estado do Mal Estar Social não pode ser resumida a uma atuação específica do Estado em uma conjuntura específica, e sim ao próprio Estado como um todo. Inúmeros são os casos ao longo da história: colonialismo, neocolonialismo,

imperialismo expansionista, guerras, combate ao narcotráfico, ações denominadas de antiterroristas e no cotidiano das periferias das grandes cidades do Brasil.

Nesse sentido, nos apropriamos do conceito de Militarismo cunhado por Wallace de Moraes para tentar dar conta de expressar essa estrutura repressiva, em toda sua complexidade e, ao mesmo tempo, evidenciando o modelo de governança exercido pelas forças armadas, polícias estaduais, tribunais civis e militares e todas as demais forças de repressão que exercem uma verdadeira governança penal (DE MORAES, 2018: 67-68) sobre a sociedade, em especial sobre negros e pobres.

O lema do “amor à pátria” convenceu trabalhadores a ingressarem nas fileiras dos exércitos durante as guerras mundiais e a arriscarem suas vidas. Exalta-se com heroísmo (aos olhos desta instituição) o indivíduo que arrisca sua própria existência na defesa da ordem, do Estado e da lei. O lema “Missão dada é missão cumprida” reforça a ideia de que não existem limites para atender as demandas emitidas pelas altas patentes. Se houvesse espaço para questionar e refletir sobre as ordens, as mesmas seriam cumpridas da forma e com a frequência que observamos? A hierarquia e a doutrinação nacionalista dos órgãos militares permitem que tais instituições possam continuar a existir, possibilitando que o militarismo seja uma política de Estado permanente, independente do posicionamento no espectro político do partido que esteja no governo em dado momento. Em última instância, as forças militares comportam-se como o bastião garantidor da autoridade estatal e do liberalismo. Colocar-se contra a opressão estatal significa necessariamente colocar-se também contra seu braço armado.

Mas seria possível controlar pela força todos os trabalhadores, todos os governados, todos os insatisfeitos ao mesmo tempo? Certamente, uma parcela que se subordina sim. Mas é necessário um controle metafísico que impõe um medo transcendental. Controlar o pensamento, as almas, os cérebros e a moral, sem dúvidas faz o trabalho da manutenção do Estado de Mal Estar Social bem mais sutil. Nesse sentido, avançamos sobre o outro pilar que sustenta o Estado do Mal Estar Social mantendo o ordenamento estatal sob controle.

O ESTADO DO MAL ESTAR SOCIAL: O PILAR IGREJISTA E O CONTROLE DAS ALMAS

O Igrejismo é a crença em dogmas metafísicos produzidos há milhares de anos e que são utilizados para fins políticos (DE MORAES, 2018). São sustentações religiosas e fanáticas fundamentadas em escritos milenares adotados no passado e no presente, anacronicamente baseados em critérios interpretativos que são assumidos enquanto verdades absolutas e incontestáveis por seus seguidores.

Os fiéis das igrejas, de modo geral, são treinados, como soldados, a obedecer, a respeitar a ordem, a idolatrar um messias, a se subordinar diante de seus líderes, pastores, que se apresentam como portadores da verdade, da fé e da vontade de Deus. Assim, se transformam em rebanho de ovelhas fáceis de serem guiados para objetivos políticos de seus chefes (governantes) (DE MORAES, 2018)

Os líderes religiosos exercem uma verdadeira governança sociocultural (DE MORAES, 2018: 64) nas Igrejas, incluindo padres, pastores e congêneres em muitos casos; aproveitam-se de uma vida miserável social e economicamente das suas “ovelhas”, prometendo-lhes uma esperança além do plano físico que não pode ser comprovada e, para isso, incentivam ou até mesmo exigem ofertas muito terrenas para tal, como dízimos, doações e ofertas que sustentam uma verdadeira indústria da fé.

Para além desses privilégios econômicos, esses líderes conduzem seus seguidores em direção a doutrinas conservadoras, no aspecto político comportamental, restringindo suas liberdades e principalmente inibindo novas formas de sociabilidade com os diferentes, não seguidores de uma matriz religiosa judaico-cristã. “*No Igrejismo, realizado pela leitura de padres e pastores, têm predominado o preconceito, a discriminação, o ódio ao diferente, a intolerância*” (DE MORAES, 2018). Temos, assim, um forte direcionamento desta parcela da sociedade, no caminho da crença irracional, não passível de contestação, pois não se deve duvidar da “Palavra de Deus”.

Além do mais, não podemos deixar de destacar o papel histórico cumprido pelas diversas religiões ao redor do mundo. “*Todas as religiões são cruéis, todas são fundadas sobre o sangue, visto que todas repousam principalmente sobre a ideia de sacrifício, isto é, sobre a imolação perpétua da humanidade à incansável vingança da divindade*” (BAKUNIN, 2014: 49). Se pensarmos em especial nas matrizes judaico-cristãs, a governança sociocultural é ainda mais intensa. Não podemos ignorar a história. A aliança entre Igreja e Estado justificou o capitalismo e sua origem: a escravidão. Também justificou a hierarquização da sociedade em critérios raciais com base no chamado “O Mito de

Cam”.⁴⁵ A Igreja Católica cumpriu um papel fundamental na criação, manutenção e legitimação do modelo vigente, que tampouco foi negado pelas novas doutrinas originadas pela Reforma Protestante. Pelo contrário, manteve-se a mesma base de sustentação teológica racista, xenofóbica e excludente. Manteve-se o Estado do Mal Estar Social.

Dessa forma, esse caminho metafísico conservador projeta uma perspectiva de poder enraizada na concepção divina, misturando política e religião. O Igrejismo leva seus seguidores inevitavelmente a serem governados socioculturalmente, pois as ovelhas devem sempre... *“renunciar à razão e retornar, caso possível, à fé ingênua, cega, estúpida... cessa toda a discussão e só resta a estupidez triunfante da fé”* (BAKUNIN, 2014: 44). A política passa a ser o centro da hierarquia, do dogma e da obediência cega irracional. *“O Igrejismo, para solidificar sua perspectiva de poder, com base em uma visão própria do mundo, necessariamente precisa negar a ciência, a razão”* (DE MORAES, 2018). Temos, assim, um afastamento da ação de filosofar: criticar, indagar, questionar, e vislumbra-se uma aproximação com uma visão de mundo pela qual todas as ações humanas são explicadas, justificadas ou legitimadas em uma vontade espiritual superior que guiaria tudo o que conhecemos, de forma que nada escape do controle deste ser metafísico.

A Igreja ficou pequena para conter o clero e movimentar cordéis da sua política absorvente. O Cristianismo é uma organização tão perversamente arquitetada e tão admiravelmente mantida pelo espírito jesuíta – que penetrou todas as instituições, vacinou todos os homens contra o “vírus” da independência e da lealdade, e tomou conta do mundo – através da educação, tão maravilhosamente ministrada que degenerou e imbecilizou o gênero humano até a domesticidade covarde e a apostasia da própria consciência... Vem de longe a aliança entre o altar e o trono: a Igreja sabe contar com o fator “tempo” para suggestionar o subconsciente e apoderar-se da razão, falseando o raciocínio até o obscurecimento absoluto da reflexão. (MOURA, 2018: 25)

Em outras palavras, temos no Igrejismo a substituição da razão pelo dogma, o que leva inevitavelmente a um projeto de poder exercido pelos líderes religiosos e políticos que empurraram seus seguidores ao caminho do conservadorismo e que, assim, buscam, na sombra de uma representação divina, dominar o povo. O curioso é que os líderes Igrejistas possuem uma pauta econômica: o neoliberalismo.

Sob o lema *“Deus está convosco”*, estruturou-se uma verdadeira política genocida contra: *“muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista da América, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria”* (GROSGOUEL,

⁴⁵ O Mito de Cam refere-se à passagem bíblica em que Noé amaldiçoou os descendentes de seu próprio filho Cam, que teria dado origem aos povos africanos, ameríndios e parte dos asiáticos e da Oceania, segundo interpretação da Igreja durante um vasto período. *“Maldito seja Canaã; seja servo dos servos de seus irmãos”* (Gênesis 9:25).

2016: 25). Os nazistas e seus militares executaram milhões de pessoas em campos de concentração, nas ruas e residências. Aliás, essa frase estava presente no uniforme dos militares nazistas. Por mais incrível e atual que possa parecer, Deus, para Hitler, estava acima de todos (DE MORAES, 2018).

CONCLUSÃO

Este trabalho não tem a intenção de esgotar a temática e deixa em aberto a possibilidade de que o conceito do Estado do Mal Estar Social possa ser ampliado no futuro. Nosso objetivo é mostrar que, para além das discussões bibliográficas sobre o conceito, restrita a temáticas pontuais ou períodos específicos, entendemos que o papel histórico do Estado, pautado no tripé: Liberalismo, Militarismo e Igrejismo”, é muito mais profundo do que tem sido abordado e certamente merece uma análise mais crítica do que se produziu até o momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKUNIN, Mikhail. (2014), Deus e o Estado, Editora Hedra.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1981), O que significa socialismo; Editora Fantasma.
- CLAUSEWITZ, Carl von. (1996), Da Guerra; Editora Martins Fontes, 2ª edição.
- COSTA, José; JÚNIOR, Marco; SOARES, Hector. (2020), O “estado de mal-estar social” brasileiro. Belo Horizonte: IEPREV.
- DE MORAES, Wallace dos Santos de. (2020), A Necrofilia colonialista outrocída no Brasil, In: Revista Estudos Libertários (REL) UFRJ, Vol. 2. N°3; ED. Especial N°1 1º Semestre.
- _____. (2020), Contribuições da Filosofia Anarquista à Perspectiva Antirracista e Decolonial; Teoliterária V. 10 - N°. 21.
- _____. (2018), Governados por quem? Diferentes Plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela. Editora Prismas.
- _____. (2009), O Estado mínimo contra a fase histórica camaleônica do Estado capitalista: um estudo da teoria neoliberal de Robert Nozick. Curso de Ciência Política – Grandes Autores.
- _____. (2020), Para quem sabe ler um pingo é letra, Le Monde Diplomatique. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/> acessado em 12 de Outubro de 2018.
- FANON, Frantz. (1968), Os condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

- FUKUYAMA, Francis. (1992), *The End of History and the Last Man*, Gradiva.
- GROSFUGUEL, Ramón. (2016), A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídio do longo século XVI, *Revista Sociedade e Estado* Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2014), *Fenomenologia do espírito*, Editora Vozes.
- KOM'BOA, Lorenzo. (2018), *Anarquismo e Revolução Negra*.
- KROPOTKIN, Piotr. (2009), *Ajuda Mútua: um fator de evolução*. A Senhora Editora.
- KROPOTKIN, Piort. (2000), *O Estado e seu papel histórico*, São Paulo: Imaginário, 2000.
- LANDER, Edgardo. (2005), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas*, Colección SurSur, Editora Clacso.
- LOCKE, Jonh. (2011), *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*; Martin Claret.
- MAGALHÃES, Juan. (2020), *Uma Análise Do Liberalismo Em Tempos De Pandemia Do Coronavírus: A Exposição Do Estado De Mal-estar Social*. *Revista Estudos Libertários, UFRJ*, vol. 2. Nº 3; Edição Especial. Rio de Janeiro.
- MAGALHÃES, Juan. (2017), *TERROR NAS ENTRELINHAS: O conceito de terrorismo como um discurso de poder político e suas apropriações ideológicas*. Dissertação de Mestrado PPGHC.
- MAQUIAVEL; Nicolau. (2005), *O Príncipe*. Martin Claret.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. (2008), *O Manifesto Comunista*. Editora Expressão Popular.
- MCCHESENEY, Robert. In CHOMSKY, Noam. (2002) *O lucro ou as pessoas*; Bertrand Brasil.
- MOURA, Maria Lacerda de. (2018), *Fascismo: filho dileto da Igreja e do Capital*, Editora: Entremares.
- NOZICK, Robert. (1991) *Anarquia, Estado e Utopia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- PLATÃO. (2019), *A República*. Editora Lafonte.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. (1988), *O que é propriedade?* Editora Martins Fontes.
- RODRIGUES, Edgar. (1988), *Os Libertários: idéias e experiências anárquicas*, Editora Vozes.
- SANTANA, Guilherme e MAGALHÃES, Juan. (2019), *Por uma teoria das ruas: uma análise de um mundo em chamas*, *Revista Estudos Libertários*, v. 1, nº 2.
- SMITH; Adam. (2015), *A Riqueza das Nações das Causas do Aprimoramento das Forças Produtivas do Trabalho e a Ordem Segundo a Qual Sua Produção é Naturalmente Distribuída Entre as Diversas Categorias do Povo*; Juruá Editora.
- WEBER, Max. (2003), *A política como vocação*. Editora UNB.

**FILOSOFIA DESDE O QUILOMBO E COMUNIDADES
AUTOFILOSÓFICAS DA QUEBRADA (CAQ): CONSIDERAÇÕES
QUILOMBISTAS, DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS SOBRE A “PRÁXIS”
FILOSÓFICA BRASILEIRA**

Josadaque Martins Silva ⁴⁶

Doutorando em Educação, área de concentração em Cultura, Filosofia e História da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (FE) da Universidade de São Paulo – USP

*“60% dos jovens de periferia
Sem antecedentes criminais já sofreram violência policial
A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras
Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros
A cada quatro horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente*

*Minha intenção é ruim, esvazia o lugar
Eu tô em cima, eu tô a fim, um, dois pra atirar
Eu sou bem pior do que você tá vendo
Preto aqui não tem dó, é 100% veneno*

*A primeira faz bum, a segunda faz tá
Eu tenho uma missão e não vou parar
Meu estilo é pesado e faz tremer o chão
Minha palavra vale um tiro, eu tenho muita munição [...]” (BROWN, 1997).*

46 Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Atualmente cursa o Doutorado em Educação, área de concentração em Cultura, Filosofia e História da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (FE) da Universidade de São Paulo - USP, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira. Professor efetivo de Filosofia (Classe DIII - Nível 2) do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso - IFMT (*campus* Cuiabá Cel. Octayde Jorge da Silva). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores (as) Negros (as) - ABPN. Membro e pesquisador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro, Indígena e de Fronteira Maria Dimpina Lobo Duarte - NUMDI do IFMT.

RESUMO

Este artigo visa analisar, em linhas gerais, a “práxis” filosófica brasileira tal como delineada, historicamente, pela pedagogia estruturalista do Departamento de Filosofia da USP. Parte-se do princípio de que essa pedagogia, fundamentada na tradição filosófica ocidental norte-cêntrica, eliminou as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não ocidentais – entre elas, as Filosofias da Quebrada – no âmbito do ensino de filosofia no Brasil, favorecendo somente a mera formação em história da filosofia, em detrimento do filosofar. Isto posto, para modificar a pedagogia estruturalista, defendemos um filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ). Para tanto, o presente texto pauta-se em considerações filosóficas quilombistas, decoloniais e libertárias, tendo como aporte teórico, fundamentalmente, o conceito de *quilombo*, movimento contínuo de resistência cultural, proposto pela filósofa, Beatriz Nascimento e pelo filósofo, Abdias do Nascimento.

Palavras-chave: Pedagogia Estruturalista; Quilombo; Comunidades Autofilosóficas da Quebrada; Gueto.

ABSTRACT

This article aims to analyze, in general terms, the Brazilian philosophical “praxis”, as historically outlined by the structuralist pedagogy of Universidade de São Paulo’s (USP) Department of Philosophy. This pedagogy, based on the North-centric Western philosophical traditions, has eliminated the philosophical thoughts produced by non-Western political and geopolitical communities - the Philosophies of the “Quebrada”⁴⁷ - within the scope of philosophy teaching in Brazil - to favor the formation in the history of philosophy, to the detriment of philosophizing. Based on this, in order to change the structuralist pedagogy, we advocate for a philosophizing from the “quilombo” and, consequently, from the Auto philosophical Communities of Quebrada (CAQ). Considering this, the present text is guided by quilombist, decolonial and libertarian philosophical considerations, having as theoretical contribution, fundamentally, the concept of “quilombo”, a continuous movement of cultural resistance, as proposed by the philosophers Beatriz Nascimento and Abdias do Nascimento.

Keywords: Structuralist Pedagogy; Quilombo; Auto philosophical Communities of the “Quebrada”; Ghetto.

47 “Quebradas” is a Brazilian slang expression that refers to the urban territories of those who are discriminated by hegemonic capitalist/racist society, not only in their economic and political status in society, but also in their cultural production, in which they think together about their own relationship to the society as a whole and who they are. In some ways, it corresponds to the notion of “ghettos”, but when the term “comunidades autofilosóficas de quebrada” is used, it also refers to this process of building a collective identity in their own hybrid urban context and producing philosophies about such context, in which they often borrow concepts and ways of thinking from Ancient cultures, from which they originate. Cultures that have been under repression along times, due to processes of colonization and slavery.

INTRODUÇÃO

A “práxis” filosófica brasileira nunca escondeu a sua estreita relação histórica com a tradição filosófica ocidental norte-cêntrica⁴⁸, especialmente com a França, que fundou no Brasil um Departamento de Filosofia de Ultramar, em 1934. As Missões Francesas ocuparam a docência no novel Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), no período de 1934 a 1957, sob o comando de Jean Maugüé, Martial Gueroult e Victor Goldschmidt. Maugüé propõe as primeiras diretrizes para o ensino de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, asseverando que a filosofia começa com a leitura e conhecimento dos clássicos, tendo como eixo pedagógico a História da Filosofia. Por sua vez, Gueroult e Goldschmidt, complementando as diretrizes de Maugüé, legaram ao Departamento de Ultramar, a análise da estrutura constitutiva dos sistemas filosóficos e o método dogmático-genético estrutural de leitura e interpretação de textos filosóficos, respectivamente, que objetivizam a apreensão da lógica interna das obras filosóficas.

Com as diretrizes mauguenianas e o manual metodológico estrutural gueroultiano-goldschmidtiano, o Departamento de Filosofia da USP, a partir de 1958, institucionalizou a pesquisa em filosofia, tendo como instrumento, a pedagogia estruturalista, fundamentada na tradição epistemológica norte-cêntrica, que eliminou as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não ocidentais – as Filosofias da Quebrada – da estrutura curricular e didático pedagógica dos departamentos de Filosofia no Brasil, favorecendo a formação em História da Filosofia em detrimento do filosofar. Desse modo, duas críticas foram formuladas, no intuito de apresentar caminhos possíveis para modificar a pedagogia estruturalista, uma interna ao Departamento de Filosofia da USP, feita em 1998 pelo saudoso filósofo e professor Oswaldo Porchat, e outra externa, engendrada em 2014, pelo filósofo Paulo Margutti, professor aposentado de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Ambos não discordam que o método estruturalista é fundamental no trabalho de leitura e interpretação de textos filosóficos. E também entendem que a pedagogia estruturalista não priorizou o filosofar, ou melhor, a formação de filósofos.

Destarte, no presente texto, o objetivo é complementar, em linhas gerais, as propostas porchatianas e marguttianas para modificar o instrumental pedagógico estruturalista, defendendo a tese de um filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da

48 Tomando como parâmetro a filosofia decolonial de Ramón Grosfoguel, optamos, na maioria dos casos, por usar a expressão “norte-cêntrica”, em vez de simplesmente “eurocêntrica”, tendo em vista que a expressão “norte-cêntrica” designa melhor o conhecimento produzido por certos homens de alguns países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra e Alemanha), abarcando também os Estados Unidos (Grosfoguel, 2016).

Quebrada (CAQ), por meio de considerações filosóficas quilombistas, decoloniais e libertárias, tendo como aporte teórico, fundamentalmente, o conceito de *quilombo*, movimento contínuo de resistência cultural, proposto pela filósofa negra-brasileira, Beatriz Nascimento, e pelo filósofo negro-brasileiro, Abdias do Nascimento.

Para tanto, dividimos o artigo em cinco momentos. No primeiro, apresentamos uma breve história do método estruturalista que instrumentalizou a “práxis” filosófica brasileira, a partir de 1934, com o trabalho das Missões Francesas que aportaram aqui para fundar o Departamento de Filosofia da USP. O segundo momento versa sobre as ponderações críticas de Porchat e Margutti, a respeito da “práxis” filosófica brasileira e os caminhos propostos por eles para modificar a pedagogia estruturalista. O terceiro momento expõe considerações decoloniais e libertárias sobre a história da pedagogia estruturalista, recorrendo às categorias teórico-conceituais de Ramón Grosfoguel e Wallace de Moraes. No quarto momento, discorremos sobre o conceito de *quilombo* como movimento geral e contínuo de resistência cultural, tal como formulado por Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento. Por fim, no quinto momento, explicitamos o que significa filosofar desde o quilombo e, por consequência, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

A “PRÁXIS” FILOSÓFICA BRASILEIRA: UMA BREVE HISTÓRIA DO MÉTODO ESTRUTURAL

Para rememorar e perquirir a história da “práxis” filosófica brasileira, a partir do *principium* do Departamento Francês de Ultramar, é cogente sublinhar que a “pesquisa filosófica institucionalizada surgiu no Brasil apenas por volta de 1958, no Departamento de Filosofia da USP, depois de uma fase preparatória, em que o mesmo foi ocupado por Missões Francesas, de 1934 a 1957” (Margutti, 2014: 397). Nesse período preliminar, os objetivos eram implementar “as diretrizes básicas para o curso de Filosofia e formar os futuros docentes” (Margutti, 2014: 397), estando o Departamento de Filosofia sob a “influência direta de professores franceses, como Maugüé, Granger, Guérout e Goldschmidt, todos voltados para a análise das ideias com base na leitura rigorosa de textos filosóficos clássicos” (Margutti, 2014: 397).

Na estrutura dessa história, em fevereiro de 1935, o *navis* denominado *Mendoza*, da *Compagnie des Transports Maritimes*, trouxe a bordo, diretamente da metrópole, o jovem *normalien* Jean Maugüé, que veio para substituir seu compatriota, Etienne Borne, primeiro docente responsável

pelos cursos de filosofia da novel faculdade de ultramar (Arantes, 1994). Destarte, ao desembarcar no *portus* da colônia, do alto rochedo da sua “evoluída” cultura europeia, Maugüé observa acuradamente o cenário filosófico dos “nativos” e logo constata a necessidade de disciplinar os “indoutos primitivos”. Decerto, a experiência dos docentes franceses no primeiro ano em terras de ultramar, no período de fevereiro a outubro de 1935, impôs a necessidade de rever concepções e reestruturar balizas seguras e mais adequadas (Cordeiro, 2008) para disciplinar o trabalho filosofante na colônia epistemológica brasileira. É assim que as observações de Maugüé são, então, sintetizadas e publicadas em forma de diretrizes no *Anuário da Faculdade de Filosofia*, datado de 1934-1935, surgindo daí o artigo *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, a certidão de nascimento do Departamento de Filosofia da USP (Arantes, 1994).

No princípio do supracitado artigo, Maugüé (1954) evidencia que o objetivo do seu texto é estabelecer as diretrizes para o ensino de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Maugüé (1954: 233-234) resume essas diretrizes em uma série de cinco proposições:

- 1) O ensino de filosofia deve ser pessoal, tanto da parte do professor como da parte dos estudantes. Pedem-se ao professor reflexões que empenhem a sua responsabilidade intelectual. Seria de desejar que se pedisse aos estudantes um pouco mais de personalidade.
- 2) A personalidade do estudante forma-se na atenção dada às lições, sobretudo na reflexão, e mais ainda, pela leitura, lenta, contínua e meditada.
- 3) A leitura deve ser uma regra de vida para o estudante. Este não deve ler naturalmente senão os bons autores. É mais seguro ler aqueles que o tempo já consagrou. A filosofia começa com o conhecimento dos clássicos.
- 4) A História da filosofia, deve ter, no Brasil, um lugar primordial. Ela pode ser ensinada, seguindo métodos rigorosos e perfeitamente modernos. Não há vida presente sem o conhecimento da vida passada.
- 5) Enfim, o futuro da filosofia no Brasil depende da cultura que o estudante tiver adquirido anteriormente. A filosofia, segundo uma das concepções da *República*, de Platão, nada mais é que o coroamento dialético de um ensino harmônico e completo.

Note-se que as primeiras diretrizes pedagógicas, lavradas pela verve histórico-filosófica maugueniana, para o Departamento de filosofia da USP, têm como cerne o ensino filosófico sob o viés da História da Filosofia, por meio da leitura metódica e rigorosa dos autores clássicos. Desse modo, com as providências e diretrizes de Maugüé para o ensino de filosofia no Brasil, as gerações consecutivas de professores franceses encontraram “o campo lavrado, a casa arrumada, a mesa posta com cada coisa em seu lugar” (Cordeiro, 2008: 166), dentre eles Martial Gueroult, que chegou ao Brasil, pelos idos de 1950 (Arantes, 1994).

A chegada de Gueroult em terras de além-mar, no dizer do jovem estudante José Arthur Giannotti, possibilitou a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise textual e de toda a problemática que dominou o Departamento de Ultramar na década de 1960 (Arantes, 1994). Ainda na França, Gueroult argumentava sobre a imprescindibilidade de um método para interpretar os sistemas filosóficos, tanto que a sua cátedra no *College de France* foi nomeada “tecnologia dos sistemas filosóficos” (Arantes, 1994), corroborando assim o seu interesse pela História da Filosofia. Desse modo, um dos guias metodológicos indispensáveis para a prática da História da Filosofia no Departamento de Filosofia da USP e, de modo geral, nos demais departamentos que se formaram a partir dele, foi a obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Gueroult (Savian Filho, 2020).

O *Descartes selon l'ordre des raisons*, livro de referência daqueles tempos, nas palavras de Arantes, demonstrava não só que Descartes sabia muito bem o que queria expressar, mas que “esse pensamento não variaria e que era possível aproximar-se dessa verdade que Descartes pensara explicitar, na forma de razões e movimentos argumentativos bem encadeados” (Arantes, 1994: 119). Destarte, Gueroult convencera que “a descoberta da estrutura de cada filosofia era o único método fecundo para aceder à verdade histórica do que o filósofo dissera” (Arantes, 1994: 119-120). Em outras palavras, o pensamento gueroultiano asseverava ser possível, por meio do método estrutural, refazer o movimento do filósofo ao engendrar a obra e assim, reencontrar a doutrina do autor (Arantes, 1994).

Gueroult estabelece um manual para a análise da estrutura constitutiva dos sistemas filosóficos. Para tanto, em seu artigo *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*, ele declara, inicialmente, que toda filosofia possui dois momentos distintos: 1) **reforma do entendimento**; 2) **funcionamento de novas estruturas** (Gueroult, 2007: grifo nosso).

No primeiro momento, o filósofo, em um esforço para conhecer e compreender o real, institui um problema e, por conseguinte, propõe uma teoria que se baseia em conceitos e sistematizações, objetivando assim a universalidade, fundamentando-se, para tanto, na própria lógica. Como o próprio Gueroult (2007: 242) assevera:

O primeiro, é o da reforma do entendimento, quando ela visa promover a revolução na maneira de conceber e de raciocinar. Ela se eleva às estruturas conceituais e a uma lógica que lhe são próprias e se esforça para lhes conferir uma validade absoluta, independente do ponto de partida de sua descoberta, a qual não pode ser outra senão os conceitos e a lógica do pensamento comum.

E no segundo momento, o filósofo põe em funcionamento novas estruturas, conceitos e conexões, aplicando à sua teoria, a noção de totalidade, a partir da gradação dos conceitos que articula e das conexões fundamentais que engendra entre a filosofia e outras áreas (Gueroult, 2007).

Gueroult indaga sobre a possibilidade de depreender a filosofia, e ressalta que é fundamental, metódica e preliminarmente, analisar as estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Desse modo, visando demonstrar essa asserção, Gueroult (2007) formula quatro argumentos: 1) a filosofia como problemática e sistemática; 2) a lógica como método próprio da filosofia; 3) a pluralidade das lógicas da filosofia; 4) a arquitetônica dos sistemas filosóficos.

Conforme Gueroult (2007: 235), “todas as grandes doutrinas podem se caracterizar a partir de problemas”. E ao instituir problemas, os filósofos devem respondê-los por meio de argumentos lógicos, tendo em vista que “a técnica de toda filosofia é sempre um método de essência lógica e construtiva, visando ao mesmo tempo à intelecção de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente” (Gueroult, 2007: 237).

A lógica, por sua vez, tem por função a validação e a constituição da filosofia (Gueroult, 2007). Contudo, toda filosofia tem uma lógica interna corroborada por um aparato teórico engendrado pelo filósofo. Por isso, segundo o pensamento gueroultiano,

não há a filosofia, mas filosofias que, fechadas em si mesmas, se apresentam separadamente como sendo toda a ciência. Portanto, há tantas ciências especiais quanto há filosofias diferentes e, conseqüentemente, não uma lógica de toda filosofia, mas tantas lógicas quantas filosofias houver (Gueroult, 2007: 242).

Ora, toda filosofia tem uma estrutura interna e para combinar diferentes sistemas filosóficos, Gueroult (2007: 244) demonstra ser necessário a arquitetônica, tendo em vista que

[...] todo sistema filosófico resultará na arquitetônica, já que é uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e de suas soluções. A diversidade e a heterogeneidade das regiões (conhecimento, ciências, arte, religião, direito, moral, etc), que uma filosofia deve abarcar em seu problema total, não lhe permitem se desenvolver em apenas uma série.

Assim sendo, conforme Gueroult (2007: 246), podemos apreender um sistema filosófico por meio da análise de sua estrutura constitutiva, denominada de **análise estrutural**, o que exige certa metodologia da história da filosofia:

Uma vez que toda filosofia se constitui inteiramente pela combinação de procedimentos de lógica pura e de arquitetônica, colocada em funcionamento em condições variáveis e segundo pressupostos diversos, é apenas pela análise dessas estruturas e de suas imbricações que podemos apreendê-la. Com isso, se justifica certa metodologia da história da filosofia, tendo em vista que esta história é concebida como o que deve dar acesso às realidades espirituais eternamente vivas nos grandes monumentos filosóficos. Este método comanda o estudo monográfico, a descoberta das estruturas constitutivas e das combinações que delas decorrem.

Além de Gueroult, Victor Goldschmidt também foi um orientador da “práxis” filosófica brasileira, ao propor o uso do método dogmático-genético estrutural na interpretação dos textos filosóficos. Decerto, Goldschmidt nunca exerceu a docência em São Paulo, mas desde a Universidade de Rennes, foi o professor e o orientador de muitos professores e pesquisadores oriundos da Universidade de São Paulo e que contribuíram no processo de ordenamento filosófico da universidade (Cordeiro, 2008), dentre eles, o não menos importante, Oswaldo Porchat.

Porchat trouxe para a colônia e publicou uma tradução especial do artigo *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, do seu mestre Goldschmidt (Cordeiro, 2008). Esse texto, com o *Le probleme de l’histoire de philosophie*, de Gueroult, foram tidos por Porchat como “os dois momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia” (Cordeiro, 2008: 154-155). Dessa forma, o artigo de Goldschmidt torna-se também, juntamente com a obra de Gueroult, um guia metodológico fundamental para a prática da História da Filosofia no Departamento de Filosofia da USP (Savian Filho, 2020).

Em seu texto, Goldschmidt apresenta dois métodos possíveis para o trabalho em história da filosofia, em outras palavras, duas formas para interpretar um texto filosófico: o **método dogmático** e o **método genético**. Consoante a argumentação goldschmidtiana, “o primeiro método, que se pode chamar *dogmático* aceita, sob ressalva, a pretensão dos dogmas a serem verdadeiros, e não separa a *léxis* da crença” (Goldschmidt, 1970: 139, grifo do autor). Já o método genético “considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia (fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia, sua biografia intelectual ou espiritual etc)” (Goldschmidt, 1970: 139). Nesse caso, o primeiro método é **filosófico** e refere-se ao **tempo lógico** do texto e o segundo é **científico** e refere-se ao **tempo histórico**.

Segundo Goldschmidt (1970: 139-140), o método estrutural dogmático

[...] examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na anarquia dos sistemas sucessivos, provém, precisamente de que todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras ao mesmo tempo.

Em seguida, ele ressalta que a filosofia é **explicitação** de um **discurso**, tendo em vista que “ela se explicita em movimentos sucessivos” (Goldschmidt, 1970: 140) em uma ordem por razões. Nessa toada, é o método desses movimentos que proporciona ao texto a sua estrutura, efetuando-se em um **tempo lógico** (Goldschmidt, 1970: grifo nosso). Por isso, interpretar um texto filosófico significa, em última instância, “reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (Goldschmidt, 1970: 140). E mais, “o ofício do intérprete não pode consistir em reduzir à força esse desenvolvimento à sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, uma interpretação que o filósofo julgou dever formular em razões” (Goldschmidt, 1970: 140).

Ademais, Goldschmidt salienta que o intérprete deve buscar, no processo de leitura, o método que o filósofo utilizou na formulação da obra. Nisto, **doutrina** e **método** são inseparáveis, na visão de Goldschmidt (1970: grifo nosso). Mesmo porque, “o método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método” (Goldschmidt, 1970: 141). Ora, reiterando o dito goldschmidtiano, não se conhece as teses de um texto sem o método e vice-versa (Goldschmidt, 1970).

Goldschmidt (1970: 143) assevera também que “os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra”. Ora, o método em ato se move em um tempo lógico. Por isso,

repor os sistemas de um tempo lógico é compreender sua independência, relativa talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam. A história dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das ideias gerais (que são as de ninguém) fornecem um quadro cômodo, talvez indispensável, em todo o caso, não-filosófico, para a exposição das filosofias (Goldschmidt, 1970: 144).

Em vista disso, Goldschmidt (1970: 146-147) entende que o intérprete deve ter responsabilidade filosófica:

Seja qual for o valor dos inéditos, eles não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são léxis sem crença e, filosoficamente, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la ou coroá-la, e, desse modo, falseá-la.

Em suma, o historiador da filosofia, segundo Goldschmidt (1970), não deve ser, em primeiro lugar, um crítico ou diretor de consciência; ao contrário, ele deve submeter-se à estrutura do texto filosófico e aceitar ser dirigido por ela, colocando-se no tempo lógico da obra, compreendendo que “pertence ao filósofo a iniciativa” (Goldschmidt, 1970: 147).

Goldschmidt pretende com o seu texto estabelecer um método de interpretação dos sistemas filosóficos que tenha, ao mesmo tempo, o rigor científico e filosófico (Cordeiro, 2008). Com efeito, ele funde os dois métodos outrora distintos, constituindo uma abordagem dogmática-genética dos sistemas filosóficos (Cordeiro, 2008). Por conseguinte, Goldschmidt orienta o aspirante a intérprete que os movimentos sucessivos que produz num tempo lógico a estrutura de uma obra filosófica exigem dele um tipo de interpretação, que vise “reapreender essa estrutura constituinte da obra, respeitando os movimentos e as teses produzidas” (Cordeiro, 2008: 156). E a técnica, para tanto, consiste em treze teses:

- I. O ofício de intérprete não pode consistir em reduzir à força o desenvolvimento da obra à sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, o que o filósofo julgou dever formular em razões.
- II. O intérprete se coloca acima do sistema e, em relação ao filósofo, ao invés de adotar primeiramente a atitude do discípulo, faz-se analista, médico e confessor.
- III. É preciso estudar a “estrutura do comportamento” da obra e referir cada asserção a seu movimento produtor, o que significa, finalmente, referir a doutrina ao método.
- IV. A principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel do pensamento que inventa teses praticando um método. Nunca, portanto, separar método de exposição de método de descoberta.
- V. Nunca ceder à ilusão retrógrada de que uma doutrina pode preexistir à sua exposição, como um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes a seu modo de explicitação.
- VI. O intérprete deverá admitir um tempo lógico cristalizado na estrutura da obra, ao modo do tempo musical na partitura.
- VII. A apreensão do tempo lógico onde se desenvolve o método independe da magnitude de tempo físico necessário.
- VIII. A interpretação poderá ser científica e, por isso supor um devir, mas desde que seja interior ao sistema.
- IX. A verdade nunca é dada em bloco e de uma só vez, mas sucessiva e progressivamente, em tempos e níveis diferentes.
- X. Nunca tentar medir a coerência de um sistema pela concordância, efetuada num presente eterno, dos dogmas que o compõem.
- XI. É vão todo o esforço filosófico que busque por uma intuição única e total, estabelecendo-se, também ela, na eternidade.
- XII. O que mede a coerência de um sistema e seu acordo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a responsabilidade filosófica do autor.
- XIII. O que é essencial num pensamento filosófico é uma certa **estrutura**. (Cordeiro, 2008: 157-158, grifo nosso).

Nessa perspectiva, o artigo de Goldschmidt veio, enfim, “reconhecer, formalizar e legitimar a instauração e exigência de procedimentos propedêuticos necessários sem os quais não se poderia reivindicar o rigor e a elevada qualidade de trabalho, da ‘alta voltagem’ intelectual, equiparável a qualquer departamento mundial de filosofia” (Cordeiro, 2008: 155).

A partir dessas breves constatações históricas, nota-se que o artigo de Maugüé, *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, foi considerado a “certidão de nascimento” do novel Departamento de Filosofia da USP (Cordeiro, 2008), sendo Maugüé aquele que ordenou o ensino da filosofia nos termos da História da Filosofia (Arantes, 1994). Por seu turno, os escritos de Gueroult e Goldschmidt solidificaram os estudos filosóficos uspianos, corroborando o ingresso paulatino do departamento no concerto filosófico mundial (Cordeiro, 2008). Dito de outro modo, enquanto Maugüé propõe diretrizes exclusivas para o caso brasileiro, por sua vez, o aparato teórico gueroultiano e goldschmidtiano foi garimpado e adotado como método pelos professores, pesquisadores e estudantes brasileiros (Cordeiro, 2008). Nesse sentido, Gueroult e Goldschmidt complementam, no nível metodológico, a missão de Maugüé no Departamento de filosofia da USP (Cordeiro, 2008).

Em suma, a tríade histórica Maugüé-Gueroult-Goldschmidt estabelece o *modus operandi* da “práxis” filosófica brasileira, a saber: a filosofia deve principiar com a leitura e conhecimento dos clássicos; para compreender uma obra filosófica é mister investigar a sua lógica interna; o método estrutural pressupõe a história da filosofia. Destarte, no dizer de Silva (2021: 20), “estavam lançadas as diretrizes do que seria o ensino de filosofia no Brasil até hoje”.

AS PONDERAÇÕES CRÍTICAS DE OSWALDO PORCHAT E PAULO MARGUTTI SOBRE A “PRÁXIS” FILOSÓFICA BRASILEIRA E CAMINHOS POSSÍVEIS PARA MODIFICAR A PEDAGOGIA ESTRUTURALISTA

Nossas investigações históricas acerca da “práxis” filosófica no Brasil evidenciaram um modo de ensinar filosofia, pautado no recôndito da história da filosofia, tendo como critério metodológico a análise estrutural de textos filosóficos clássicos, com o intuito de apreender a lógica interna dessas obras. Doravante, faremos um exame desde as ponderações críticas de Oswaldo Porchat e de Paulo Margutti, indagando se este tipo de “práxis” contribuiu para a formação de filósofos e, mormente, possibilitou o filosofar, a partir de experiências culturais e sociais de diferentes comunidades. Por

outro lado, apresentaremos os caminhos possíveis, propostos por Porchat e Margutti, para modificar a pedagogia estruturalista e, por conseguinte, instaurar uma nova práxis filosófica.

Vimos que no período de 1934 a 1957, operou-se uma fase preparatória no Departamento de Ultramar, na qual Maugüé (1954), inicialmente, estabelece que a filosofia deve iniciar com a leitura dos clássicos e que a história da filosofia deve ter prioridade na “colônia brasileira”.

Por seu turno, a metodologia estrutural de Gueroult e Goldschmidt, que complementa as diretrizes de Maugüé, tornou-se o padrão do ensino e formação em filosofia no Departamento de Filosofia da USP e nos demais departamentos que seguiram o modelo uspiano, apresentando-se como um impedimento ao filosofar, na medida em que defende ser o âmago de um pensamento filosófico, a sua estrutura interna, o que suplanta o contexto histórico-social em torno do texto. Por consequência, nesse tipo de pedagogia sucede apenas a pura repetição dos movimentos argumentativos que já estão inscritos na arquitetura da própria obra.

A partir de 1958, por meio das diretrizes preliminares e orientações metodológicas da tríade Maugüé-Gueroult-Goldschmidt, “a política pedagógica do Departamento foi desenvolvida [...] por docentes como Oswaldo Porchat, José Arthur Giannotti, Bento Prado Junior e Ruy Fausto” (Margutti, 2014: 397-398). E esta pedagogia proposta por eles para a graduação em Filosofia continuou tendo como cerne a metodologia analítica da História da Filosofia, objetivando a apreensão da estrutura interna dos sistemas filosóficos (Margutti, 2014). Porém, isso não significou ausência de críticas ao modelo pedagógico estruturalista, mesmo dentro do quadro docente do departamento uspiano. Exemplo disso foi a crítica formulada por Oswaldo Porchat.

Não obstante ter, inicialmente, colaborado para que o método estrutural fosse o único instrumento pedagógico para o ensino e pesquisa de filosofia no Departamento de Filosofia da USP e, de modo geral, no Brasil, Oswaldo Porchat reviu tardiamente a sua posição.

Em *Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia*, de 1998, Porchat teceu críticas à pedagogia estruturalista. Ele principia ressaltando que há uma oposição entre pesquisa em filosofia e pesquisa em história da filosofia, na conjuntura do trabalho filosófico no Brasil (Porchat, 1999), pontuando que somente a pesquisa em história da filosofia tem sido desenvolvida no país, fundamentada no método de análise estrutural de textos filosóficos (Porchat, 1999). Sendo assim, Porchat questiona se, no contexto brasileiro, não se enfatizou, demasiadamente,

a pesquisa historiográfica, em detrimento da compreensão filosófica de si e da realidade (Margutti, 2014).

Contudo, Porchat (1999) não questiona o fato da USP produzir boa história da filosofia e preparar os estudantes para serem bons historiadores da filosofia. E mais, ele tampouco menospreza a profunda influência da tradição historiográfica-filosófica francesa, que legou à USP o método estruturalista de leitura e análise de textos filosóficos, inclusive menciona e agradece Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, que, em suas palavras, “ensinaram o rigor metodológico na leitura” (Porchat, 1999: 132). E conclui que o método estruturalista é o melhor método para apreender o “significado e escopo de um sistema filosófico” (Porchat, 1999: 132). Mesmo porque, o método possibilita “refazer os movimentos filosóficos que estruturam uma filosofia particular, de apreender sua *lógica interna*” (Porchat, 1999: 132, grifo do autor), mesmo que, para tanto, na visão porchatiana, seja necessário abdicar de posições subjetivas e filosóficas, um certo *esquecimento metodológico de si próprio* (Porchat, 1999: grifo do autor). Em suma, segundo Porchat (1999), com as devidas críticas, o método historiográfico estruturalista é válido no processo de leitura e análise de obras filosóficas.

Até aqui, Porchat (1999), inicialmente, entende que introduzir o estudante de filosofia à prática do método estruturalista é a melhor maneira de prepará-lo para apreender a estrutura interna de obras filosóficas. Ademais, o oferecimento de cursos estritamente de História da Filosofia é eficaz para a implementação do projeto formador. Contudo, Porchat (1999: grifo do autor) indaga se a formação em História da Filosofia é a melhor maneira de preparar o estudante para a *prática* da filosofia, de forma que atenda as pretensões daqueles que ingressam no curso de Filosofia, movidos por uma intenção distinta daquela de tornar-se somente historiadores do pensamento filosófico. Nesta toada, Porchat (1999) questiona se esse tipo de formação historiográfica contribui para a concretização dessas pretensões estudantis ou estaria contribuindo para mortificá-las. Em sua verve indagadora, Porchat (1999: 133, grifo do autor) continua:

prepara-se alguém para a prática da Filosofia do mesmo modo como se prepara alguém para a prática da História da Filosofia? A iniciação à pesquisa em Filosofia é a mesma coisa que a iniciação à pesquisa em História da Filosofia? O aprendizado de um método rigoroso de pesquisa historiográfica, do método estruturalista por exemplo, é o único ou o melhor caminho para fazer desabrochar as potencialidades filosóficas daqueles nossos estudantes que foram trazidos a um curso de Filosofia por sentirem sede e fome de Filosofia?

Como resposta às suas próprias indagações, Porchat (1999: 133) assevera que a comunidade filosófica brasileira foi longe demais na prática historiográfica-filosófica, orientados pela máxima de que “a Filosofia se alimenta continuamente de sua história” e, por isso, afastou-se do objetivo dos estudantes e professores, que é a reflexão filosófica sobre si mesmo e o mundo. Novamente Porchat (1999) questiona se o método estruturalista não estaria esterilizando a reflexão filosófica. Com efeito, o anseio porchatiano é que a História da Filosofia dê lugar finalmente à Filosofia ou ao filosofar (Porchat, 1999).

Aceita a proposição de que, doravante, se deve ensinar a filosofar, Porchat (1999) não restringe, no nível pedagógico, a ministração de cursos historiográficos sobre a filosofia antiga, medieval e moderna, mas orienta que o departamento de ultramar e seus correlatos no Brasil privilegiem os grandes movimentos de pensamento. Com isso, Porchat (1999) defende que se deve dar maior ênfase, nos cursos de História da Filosofia, aos pensadores contemporâneos e às principais tendências filosóficas do período hodierno. Ademais, Porchat (1999) pontua que a comunidade filosófica brasileira tem ignorado importantes correntes e pensadores que têm influenciado o pensamento filosófico contemporâneo e que são estudados nas melhores universidades do Ocidente.

Aqui Porchat (1999) aponta em que sentido propõe que a história da filosofia, no contexto brasileiro, dê lugar à filosofia e como essa tarefa será implementada. Primeiro, segundo Porchat (1999), introduzindo cursos e seminários, com orientação de trabalhos e pesquisas, não apenas sobre a lógica interna dos sistemas filosóficos, mas preferencialmente, sobre problemas filosóficos, priorizando problemas que sejam fundamentais para o mundo filosófico contemporâneo. E mais, deve-se enfatizar ainda mais aqueles problemas filosóficos que são centrais para os estudantes; questões que, obviamente, os preocupam (Porchat, 1999). Em segundo lugar, conforme Porchat (1999), é importante que os estudantes sejam incentivados a expressarem livremente seus pontos de vista sobre os temas estudados, seja em seminários, trabalhos ou aulas.

No entanto, o incauto mestre estruturalista orientará o discípulo de que é preciso ter uma sólida formação historiográfica para filosofar, disciplinando os impulsos filosofantes para, enfim, quiçá, um dia pensar filosoficamente por si mesmo (Porchat, 1999). A resposta porchatiana ao incauto é que a maioria dos filósofos não adquiriram, primeiro, uma formação historiográfica, para depois filosofar (Porchat, 1999). Ora, conforme Porchat (1999: 138), os gregos, por exemplo, praticavam o método da dialética filosófica, com “proposição de teses e antíteses, de perguntas e respostas, de argumentos e objeções”, levando em consideração os problemas e questões concernentes às preocupações efetivas das pessoas de seu tempo, bem como as opiniões emitidas pelos estudantes. De igual modo, no

período medieval, com o emprego da argumentação contraditória (Porchat, 1999). Dessa forma, Porchat (1999: 138) conclui que “aprender a filosofar é aprender a debater teses, a sustentar pontos de vista, a impugnar pontos de vista contrários aos que se estão defendendo”.

Nesse sentido, Porchat propõe uma nova pedagogia, na qual o professor tem uma tarefa árdua. Dito de outro modo, no ato de ensinar a filosofar, o professor “não mais poderá valer-se de sua autoridade magistral: em História da Filosofia, a autoridade conta muito, em Filosofia, a autoridade não conta nada” (Porchat, 1999: 139), tendo em vista que “ensinar a filosofar exige que se filosofe também” (Porchat, 1999: 139). Ademais, na nova perspectiva pedagógica porchatiana, ensinar a filosofar também exige ter paciência, tolerância e compreensão para com os principiantes nos estudos filosóficos.

Porchat (1999) conclui destacando que a atual geração de professores do Departamento de Filosofia da USP não tivera as condições que favoreciam a prática da Filosofia, o que os tornou apenas bons historiadores da filosofia e não filósofos que buscam refletir sobre si mesmos, a realidade e os problemas do seu tempo. Mas, Porchat (1999) assevera que uma mudança ainda é plausível, desde que o departamento se abra para a discussão, a polêmica, o debate, a crítica e a autocrítica, enfim, se abra para o filosofar.

Semelhantemente, Paulo Margutti também critica a pedagogia estruturalista. Em seu artigo, *Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país*, Margutti (2014) indaga se a pesquisa filosófica no Brasil tem logrado êxito e, sob outra perspectiva, se a pesquisa filosófica no Brasil pode melhorar. Ele entende que a pesquisa em filosofia tem sido exitosa no Brasil se, porventura, levar em consideração os objetivos a que se propõe essa pesquisa (Margutti, 2014). E a pesquisa em filosofia no Brasil pode melhorar, caso se mude os objetivos dessa pesquisa (Margutti, 2014). Entretanto, ao que parece, a pesquisa em filosofia no Brasil não pretende mudar tão cedo os seus objetivos metodológicos estruturais/coloniais e com isso, quiçá, queira continuar sendo exitosa em ensinar a não filosofar.

Reiteramos que, historicamente, a política pedagógica estruturalista do Departamento de Filosofia da USP foi desenvolvida a partir de 1958. E, ao que tudo indica, além de enfatizar a análise estrutural de textos filosóficos, essa pedagogia foi influenciada por “uma autoimagem negativa do brasileiro enquanto filósofo, inspirada principalmente pelos trabalhos de Cruz Costa, para quem não existe uma Filosofia nacional” (Margutti, 2014: 398).

A visão pessimista costaniana sobre a capacidade brasileira para o filosofar, de alguma maneira, desestimulou as pesquisas posteriores da filosofia brasileira (Margutti, 2014). Desse modo, consoante a autoimagem negativa legada por Cruz Costa, os brasileiros podem ser, no máximo, historiadores da filosofia (Margutti, 2014). Ora, o estudante brasileiro que pretende sobrepujar esse limite negativo e tornar-se filósofo, conforme a análise de Margutti (2014: 398), “não passa de um autodidata apaixonado pelas novidades, voltado para o amadorismo ensaístico e para o intelectualismo superficial”. Em vista disso, a proposta pedagógica dos colegas de Cruz Costa objetivava disciplinar a mente “inculta e primitiva” dos brasileiros para o trabalho filosófico rigoroso, pautado no método estrutural, deixando o filosofar ou a criatividade filosófica para uma fase posterior da formação (Margutti, 2014).

Com isso, a criatividade filosófica não se desenvolveu paralelamente ao rigor acadêmico de disciplina da mente “primitiva” filosófica do estudante (Margutti, 2014). Por conseguinte, conforme Margutti (2014: 399), “continuamos a fazer pesquisas concentradas em um único tema, num único autor e nossas teses de doutorado pecam pela pouca originalidade”. Por isso, Margutti (2014: 399) coloca uma questão, a saber: “o que tem sido feito até agora é suficiente em termos de atividade filosófica para um país como o Brasil?”. Obviamente que não.

Margutti (2014) ressalta que a pedagogia uspiana engendrou, no contexto da segunda metade do século XX, uma nova tendência escolástica, eminentemente de cunho exegético. No entanto, essa insistência no trabalho exegético tem resultado em pesquisas que não fazem referência à realidade brasileira e tampouco produzem contribuições significativas para o arcabouço filosófico europeu e estadunidense (Margutti, 2014).

Como já salientamos anteriormente, essas inconsistências do contexto filosófico no Brasil são retratadas por Paulo Arantes em seu livro, *Um departamento francês de ultramar*, de 1994 (Margutti, 2014). Nessa obra, Arantes mostra que o Departamento de Filosofia da USP já endossava a crença de que a leitura estrutural dos clássicos era a única via para o filosofar (Margutti, 2014). Na visão de Arantes, a consequência dessa crença foi a adoção de um método de evidente valor propedêutico e profilático, mas que produziu um “vácuo histórico em torno do discurso filosófico” (Margutti, 2014: 401). Isto, segundo Margutti (2014), trouxe um preço a pagar, tendo em vista que a interpretação estrutural dos textos conduzia à identificação com o autor e à repetição pura e simples dos argumentos da obra. Com efeito, o filosofar é desnecessário, pois os sistemas filosóficos são irrefutáveis e perenes (Margutti, 2014). Nisto, o método estruturalista era eficiente, na leitura de Margutti (2014), para

prevenir os vícios dogmáticos e reprimir a criatividade filosófica. Por isso, de alguma maneira, com o golpe de 1964, os professores do Departamento de Filosofia da USP ficaram em paz, pois não havia teor revolucionário em seus trabalhos (Margutti, 2014).

Embora a autocrítica de Arantes tenha sido contundente, segundo Margutti (2014), nenhuma modificação foi implementada na pedagogia estruturalista uspiana. Ao contrário, os colegas de Departamento de Arantes como Roberto Schwarz, Bento Prado Júnior, José Arthur Giannotti e Oswaldo Porchat, quando do lançamento de sua obra, criticaram as análises de Arantes, defendendo irrestritamente o método estrutural, excetuando Porchat, que faz uma autocrítica em 1998, como já tratamos anteriormente. E mesmo tendo mostrado os problemas da pedagogia estruturalista, Arantes, segundo Margutti (2014), permanece complacente com a situação supracitada. Em vista disso, a proposta pedagógica porchatiana de que a História da Filosofia dê lugar ao filosofar continua sendo um objetivo distante no âmbito cultural brasileiro (Margutti, 2014).

Margutti (2014) mostra que o próprio Porchat foi além da pesquisa em história da filosofia, bem como seus colegas Giannotti, Bento Prado e Paulo Arantes, o que constitui uma contradição, tendo em vista que os mestres se libertaram, de certa maneira, da repressão pedagógica-metodológica estruturalista, mas os seus alunos continuaram a ser disciplinados por meio do mesmo método. E mais, conforme Margutti (2014), como não há treinamento para defesa de argumentações próprias, somente alguns intelectuais independentes conseguem sobrepujar as restrições pedagógicas para engendrar algo subjetivo e filosófico. E conclui que a criatividade filosófica é suplantada pela repressão exegética (Margutti, 2014), o que perdura até o período hodierno.

A despeito de sua crítica, Margutti (2014) não rejeita radicalmente o método estruturalista em filosofia, pois entende ser fundamental para o trabalho de pesquisa filosófica. Porém, Margutti (2014) ressalta que tal método não é o único caminho possível para os estudos filosóficos. Na verdade, o que Margutti (2014) critica é a ênfase demasiada nesse tipo de trabalho exegético no Brasil, e nisto concordo com ele. A filosofia possui alternativas plausíveis para a pesquisa filosófica, como a “exegese com pretensões à máxima fidelidade, a aplicação de uma perspectiva filosófica de um autor a um problema por ele não considerado, a elaboração pessoal criativa e autônoma etc” (Margutti, 2014: 406), inclusive é plausível o apelo à literatura com o objetivo de “expressar intuições filosóficas, como fazem Machado de Assis e Clarice Lispector, por exemplo” (Margutti, 2014: 406) e até mesmo o “apelo à **ação concreta** como forma de argumentar, como fazia Diógenes de Sínope, por exemplo” (Margutti, 2014: 406, grifo nosso). Diante disso, Margutti (2014: 406) coloca uma questão: “até que

ponto a rebelde mente brasileira deve continuar sendo disciplinada academicamente, no sentido de explicar textos estrangeiros, sem qualquer preocupação com a nossa realidade e com a elaboração pessoal criativa e autônoma?” Ele entende que é preciso ter coragem para mudar (Margutti, 2014) essa situação de servidão às diretrizes da metrópole filosófica norte-cêntrica.

Mas, indaga sobre o que é necessário para que uma mudança suceda na predominante pedagogia exegética (Margutti, 2014). Ora, Margutti (2014) concorda com os dois caminhos propostos por Porchat, nesse sentido. Como vimos, o primeiro é introduzir cursos e seminários, bem como “a orientação de pesquisas, não sobre as doutrinas de um autor, mas preferencialmente sobre problemas filosóficos contemporâneos” (Margutti, 2014: 407), sobretudo, “os problemas filosóficos que interessam aos estudantes” (Margutti, 2014: 407). O segundo é que os estudantes devem ser instigados o tempo todo a “exprimirem livremente, nos seminários, aulas e trabalhos escolares, suas próprias opiniões sobre os tratados” (Margutti, 2014: 407).

Todavia, Margutti (2014) sugere outros três caminhos para modificar a pedagogia estruturalista, complementando as propostas de Porchat.

Primeiro, consoante Margutti (2014), a filosofia está relacionada com as preocupações efetivas das pessoas em determinada cultura e época, por isso, é imprescindível aprofundar o conhecimento do pensamento filosófico brasileiro, desde os primórdios da colonização até o período hodierno. Uma vez que essa “espécie de autoconhecimento é essencial para o desenvolvimento de uma Filosofia que parta da situação existencial concreta das pessoas” (Margutti, 2014: 407). Para Margutti (2014: 407), há um problema que precisa ser enfrentado, a saber a “existência de uma autoimagem negativa a respeito da capacidade brasileira de fazer Filosofia, que contribuiu não só para a adoção da pedagogia estruturalista, mas também para a permanência da mesma entre nós”. Essa autoimagem, segundo Margutti (2014: 407), é resultado de “um pensamento colonizado que insiste em avaliar a situação brasileira com critérios europeus claramente inadequados para a nossa autocompreensão”. Ademais, na perspectiva marguttiana, é necessário

voltar o olhar não só para a Filosofia praticada no Brasil, mas também para a Filosofia praticada na América Latina ou por latino-americanos residentes em outros países, com pensadores como Walter Mignolo, Ofelia Schutte, Enrique Dussel e Susana Nuccetelli, entre outros, que pensam a nossa situação de maneira independente, utilizando categorias não europeias e preconizando uma atitude de respeito para com nossa alteridade (Margutti, 2014: 408).

Em vista disso, Margutti (2014: 408) propõe que os “trabalhos dos alunos deveriam incluir obrigatoriamente uma parte em que se posicionam a respeito do autor ou do problema filosófico estudado, incluindo referências a pensadores brasileiros e latino-americanos”.

Segundo, para Margutti (2014: 408), é fundamental repensar a questão da internacionalização, pois “os trabalhos atuais, publicados em inglês e voltados para temas europeus ou norte-americanos, nada têm a ver com a realidade brasileira”. Na verdade, tais trabalhos são “a manifestação da mais completa submissão cultural a categorias e critérios externos” (Margutti, 2014: 408). E conforme Margutti (2014: 408), “não será por meio desses trabalhos que obteremos o reconhecimento internacional”.

Terceiro, de acordo com Margutti (2014), o problema da pedagogia estruturalista deveria ser discutido amplamente pela comunidade filosófica brasileira, visando encerrar uma cisão culturalmente esquizofrênica, que tem marcado a comunidade filosófica brasileira e dividido os pesquisadores da área de filosofia em três categorias: “os que fazem exegese de autores estrangeiros, os que fazem exegese de autores luso-brasileiros e os que tentam elaborar propostas independentes” (Margutti, 2014: 410).

Em suma, de forma esperançosa, Margutti (2014: 410) conclui ressaltando que, se a comunidade filosófica brasileira adotar esse conjunto de diretrizes, “poderemos superar essa já suficientemente longa etapa de estagnação exegetica e de ausência de debate”.

CONSIDERAÇÕES DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS SOBRE A HISTÓRIA DA PEDAGOGIA ESTRUTURALISTA

Doravante, faremos uma análise decolonial e libertária sobre a história de implementação da pedagogia estruturalista no Departamento de Filosofia da USP. Ademais, analisaremos os caminhos propostos por Porchat e Margutti, para lidar com as insuficiências da metodologia estruturalista, tendo a prudência de averiguar se tais diretrizes de fato decolonizam o pensamento norte-cêntrico racista/sexista e a pedagogia estruturalista, tão arraigados no contexto do ensino de filosofia no Brasil. Em outros termos, o interesse é constatar se as propostas porchatianas e marguttianas primam pelo filosofar a partir de experiências culturais, políticas e sociais oriundas de diferentes espaços e temporalidades, e não por formar meros historiadores da filosofia. Para tanto, utilizaremos a seguir o aporte teórico decolonial e libertário de Ramón Grosfoguel e Wallace de Moraes.

Quanto à história da pedagogia estruturalista, observamos que, em sua fase embrionária, Maugüé propõe que o ensino de filosofia comece com os clássicos e que este ensino priorize a História da Filosofia, por meio de métodos rigorosos.

Eis dois aspectos que se sobressaem nas diretrizes mauguenianas: primeiro, a leitura e o conhecimento de autores clássicos, e aqui, segundo Silva (2021: 20), “entende-se conhecimento dos clássicos como clássicos da filosofia ocidental, tendo em vista que os filósofos mencionados por Maugüé em seu artigo, como Tales de Mileto, Platão, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa e Leibniz, pertencem a essa tradição filosófica”; e segundo, a História da Filosofia como critério de abordagem no processo de ensino da filosofia. Ora, depreendemos, de certo modo, das proposições mauguenianas, que a filosofia é propriedade exclusiva da tradição filosófica ocidental/norte-cêntrica, o que constitui um epistemicídio dos conhecimentos produzidos por outros povos fora do eixo norte-cêntrico e, por outro lado, a abordagem historiográfica da filosofia acaba por suplantando o filosofar, não havendo razão para o filosofar no contexto norte-cêntrico e tampouco a partir de diferentes espaços, tradições e experiências culturais e sociais. Logo, podemos dizer que a docência maugueniana não formou filósofos, somente preparou o caminho para a metodologia estrutural gueroultiana-goldschmidtiana, que sedimentou a formação de historiadores da filosofia, que permaneceriam obcecados em apreender a estrutura interna dos sistemas filosóficos. O mesmo sucedeu no período pós 1958, quando da implementação da política pedagógica estruturalista que, por sua vez, enfatizou demasiadamente a pesquisa em História da Filosofia e, no caso específico, em História da Filosofia norte-cêntrica.

Ora, é preciso ser dito que a ênfase uspiana na pesquisa em História da Filosofia norte-cêntrica é um contrassenso. Dito de outra maneira, essa orientação, numa perspectiva coerente, deveria abarcar o ensino da História Mundial da Filosofia, envolvendo todas as vertentes filosóficas, como as filosofias orientais, as filosofias indígenas, as filosofias africanas, as filosofias latino-americanas, dentre outras. Contudo, preferiu-se no âmbito acadêmico ocidental e, especificamente, no Departamento de Filosofia da USP, circunscrever a filosofia ao mundo europeu, estabelecendo a Grécia como o endereço da Filosofia. Com isso, percebe-se que tal postura é provinciana e, epistemologicamente, racista, na medida em que nega a pluriversalidade da filosofia. Nesta toada, o filósofo sul-africano Mogobe B. Ramose defende a pluriversalidade filosófica, demonstrando que a filosofia mora em todos os lugares, nutrida que é pelas experiências:

Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Ramos, 2011: 8).

Nisto, segundo o filósofo negro-brasileiro Renato Nogueira, a pluriversalidade é o “reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas, apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (Nogueira, 2012: 64).

Além da negação da pluriversalidade da filosofia, essa ênfase brasileira na tradição filosófica ocidental/norte-cêntrica assenta-se em uma pretensa ideia de universalidade. E nas ponderações grosfoguelianas, que tomo emprestadas aqui, esse discurso de “universalidade”, que apregoa a capacidade universal das estruturas epistêmicas ocidentais, tem como consequência a pernicioso “verdade” de que “suas teorias são [...] suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo” (Grosfoguel, 2016: 27).

Como consequência dessa visão universalista e autossuficiente da tradição filosófica norte-cêntrica, o conhecimento engendrado no contexto das experiências sócio-históricas e cosmovisões do mundo “não ocidental” é classificado como “inferior e é segregado na forma de ‘*apartheid* epistêmico’ do cânone de pensamento das disciplinas das Universidades ocidentalizadas” (Grosfoguel, 2016: 28). É por essa razão que, na estrutura curricular dos cursos de filosofia, no âmbito brasileiro, não há espaço para o filosofar, pois o colono filosofante é disciplinado a ter uma visão inferior sobre a sua própria capacidade filosófica, preferindo manter-se nos limites pedagógicos/epistemológicos impostos pela metrópole: não filosofe, faça apenas História da Filosofia.

Nesse aspecto, urge a tarefa de se libertar dessa visão universalista que fundamenta os trabalhos filosóficos no Brasil. E, para isto, é necessário entender, a partir de uma perspectiva decolonial e libertária, que é impossível qualquer universalismo epistemológico (De Moraes, 2020). Mesmo porque, como ressalta De Moraes (2020: 16), “toda teoria está diretamente relacionada com o corpo, o espaço e o tempo na qual foi produzida”. Dessa forma, filosofar significa experienciar com o corpo num espaço/tempo, os dramas dos contextos sociais necro-racistas, promovendo, por meio das experiências, conceitos, teorias, práticas de resistência e filosofia própria. Nesta toada, podemos afirmar que o *modus operandi* do necro-racista-Estado brasileiro, baseado no colonialismo que mata, aprisiona e humilha negros e indígenas, reverbera no campo filosófico-epistemológico-pedagógico, na medida em que os departamentos de filosofia ocidentalizados eliminam as filosofias não norte-cêntricas e mortificam a autonomia dos estudantes, tornando-os escravos da tradição filosófica norte-centrada e da pedagogia estruturalista.

A universidade necro-racista mortifica a autonomia estudantil tornando o colonizado, os negros e os indígenas, a quintessência do mal. E esse processo epistemicida, conforme De Moraes (2020: 22), “ocorre com a desvalorização da cultura, das vestimentas, dos mitos, das religiões e de tudo o que o singulariza”. Contudo, mesmo diante dessa história genocida e epistemicida da Europa, os “filósofos, historiadores e cientistas sociais eurocentrados continuam a venerar o Estado, enquanto instituição necessária para a organização da sociedade, ignorando o seu histórico de fundamentos e práticas racistas e assassinas” (De Moraes, 2020: 24). Como ressaltado anteriormente, o mesmo sucede no contexto epistemológico e pedagógico, pois segundo De Moraes (2020: 24), “ainda vivemos sob princípios ocidentalizados que, certamente, não permitem fazer a crítica da instituição”. Em suma, o necro-racista-Estado não aceita outro Estado ou comunidades independentes no seu interior (De Moraes, 2020), e a universidade necro-racista, por sua vez, não aceita os filósofos.

Contudo, Porchat e Margutti se desvencilham dessa tendência epistemicida e acrítica comum entre os docentes e pesquisadores norte-centrados da universidade necro-racista e contribuem para decolonizar o pensamento norte-cêntrico e a pedagogia estruturalista que respaldam o ensino de filosofia no Brasil. Sucintamente, o que as ponderações críticas de Porchat e Margutti supracitadas indicam é o fato de que a “práxis” filosófica brasileira, fundamentada na pedagogia estruturalista, não possibilitou a formação de filósofos, ou melhor, impediu o filosofar a partir de diferentes experiências em contextos sociais diversos, optando por buscar, freneticamente, a lógica interna dos sistemas filosóficos.

Por outro lado, parece razoável admitir que as posições de Porchat e Margutti são convergentes no que se refere à análise sobre a pedagogia estruturalista e o ensejo ao filosofar a partir de experiências culturais e sociais em diferentes espaços e tempos. Ambos criticam esta pedagogia que enfatiza a História da Filosofia em detrimento do filosofar, porém não rejeitam, peremptoriamente, o método estruturalista, apenas, no dizer de Margutti, é necessário pontuar que a metodologia estrutural não é a única alternativa para a prática filosófica. Outrossim, no que concerne aos caminhos propostos para modificar a pedagogia estruturalista, tanto Porchat quanto Margutti entendem que, para além da análise estrutural da obra filosófica em busca de sua lógica interna, é preciso introduzir, no escopo curricular, cursos e seminários sobre os problemas filosóficos fundamentais para os estudantes, questões que os preocupam; além disso, concordam que a nova práxis filosófica deve incentivar a autonomia do aluno para expor livremente seus pensamentos nas aulas, debates e trabalhos acadêmicos.

E mais, além de concordar com as propostas porchatianas, Margutti o complementa propondo três caminhos possíveis adicionais, para modificar a pedagogia estruturalista. Ora, ousou afirmar que Margutti em suas proposições demonstra um viés filosófico decolonial e libertário, na medida em que defende a relação entre a filosofia e as questões efetivas experienciadas pelas pessoas em determinados contextos culturais e sociais, sugerindo que se volte o olhar para a filosofia praticada na América Latina e, numa atitude libertária, assevera que é mister romper com a visão norte-cêntrica, que inferioriza a capacidade brasileira para o filosofar. Além do mais, ainda em uma vertente decolonial e libertária, Margutti sugere repensar a questão da internacionalização dos trabalhos filosóficos brasileiros, pois da forma como é feita hoje, apenas refletem a nossa submissão cultural aos critérios norte-cêntricos, distantes dos reais problemas do Brasil. E, por fim, Margutti orienta que o problema da pedagogia estruturalista seja amplamente debatido pela comunidade filosófica brasileira, para que os defensores da pedagogia estruturalista e os defensores de pedagogias alternativas dialoguem e encontrem caminhos possíveis para que alterações nos rumos da práxis filosófica nacional sejam de fato implementadas.

ABDIAS DO NASCIMENTO E BEATRIZ NASCIMENTO: O QUILOMBO COMO MOVIMENTO CONTÍNUO DE RESISTÊNCIA CULTURAL

A partir das ponderações anteriores, cabe ressaltar, de forma preambular, que o objetivo deste artigo não é recusar cabalmente a metodologia estruturalista, pois o uso desse método é fundamental e importante para acessar a argumentação de textos de qualquer vertente filosófica, sem o qual não se pode filosofar com seriedade. Ademais, parece coerente frisar aqui que não discordamos das proposições porchatianas-marguttianas para modificar a pedagogia estruturalista. Porém, para ampliar e complementar as contribuições de Porchat e Margutti e, mormente, para que o filosofar brasileiro alcance a sua plenitude, urge, doravante, pensar em um filosofar desde o quilombo, um filosofar que supere os muros dos departamentos de filosofia para ouvir, dialogar e filosofar juntamente com as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

Mencionamos antes a ausência de tradições filosóficas não ocidentais no ensino de filosofia no Brasil. Aqui, damos um passo além, propondo que se olhe para as entranhas da sociedade brasileira, descobrindo as filosofias produzidas no seio dessas comunidades. Boa parte do pensamento produzido nessas comunidades parte de epistemologias ancestrais africanas ou até mesmo indígenas.

Para tanto, é imprescindível explicitar o que vêm a ser o quilombo e as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ), o que detalharemos nos tópicos a seguir, a partir da filosofia negro-brasileira de Abdias do Nascimento e de Beatriz Nascimento.

Em sua obra clássica, *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, Abdias do Nascimento apresenta o quilombismo, como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das comunidades afro-brasileiras. Por isso, no princípio do texto, Nascimento (1980) estabelece a memória, no caso específico, a antiguidade do saber negro-africano, como elemento de resistência, na medida em que a rememoração da antiguidade negro-africana, para além da história da escravidão, evidencia a originalidade e a singularidade da *intelligentia* negro-africana no panorama histórico mundial de produção epistemológica, cultural, política, social e econômica. Esta originalidade/singularidade histórica-epistemológica é por vezes desconhecida, inclusive no âmbito acadêmico, pois os historiadores norte-centrados labutam teórica e constantemente para apagar as contribuições históricas negro-africanas para a civilização humana.

Nesse sentido, Nascimento (1980) defende que o negro brasileiro, de forma cogente, recupere a sua memória para resistir culturalmente e engendrar para si a sua própria cosmovisão e organização social. Para tanto, ele critica os historiadores convencionais e norte-centrados, que defendem a tese de que a memória dos afro-brasileiros principia com o tráfico escravo ou nos primórdios da escravização dos africanos, no século XV. Em vista disso, são apresentados os pensadores africanos e afrodiaspóricos que, teoricamente, combatem as estratégias de destruição da memória negro-africana, perpetrada pela civilização capitalista euro-estadunidense. Destacam-se entre esses pensadores: Cheikh Anta Diop, Chancellor Willians, George M. James, Theophile Obenga, Wole Soyinka e Wande Abimbola (Nascimento, 1980).

Nascimento (1980) enfatiza Diop, partindo da obra clássica dele, *The african origin of civilization*. Diop, segundo Nascimento (1980), denuncia o caráter definitivo e universal no que concerne à antiguidade egípcia e grega, pontuando que muitos conceitos egípcios foram plagiados pelos gregos. Por essa razão, nesta toada de Diop, Nascimento (1980) critica os egiptologistas norte-centrados, que insistem em determinar uma origem branca para a civilização egípcia. Nisto, o movimento negro-brasileiro não necessita seguir o *modus operandi* do esquerdismo ou da democracia burguesa, pois a “revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos” (Nascimento, 1980: 252).

Contudo, mesmo tendo contribuído fortemente para a construção do Brasil, o negro não é tratado como um igual pelos segmentos minoritários brancos (Nascimento, 1980). Os negros foram

expulsos do sistema de trabalho e produção quando se aproximava a Abolição em 13 de maio de 1888 (Nascimento, 1980). A segregação residencial também foi imposta aos negros, sendo que a “maioria absoluta dos favelados brasileiros, cerca de 95%, são de origem africana” (Nascimento, 1980: 254). E conforme Nascimento (1980), a maioria dos descendentes de escravos não têm trabalho nas zonas rurais. Isso os obriga a migrar constantemente à procura de oportunidades de trabalho temporário, encontrando inclusive novas formas de escravização (segundo dados da Comissão Pastoral da Terra, 20 mil brasileiros por ano são escravizados clandestinamente no Brasil, geralmente, na Amazônia).

Diante dessa situação, nasce a necessidade do negro defender a sua sobrevivência e a sua existência de ser (Nascimento, 1980). Para tanto, é que se organizam os **quilombos**, como resultado dessa “exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre” (Nascimento, 1980: 255). À vista disso, consoante Nascimento (1980: 255),

o quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo.

Por conseguinte, os quilombos eram “genuínos focos de resistência física e cultural” (Nascimento, 1980: 255). E conclui Nascimento (1980: 255, grifo nosso): “a este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de **quilombismo**⁴⁹”.

Nascimento (1980: 256) esclarece porque o quilombismo é um fator capaz de mobilizar as massas negras, ressaltando que isto sucede por conta do “profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros”. Ele pontua que o modelo quilombista atua como uma ideia-força, uma energia que “inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV” (Nascimento, 1980: 256). E nesse devir heroico, o quilombismo está sempre se reatualizando, “atendendo exigências do **tempo histórico** e situações do meio geográfico” (Nascimento, 1980: 256, grifo nosso).

Citando Candeia, compositor de sambas e negro dedicado à emancipação do seu povo, Nascimento (1980: 257) destaca que “a posição do Quilombo é principalmente contrária à importação

49 Entendo ser o quilombismo, consoante o aporte teórico da filósofa negra-brasileira, Lorena Silva Oliveira, uma “filosofia que sistematiza e expõe o agenciamento político negro ao evidenciar que os negros sempre quiseram, querem e podem arquitetar, consciente e consistentemente, um outro projeto de sociedade, antagônico ao projeto ocidental, capitalista e racista” (Silva Oliveira, 2019: 141).

de produtos culturais prontos e acabados, produzidos no exterior”. Desse modo, o quilombismo tem um caráter nacionalista, não no sentido xenófobo, mas em termos de luta anti-imperialista, que se articula com o pan-africanismo, sustentando radicalmente a solidariedade com todos “os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia” (Nascimento, 1980: 257). Em síntese, Nascimento (1980) defende que o movimento quilombista é contínuo e está longe de esgotar seu viés histórico. Em outras palavras, é um movimento tão vivo hoje quanto no passado, tendo em vista que a “situação das camadas negras continua a mesma” (Nascimento, 1980: 258).

Para Nascimento (1980), tanto o Estado colonial português, quanto o Brasil colônia, império e república, são estados de terror organizados contra os africanos e afrodescendentes. E mais, conforme Nascimento (1980), a *intelligentsia* elitista brasileira, com o aparato teórico dos europeus e estadunidenses, engendrou uma “ciência” histórica e humana que perpetrou a desumanização dos africanos e seus descendentes, objetivando saciar os interesses escusos dos opressores norte-cêntricos. Isto posto, Nascimento (1980: 261) critica veementemente a suposição de que as “ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, etc. – nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos sócio-econômicos diferentes”, serem úteis e colaborativas ao conhecimento do negro. Além do mais, Nascimento (1980) inclusive indaga se a ciência social formulada na Europa e nos Estados Unidos de fato são universais em sua aplicabilidade. E ele mesmo responde, asseverando que os negros conhecem por experiência própria a falácia do universalismo e da neutralidade da ciência europeia e estadunidense (Nascimento, 1980). E, por isso, entende que “o conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase 500 anos de opressão” (Nascimento, 1980: 262).

Nascimento (1980) reafirma que não interessa à comunidade negra adaptar-se ao *status quo* da sociedade capitalista e de classes. Ele é categórico ao asseverar que confia na idoneidade mental do negro para reinventar a si mesmo e a sua própria história e, por conseguinte, que o caminho da reinvenção é um “caminho afro-brasileiro de vida, fundado em sua experiência histórica, na utilização do conhecimento crítico e inventivo de suas instituições, golpeadas pelo colonialismo e o racismo” (Nascimento, 1980: 262). Em consequência, Nascimento (1980: 263) defende um instrumento conceitual operativo ou um pensamento negro brasileiro da *práxis*, destacando que o mesmo não pode ser “uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata”. Ele também reforça que esse pensamento não pode ser um “elenco de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades

diferentes” (Nascimento, 1980: 263). Ao contrário, os conceitos, definições ou princípios desse pensamento devem expressar a “vivência de cultura e de práxis da coletividade negra” (Nascimento, 1980: 263), incorporando “nossa integridade de ser total, em nosso **tempo histórico**, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta” (Nascimento, 1980: 263, grifo nosso).

Destarte, conforme Nascimento (1980: 263), a comunidade negra precisa codificar a sua experiência por si mesma, sistematizando-a e interpretando-a e, conseqüentemente, extrair dessa ação, “todas as lições teóricas e práticas, conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro”. E esta é a tarefa primordial da hodierna geração afro-brasileira, a saber: “edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (Nascimento, 1980: 263).

Nascimento (1980: 263) assevera que quilombo não constitui um grupo de escravos fugidos; ao contrário, quilombo “quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Logo, o quilombismo adequado ao contexto brasileiro assemelha-se ao comunitarismo da tradição africana⁵⁰. Segundo Nascimento (1980: 264, grifo nosso), “os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de **prática** quilombista”. Por isso, cabe aos negros “manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade” (Nascimento, 1980: 264). Isto posto, consoante Nascimento (1980: 264), o quilombismo é um “método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta”, tendo em vista que expressa a “ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia do país”⁵¹ (Nascimento, 1980: 264). Desse modo, um futuro melhor para a comunidade afro-brasileira somente é plausível pelo “esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto das massas negras como das inteligências e capacidades escolarizadas da raça, para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica” (Nascimento, 1980: 264). Contudo, conforme Nascimento (1980), essa teoria científica deve ser intrínseca à prática histórica da comunidade negra e contribuir de fato para a salvação do povo negro, que é alvo permanente de um genocídio histórico.

Para isto, é necessário conhecer o “inimigo”, para assim atuar em autodefesa do povo negro. Desse modo, na visão de Nascimento (1980: 265), “devemos nos preparar para estudar o branco e

50 Decerto, o quilombismo guarda similaridades com o comunalismo africano, um modo de vida presente nas sociedades coletivistas do continente africano, que tinha como características a autonomia, a independência e o senso de coletividade (França, 2021).

51 Um aspecto que não se comenta muito é que, não só o capital da industrialização foi formado pelo Mercantilismo, como boa parte do capital da industrialização foi formada pelo tráfico negreiro. Daí decorre a proibição da escravização indígena, em certo ponto da nossa história, para gerar mais renda ao tráfico de escravos negros e, paralelamente, gerar maior dependência da colônia pela exportação e importação, já que tinham que importar escravos, que deviam ser pagos com exportações.

seus impulsos agressivos”. Citando Diop e a Dr^a. Welsing, Nascimento (1980: 266) assevera que a sócio-psicopatologia do branco não se restringe a sua natureza biológica, mas trata-se de “um fenômeno de caráter histórico”. Em outras palavras, historicamente, os brancos tinham medo dos demais povos, dentre eles, os africanos, pois “se sentiam inferiores em número e em avanço cultural” (Nascimento, 1980: 266). Por isso, a estratégia de segurança dos brancos consistiu na produção do racismo, ou seja, “a superioridade da raça branca e a contrapartida da inferioridade das outras raças, negra, amarela e índias” (Nascimento, 1980: 266).

Por essa razão, Nascimento (1980: 266) recomenda que a ciência negro-africana examine o fenômeno mental e psiquiátrico que impulsionou os europeus a “escravizarem outros seres humanos, seus irmãos, com uma brutalidade sádica, sem precedentes na história dos homens”. Além disso, esse estudo deve considerar, minuciosamente, os aparatos inconscientes, conscientes e outros,

que induziram os europeus a se apropriarem de todo o patrimônio da civilização negro-africana do Egito antigo e, utilizando-se da falsificação acadêmica, tentar erradicar a identidade do povo egípcio [...] para em seguida negar ao Egito negro as ciências, as artes, a filosofia, a religião que ele criou, atribuindo-os à Grécia o seu patrimônio de saber (Nascimento, 1980: 267-268).

E conclui Nascimento (1980: 268) que “sob a perspectiva humana da sociedade ocidental, tem sido o racismo e seus derivados chauvinismo cultural, preconceito/discriminação de raça e de cor – os elementos operativos no dilema existencial dos povos negros”.

Por outro lado, segundo Nascimento (1980), o quilombismo, historicamente, tem nos proporcionado várias lições, dentre elas, elencaremos algumas a seguir. Ora, ele defende que além da mobilização e da organização das massas negras, é importante também formar os quadros do quilombismo. Nascimento (1980: 271) assevera que “jamais as organizações políticas dos afro-brasileiros deverão permitir o acesso aos brancos não-quilombistas à posição com autoridade para obstruir a ação ou influenciar as tomadas de posição teóricas e práticas em face da luta”. Outrossim, segundo Nascimento (1980: 272), um dos objetivos do quilombismo é “obstar o ensinamento e a prática genocidas do supremacismo branco”. E, por fim, ele entende que a comunidade negra não deve valorizar e tampouco despender energia com críticas oriundas de fora do movimento quilombista. Na visão de Nascimento (1980: 274), o movimento negro deve se preocupar em criticar a si próprio e às suas organizações, visando “ampliar a nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: a ascensão das massas afro-brasileiras ao Poder”.

Além das lições, Nascimento expõe alguns princípios e propósitos do quilombismo. Um dos princípios e propósitos do quilombismo é que a educação e o ensino em todos os graus devem ser de

fato gratuitos e abertos “sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista” (Nascimento, 1980: 276). Ademais, Nascimento (1980: 276) entende que a história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas tenham “um lugar eminente nos currículos escolares”. Nascimento (1980: 276) também defende que a criação de uma Universidade Afro-Brasileira é “uma necessidade dentro do programa quilombista”. E, por fim, assevera que “a revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e antineocolonialista” (Nascimento, 1980: 277).

No desfecho da obra, Nascimento (1980: 278) propõe a “Semana da Memória Afro-Brasileira” que, segundo ele, deve ser realizada levando em consideração “a necessidade do negro de recuperar a sua memória”. Ele defende que nessa semana sejam evidenciados “os sucessos passados nos quais foram protagonistas aqueles 300 milhões de africanos retirados, sob violência, de suas terras e trazidos acorrentados para o continente americano” (Nascimento, 1980: 278), priorizando no encerramento da semana, os programas e projetos das entidades e da comunidade, objetivando “um futuro melhor para os afro-brasileiros” (Nascimento, 1980: 281).

De igual modo, a historiadora e filósofa Beatriz Nascimento explicita o conceito de quilombo, inclusive Abdias do Nascimento utiliza a explicitação beatriziana como aporte teórico na sua obra sobre o quilombismo. No livro *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*, organizado e publicado em 2018, pela União dos Coletivos Pan-Africanistas, que contém textos diversos e entrevistas da verve beatriziana, entre os vários tópicos, em um deles Beatriz Nascimento traça uma historiografia do quilombo e explicita o próprio conceito de quilombo.

Inicialmente, Beatriz Nascimento ressalta que a cultura negra, sob o domínio da cultura branca no Brasil, é sempre inserida no nível da subcultura, embora “quem domina mesmo dentro do Brasil é a cultura negra e a cultura índia, e não a cultura branca” (Nascimento, 2018: 126), que insiste em se impor como cultura nobre e europeia, essencialmente.

Em seguida, Beatriz Nascimento principia a discorrer sobre o conceito de quilombo, asseverando que o “quilombo é uma condição social” (Nascimento, 2018: 126), ou seja, segundo ela, o quilombo não se esgota no militarismo ou na guerra contra o opressor branco. Pelo contrário, a singularidade da estrutura do quilombo consiste em ser um agrupamento de negros que empreende e que aceita o indígena no interior dessa estrutura, embora nunca tenha sido aceito na sociedade brasileira (Nascimento, 2018). Assim, na medida em que se unifica e se agrega, o negro está eternamente formando um quilombo, que, segundo ela, no entendimento africano, significa “união” (Nascimento, 2018). Dessa forma, Beatriz Nascimento apresenta o quilombo como

um tipo de agregação ou comunidade que expressa um sentido de nação tipicamente africano e bantu, na medida em que se trata de uma perspectiva fundamentalmente relacional de um modo de vida, baseado na interdependência de seus membros e de todos os elementos que compõem a comunidade (Carmo, 2020: 48-49).

Além disso, Beatriz Nascimento narra que um dos problemas fundamentais que enfrentou em sua formação escolar e universitária foi a divisão cultural imposta e vivenciada em uma sociedade dual, na qual nada corresponde à realidade negra (Nascimento, 2018). Em outras palavras, o negro nunca fez parte da história do Brasil e dos eventos mais relevantes desse país (Nascimento, 2018). E no âmbito específico da universidade necro-racista, Beatriz Nascimento declara que ficava chocada diante do eterno estudo que reduzia a história do negro à escravidão, “como se durante todo o tempo da história do Brasil, nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para a fazenda, para a mineração” (Nascimento, 2018: 127). Por isso, Beatriz Nascimento se interessou profundamente em investigar essa reducionista e racista história do Brasil, tendo em vista que o negro nessa história sempre foi posto como o vencido, o eterno escravo, incapaz de reagir diante dessa situação opressora imposta no Brasil (Nascimento, 2018).

Diante desse contexto histórico reducionista/racista, a questão de Beatriz Nascimento é a seguinte: como a história do quilombo tão evidente e potente nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, pode “ter, de repente, desaparecido do mapa” (Nascimento, 2018: 129). Em outras palavras, a questão beatriziana se resume dessa forma: será que o quilombo, assim entendido pela historiografia reducionista/racista, como um simples movimento político de rebelião e insurreição, não tem outras características que foram apagadas e silenciadas, e que tiveram um *continuum* histórico após a Abolição? (Nascimento, 2018).

Beatriz Nascimento assevera que o quilombo não é um simplório reduto de negros fugidos, como tenazmente defendido pela historiografia reducionista/racista. Ao contrário, o quilombo é a tentativa de independência, ou seja, a independência de seres humanos que procuram por si engendrar uma vida para si, “uma organização social para si” (Nascimento, 2018: 129). Em síntese, “o quilombo é uma organização social de negros” (Nascimento, 2018: 129), segundo a verve negra beatriziana, que se projetou no século XX e se projeta num *continuum* histórico, como “uma forma de vida do negro” (Nascimento, 2018: 129).

Nesse sentido, Beatriz Nascimento discorda da tese que reduz o quilombo somente a uma simples luta contra a escravidão e, por outro lado, defende que o quilombo é um estabelecimento de seres humanos que anseiam manter a sua autonomia (Nascimento, 2018). Ora, segundo a visão

beatriziana, o quilombo é importante hoje para a consciência do negro, exatamente por conta dessa busca de “**autonomia**, autonomia cultural, autonomia de vida e não somente a autonomia da escravidão dos séculos passados” (Nascimento, 2018: 130, grifo nosso). Mas não se trata de uma autonomia de sujeição, como quer o pensamento filosófico norte-cêntrico, e sim, uma “autonomia como homens que pretendem manter a sua estrutura cultural e a sua estrutura racial” (Nascimento, 2018: 130).

Isto posto, o objetivo primordial do trabalho de Beatriz Nascimento é desvendar essa “capacidade do negro de empreender uma organização social, de empreender uma vida própria deles, com cultura própria, com relações próprias” (Nascimento, 2018: 130-131), ressaltando que, no período hodierno, os negros ainda tenham “esse tipo de organização própria, de relações próprias” (Nascimento, 2018: 131). Sendo assim, Beatriz Nascimento entende que uma das grandes tarefas do negro seja a de se “conscientizar dessa sua posição diante do mundo e tentar botar para fora essa organização que ainda persiste ao nível das relações entre si e dos grupos negros” (Nascimento, 2018: 131).

Nesse aspecto, o quilombo, na concepção de Beatriz Nascimento, é “um instrumento de autoafirmação, um instrumento de compreensão de que você, de que o homem negro, é um homem capaz como qualquer homem, que ele formou quilombos, não somente por causa dos castigos corporais” (Nascimento, 2018: 131). Sendo o quilombo um instrumento de autoafirmação, Beatriz Nascimento defende a necessidade de uma pedagogia quilombista, junto aos atuais grupos negros. Ela mesma cita, como exemplo, um trabalho que fez com a Escola de Samba Quilombo e grupos negros no Rio de Janeiro (Nascimento, 2018). Esse trabalho pedagógico, segundo Beatriz Nascimento, consiste em conscientizar os grupos negros de que em qualquer agrupamento que eles façam, qualquer relação que eles tenham entre si, eles estão repetindo a “forma de resistência cultural e racial e a possibilidade de criarmos, realmente, uma sociedade paralela [...] atuante também dentro dessa sociedade global que tanto nos oprimiu” (Nascimento, 2018: 131).

Então, doravante, segundo Beatriz Nascimento, o uso do termo quilombo ganha uma conotação fundamentalmente ideológica, tendo o sentido de agregação, de comunidade, “sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem essas melhores condições de vida na medida em que fazem parte dessa sociedade” (Nascimento, 2018: 132).

Quanto à história do quilombo, Beatriz Nascimento informa que a “partir de 1559 começa a haver as primeiras notícias de quilombos no Brasil” (Nascimento, 2018: 133), sendo que o primeiro

a se formar foi o Quilombo de Palmares. Após a derrota do Quilombo de Palmares, no final do século XVI, vários quilombos começam a surgir no Nordeste, que na visão de Beatriz Nascimento, “parecem ser a continuidade do Quilombo de Palmares” (Nascimento, 2018: 133), tendo registro de avanço dos quilombos para o norte e para o sul na medida da repressão.

Ademais, Beatriz Nascimento também informa que quilombos grandes como o de Palmares, de Guandú e do Piolho, tinham uma “estrutura econômica rural muito forte, plantações, comércio com vizinhança, relações mesmo diretas com fazendeiros” (Nascimento, 2018: 133-134). E isto demonstra, consoante à visão beatriziana, que o quilombo “forma uma comunidade ou civilização, vamos dizer assim, dentro da História do Brasil, paralela à história que se desenrola dentro do processo da escravidão” (Nascimento, 2018: 134). Por essa razão, a preocupação de Beatriz Nascimento é com a tese de que o quilombo findou com a Abolição, embora sejamos cômicos de que a Abolição tenha somente “libertado” a mão de obra escrava (Nascimento, 1980). Mesmo porque, na visão de Beatriz Nascimento, o quilombo sempre foi independente do processo histórico da escravidão, obviamente que não o quilombo de Palmares ou de Guandú, mas o “quilombo como movimento geral de *longa duração* em todo o Brasil” (Nascimento, 2018: 134, grifo da autora).

FILOSOFIA DESDE O QUILOMBO E COMUNIDADES AUTOFILOSÓFICAS DA QUEBRADA (CAQ)

Explicitado o conceito de quilombo como um movimento geral e contínuo de resistência cultural, como exposto pela verve filosófica de Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento, cabe agora indagar o que significa, então, filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

Ora, filosofar desde o quilombo significa resgatar a memória negro-africana para combater as estratégias epistemicidas do pensamento filosófico euro-estadunidense e para pontuar ao movimento negro brasileiro que ele não precisa seguir o aparato epistemológico norte-cêntrico, porque as epistemologias quilombistas têm as suas próprias filósofas e filósofos.

O filosofar desde o quilombo consiste em uma filosofia da consciência negra⁵² e sentimento quilombista, tendo em vista que corrobora a luta negra pela própria sobrevivência e pela sua existência ontológica, a partir da organização dos quilombos para o resgate da liberdade e da dignidade negra.

52 Segundo Silveira (2021: 3), Steve Biko descreve a consciência negra como “uma atitude da mente e um modo de vida”. Em outros termos, o “movimento da Consciência Negra procura instigar a conscientização e a organização política com o objetivo de promover mudanças efetivas nas pessoas e em suas condições de existência” (Silveira, 2021: 3).

Ademais, porque o quilombismo era baseado em formas associativas que possibilitavam a sua defesa e a sua organização político-econômico-social própria, é que podemos afirmar que a filosofia que dali nasce é uma filosofia de resistência cultural. Em outras palavras, o filosofar desde o quilombo é uma filosofia da *práxis*⁵³ afro-brasileira, que também podemos denominar de **filosofia quilombista**.

Sendo uma filosofia da *práxis*, o pensamento quilombista é uma filosofia de mobilização das comunidades negras, porque apela para as raízes da história, da cultura e das experiências dos afro-brasileiros. Nisto, a filosofia quilombista é uma ideia-força que instiga modelos de organização social dinâmica. Dessa forma, ela não é estática, pois está em processo contínuo de reatualização, atendendo as demandas do tempo histórico e os dilemas do contexto histórico-geográfico. Numa perspectiva heraclitiana, é uma filosofia do devir porque tudo no contexto histórico-geográfico está em movimento constante.

Nessa perspectiva, a filosofia quilombista é contrária à importação de epistemologias norte-cêntricas. Destarte, essa filosofia tem caráter nacionalista, não no sentido de uma filosofia xenófoba como aquela nascida na modernidade e que instaurou um processo contínuo de epistemicídio de todos os conhecimentos não norte-cêntricos, mas sim, em termos de uma luta anti-imperialista, articulada com o pan-africanismo, em solidariedade com todos os povos em luta contra todo tipo de exploração e discriminação. Nesses termos, a filosofia quilombista é afro-brasileira e ao mesmo tempo uma filosofia de todos os povos explorados, em luta geral e contínua contra todas as opressões da sociedade capitalista epistemicida ocidental. Como o epistemicídio perpetrado pela filosofia xenófoba norte-cêntrica é contínuo, a filosofia quilombista também é contínua, porque é um movimento filosófico vivo de consciência e de resistência negra aqui e agora e não apenas no passado, como se o passado fosse a sua eterna morada.

A luta epistemológica da filosofia quilombista é contra o pensamento filosófico brasileiro que, a partir das epistemologias europeias e estadunidenses, criaram uma “ciência” histórica e “humana” que desumaniza os africanos e afrodescendentes. Trata-se, pois, de uma postura de *privilégio epistêmico*, na qual o pensamento filosófico brasileiro coloca-se como detentor da “verdade” e capaz

53 *Práxis* no sentido elaborado por Karl Marx e Paulo Freire. Partindo de uma premissa de Marx que aparece nas *Teses sobre Feuerbach*, que consiste em asseverar que os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, e o que de fato importa é transformá-lo, e dos comentários de Leandro Konder, Silveira (2021: 2) declara que a “*práxis* é a ação que precisa da teoria e da reflexão para se aperfeiçoar”. Em outras palavras, há uma correlação entre as reflexões filosóficas e as práticas políticas, sociais, culturais e até mesmo educacionais. Ademais, Silveira (2021) mostra que Paulo Freire, em *Pedagogia do Oprimido*, a partir da criação do neologismo “quefazer”, explica o seu conceito de *práxis*, que consiste em asseverar que os seres humanos são seres do “quefazer”, no sentido de que seu fazer é ação e reflexão, é *práxis*, ou seja, é transformação do mundo.

de definir o que é a realidade para os “incultos e primitivos” da colônia. Mas, em sua luta epistemológica, a filosofia quilombista critica o fato das epistemologias norte-cêntricas, produzidas em contextos históricos diferentes da nossa realidade, poderem ser de grande contribuição para a filosofia negro-brasileira. Ademais, a filosofia quilombista questiona as noções de universalidade e neutralidade da ciência europeia e estadunidense, tendo em vista que a própria filosofia quilombista sabe, por meio de suas investigações, que a universalidade e neutralidade dessa ciência, na verdade, escondem os interesses escusos e opressores do domínio ocidental capitalista no mundo. Nesse sentido, a ciência que, decerto, interessa à filosofia quilombista é aquela que trata das experiências, em síntese, da práxis.

Por essa razão, a filosofia quilombista, novamente reiteramos, não é uma filosofia descolada das experiências concretas e, por outro lado, não é formulada por meio de conceitos e princípios que não se coadunam com a realidade brasileira. Ao contrário, a filosofia quilombista é uma dança das experiências culturais e da práxis do movimento negro, que corrobora a sua existência ontológica e amplia a luta quilombista contra as opressões. Nesse aspecto, a filosofia quilombista é resultado da práxis da comunidade negra que por si mesma codifica, sistematiza e interpreta a sua própria experiência, criando teorias, conceitos e práticas a partir dos interesses do quilombo e de uma perspectiva de futuro. E esta deve ser a tarefa das filólogas e filósofos afro-brasileiros, ou seja, engendrar e fomentar uma filosofia desde o quilombo, que não se reduz à história da escravidão, antes é uma união fraterna, livre, solidária e existencial. Por isso, a filosofia quilombista é também um método de análise, apreensão e definição de uma experiência concreta. Isto posto, os quilombistas defendem que sua filosofia deva ter como cerne a práxis histórica da comunidade negra e de todos os explorados, contribuindo para a libertação do povo negro-africano-brasileiro e de todos os oprimidos.

A filosofia quilombista – nessa concepção – deve priorizar os estudos sobre os brancos, visando corroborar as estratégias de autodefesa do povo negro. Em outras palavras, a filosofia negro-africana deve investigar os aspectos mentais e psiquiátricos que impulsionaram os brancos europeus a escravizarem os negros. Além disso, que nesses estudos sejam considerados os mecanismos inconscientes e conscientes que levaram os brancos a se apropriarem culturalmente do patrimônio científico, artístico, filosófico, religioso, da civilização negro-africana do Egito, atribuindo aos gregos a origem de todo esse arcabouço cultural e epistemológico egípcio. O objetivo desses estudos é, no final, impedir o ensino e a práxis epistemicida do supremacismo branco no ambiente acadêmico.

Além do mais, é imprescindível que os departamentos de filosofia no Brasil se esforcem em oferecer disciplinas sobre a filosofia quilombista, enfatizando em suas aulas, debates, seminários e eventos a voz das comunidades oprimidas e exploradas.

Como já salientamos anteriormente, o quilombo não se reduz à história da escravidão porque, em última instância, como defendera a historiadora e filósofa Beatriz Nascimento, o quilombo é um movimento geral e contínuo de resistência e autonomia cultural, autonomia de vida e de organização social própria. Sendo assim, todas as vezes que os negros e todos os explorados pela sociedade capitalista se unificam, eles estão engendrando para sempre um quilombo. E levando em consideração que os quilombos eram espaços que agregavam indígenas e todo tipo de explorado pela sociedade colonial brasileira e onde se filosofava sobre a sua própria experiência concreta, codificando e sistematizando essa práxis. É nesse sentido que podemos falar em **Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ)**.

“Quebrada” é uma gíria brasileira que se refere aos territórios urbanos daqueles que são discriminados pela sociedade capitalista/racista hegemônica, não apenas em sua condição econômica e política na sociedade, mas também em sua produção cultural, em que pensam juntos sobre sua própria relação com a sociedade como um todo e quem são nesse contexto. De certa forma, corresponde à noção de “guetos”, mas quando o termo “comunidades autofilosóficas de quebrada” é usado, também se refere a esse processo de construção de uma identidade coletiva em seu próprio contexto urbano híbrido e de produção de filosofias sobre tal contexto, quando, muitas vezes, emprestam conceitos e formas de pensar das culturas ancestrais, das quais se originam. Culturas que estiveram sob repressão ao longo dos tempos, devido a processos de colonização e escravidão.

Nesse sentido, as CAQ são os quilombos contemporâneos, as comunidades dos explorados pela hodierna sociedade ocidental capitalista/racista, como o movimento negro, as comunidades quilombolas, as religiões de matriz africana, o movimento LGBTQIA+, os movimentos da população em situação de rua, as comunidades indígenas, as comunidades ciganas, o movimento *Hip Hop*, o movimento feminista, o movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, o movimento dos Trabalhadores Sem Teto, os movimentos de bairros e favelas, dentre outros. As CAQ são verdadeiros espaços de solidariedade, liberdade, autonomia, diálogo e, sobretudo, espaços autofilosóficos, no sentido de filosofarem, de modo **autônomo** e **contínuo**, sobre si mesmos, a respeito da realidade que experienciam e de possuem, por conseguinte, conceitos, teorias e filosofias próprias, criando a partir deles modos próprios de resistência e sociedades paralelas para enfrentar os genocídios/epistemicídios perpetrados pelo sistema capitalista-global-racista. É um filosofar que

sempre resgata a memória dos oprimidos, no intuito de repensar os mecanismos (greve, passeata, piquete, ações sociais, etc) de enfrentamento às práticas genocidas da sociedade elitista/racista branca, tendo sempre a orientação das lideranças idôneas, as mestras e os mestres da comunidade.

O filosofar das CAQ é marcado por uma filosofia da consciência, no sentido de ampliar o olhar do explorado em relação à opressão que sofre, sendo, portanto, uma filosofia pela sobrevivência e pela existência ontológica das pessoas que integram a comunidade. É um tipo de filosofar que não é estático, ou seja, está sempre atento às questões e transformações do tempo histórico. Ademais, é um filosofar que tampouco parte de conceitos e teorias abstratas, do pensamento filosófico norte-cêntrico, distantes da realidade opressora brasileira. Ao contrário, é um filosofar que parte da própria experiência concreta por meio da dialética comunal, um filosofar quilombista, um filosofar da práxis que produz os próprios conceitos, teorias e modos de resistência para o processo contínuo de luta contra as opressões e as desigualdades enfrentadas pela comunidade⁵⁴. Em suma, tem Filosofias na Quebrada!

Como há Filosofias na Quebrada, é necessário que os departamentos de filosofia no Brasil modifiquem, plenamente, a pedagogia estruturalista que instrumentaliza o ensino de filosofia no país. Portanto, para além dos caminhos propostos por Porchat e Margutti para modificar o instrumental pedagógico estruturalista, com os quais concordo, porém cômico de que ainda estão limitados pelos muros institucionais e burocráticos dos departamentos de filosofia, sugiro mais quatro caminhos para modificar a pedagogia estruturalista e fomentar a formação de filósofas e filósofos:

1) Escutar as pessoas das CAQ em suas experiências concretas. Isto significa os historiadores da filosofia saírem de seus gabinetes departamentais e irem aonde está a filosofia da *práxis*, ir às ruas das cidades e ao encontro das ocupações urbanas e da população em situação de rua, subir os morros e andar pelos bairros e favelas, ir aos campos e percorrer os assentamentos rurais, as aldeias indígenas e os territórios quilombolas, numa atitude sócrática, exercitando um filosofar do chão da vida e não de gabinete. Mesmo porque, conforme a filosofia da práxis de Steve Biko é necessário “escutar as pessoas em suas experiências cotidianas: mulheres com suas crianças no atendimento das enfermarias,

54 Conforme o filósofo, escritor e mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, em sua obra *Colonização, quilombos: modos e significações*, os quilombos possuem conceitos e teorias próprias para enfrentar os horrores da sociedade capitalista. Por exemplo, um conceito comum aos quilombos, aos terreiros e à capoeira é a biointeração, um modelo de vida no qual as coisas se reeditam, distinto, portanto, do modelo ecocida de “desenvolvimento econômico” da sociedade capitalista: “Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (Santos, 2015: 85). De igual modo, as demais CAQ também possuem conceitos e teorias próprias, ou melhor, modelos de vida que são verdadeiras alternativas ao modelo genocida/epistemicida da sociedade capitalista-global-racista.

homens conversando nos botequins, trabalhadoras e trabalhadores nas filas de ônibus” (Silveira, 2021: 16), tendo em vista que a atividade de escuta possibilita “destacar os temas que podem ser debatidos para que as próprias comunidades elaborem soluções para seus problemas” (Silveira, 2021: 16). Nesse caso, a escuta filosófica deve ser feita por meio de uma abordagem interdisciplinar, envolvendo outras áreas do conhecimento como Sociologia, Antropologia, Geografia, História, Psicologia, Pedagogia, Linguística.

2) Encontros permanentes com as CAQ. Em síntese, isto significa trazer as Filosofias da Quebrada para o interior dos departamentos de filosofia. Historicamente, o Departamento de Filosofia da USP e os demais departamentos pelo Brasil, primeiro, optaram por não ouvir essas Filosofias da Quebrada; e segundo e mais grave, impediram que essas filosofias entrassem em seus departamentos de *privilégio epistêmico*. Logo, é necessário que se realize encontros, internamente, que primem pelo debate com as mestras, os mestres, as filósofas e os filósofos das CAQ.

3) Ofertar disciplina, estudos e grupos de pesquisa sobre a branquitude e o branqueamento no Brasil. O filósofo Abdias do Nascimento asseverava que são importantes os estudos sobre os brancos para corroborar as estratégias de resistência da comunidade negra.

4) Implementar uma pedagogia quilombista no ensino de filosofia. Obviamente que concordo ser o método estruturalista um instrumento elementar para apreender, de forma séria, a estrutura interna de uma obra filosófica de qualquer vertente, porém ele não é suficiente para formar filósofos. A historiadora e filósofa Beatriz Nascimento defendia a necessidade de uma pedagogia quilombista junto às comunidades negras, um método de autoafirmação dos grupos negros, no sentido de dizer a eles que qualquer agrupamento que façam, eles estão repetindo o quilombo enquanto resistência cultural e racial e a possibilidade de criação de uma organização social paralela dentro da sociedade global capitalista e hegemônica. Em suma, é a conscientização sobre a realidade que nos torna filósofas e filósofos.

Por meio desses caminhos complementares que elenquei acima, é possível modificar, de modo pleno, a pedagogia estruturalista que abre os braços ternos para as vertentes filosóficas da tradição ocidental norte-cêntrica e, por conseguinte, menospreza o filosofar e aniquila as Filosofias da Quebrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da breve análise histórica sobre o método estruturalista, que fundamenta a “práxis” filosófica brasileira, percebe-se que na fase preparatória do Departamento de Filosofia da USP, de 1934 a 1957, o objetivo foi estabelecer as diretrizes elementares para o ensino de filosofia na novel faculdade de filosofia. Num primeiro momento de formação do departamento, temos Maugüé propondo um ensino filosófico em uma perspectiva historiográfica-filosófica, deixando nítido que a filosofia deve iniciar com o estudo dos clássicos. No caso específico, os clássicos da tradição filosófica ocidental norte-cêntrica, e nisto, escancara o viés epistemicida de suas diretrizes, na medida em que não orienta o ensino e o estudo de filosofias não norte-cêntricas. Ora, podemos afirmar, então, que as primeiras diretrizes para o trabalho filosófico no Departamento de Filosofia de Ultramar já flertavam com a postura genocida/epistemicida das epistemologias norte-cêntricas e, mais do que isso, ao enfatizar a história da filosofia, elas impedem o filosofar.

Num segundo momento, Gueroult e Goldschmidt, por seu turno, complementaram e instrumentalizaram as diretrizes mauguenianas, quando propõem a análise das estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos e o método dogmático-genético estrutural de leitura e análise de textos filosóficos, na devida ordem. Embora concordemos que o método estrutural é elementar para apreender a lógica interna de obras de qualquer vertente filosófica, não podemos nos escusar em afirmar que essa instrumentalização, no decorrer do tempo, consolidou o ensino de filosofia a partir da história da filosofia e impediu, com isso, a possibilidade do filosofar, bem como excluiu peremptoriamente e numa postura epistemicida, as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não norte-cêntricas, que denomino de Filosofias da Quebrada.

A partir de 1958, observamos que as diretrizes mauguenianas e o aparato metodológico estrutural gueroultiano-goldschmidtiano tornam plausível a institucionalização da pesquisa em filosofia na USP, com a implementação de uma pedagogia estruturalista. Ora, agora não se trata somente do uso do método estrutural para apreender a argumentação de uma obra filosófica da tradição ocidental norte-cêntrica, mas de uma estrutura didático-pedagógica para formar os futuros historiadores da filosofia que, por consequência, darão prosseguimento a esta pedagogia, fomentando-a em todo o Brasil. Isto posto, nota-se que a pedagogia estruturalista enfatizará a formação de historiadores da filosofia, e impedirá o filosofar, como sucede nos muitos departamentos de Filosofia pelo Brasil até hoje.

Mostramos desde uma perspectiva decolonial, libertária e negro-africana-brasileira, ancorada em Ramón Grosfoguel, Mogobe B. Ramose, Renato Nogueira e Wallace de Moraes, que esse modo pedagógico estruturalista, aficionado pela história da filosofia e pela falsa universalidade da tradição filosófica ocidental de circunscrever a filosofia ao mundo norte-cêntrico, é provinciano e, epistemologicamente, racista, pois nega a pluriversalidade da filosofia, ou seja, que a filosofia mora em todos os lugares. Nesse aspecto, vimos ser impossível qualquer tipo de universalidade epistemológica, na medida em que as epistemologias estão terminantemente ligadas ao contexto histórico-social no qual são produzidas. Enfatizamos também que, enquanto instituição do necro-racista-Estado, a universidade necro-racista possui um padrão racista-epistemicida, excluindo as filosofias não norte-cêntricas e mortificando a autonomia dos estudantes para filosofar sobre a realidade que os cercam.

Diante dessa problemática pedagógica, filósofos brasileiros como Oswaldo Porchat e Paulo Margutti questionaram se, de fato, a pedagogia estruturalista, que prima pela formação em história da filosofia, numa perspectiva exegetica, tem contribuído para o filosofar, a partir de diferentes experiências concretas em diferentes contextos sociais, e, conseqüentemente, para a formação de filósofos. A resposta de ambos, obviamente, é não. Por essa razão, Porchat e Margutti propõem caminhos possíveis para modificar a pedagogia estruturalista. Vimos que a proposta porchatiana consiste em introduzir, no Departamento de Filosofia da USP e nos demais departamentos pelo Brasil, cursos e seminários sobre problemas filosóficos atuais e que interessam aos estudantes; e ressalta que é necessário incentivar a autonomia dos estudantes para expressarem livremente seus próprios pensamentos nas aulas, seminários e trabalhos acadêmicos. Margutti, por sua vez, concorda com os dois caminhos propostos por Porchat e o complementa, sugerindo mais três caminhos para modificar a pedagogia estruturalista: primeiro, voltar o olhar para o pensamento filosófico brasileiro, bem como para a filosofia latino-americana que não utiliza categorias europeias e de forma independente procura entender a nossa realidade; segundo, é necessário repensar a internacionalização de trabalhos acadêmicos que tratam exclusivamente de epistemologias norte-cêntricas, mas menosprezam a realidade brasileira; e, por fim, é imprescindível um debate amplo sobre o problema da pedagogia estruturalista, no contexto da comunidade filosófica brasileira.

Reiteramos a nossa concordância com o teor das propostas porchatianas-marguttianas para modificar a pedagogia estruturalista, porém tais propostas ainda ficam limitadas pelas salas e gabinetes e pelos muros institucionais e burocráticos dos departamentos de filosofia no Brasil. Em

vista disso, urge defender um filosofar desde o quilombo, por consequência, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ). Quilombo aqui entendido não como um espaço reduzido à história da escravidão e, sim, conforme a visão filosófica negro-brasileira de Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, como um movimento geral e contínuo de resistência e autonomia cultural, autonomia de vida, um agrupamento de negros, indígenas e de todos os explorados que têm seus próprios conceitos, teorias e filosofias, a partir de experiências concretas, e que têm organização social própria. Portanto, é nessa perspectiva que podemos discorrer sobre um filosofar desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ), os quilombos contemporâneos, os quilombos da quebrada, que filosofam **autônoma** e **continuamente** sobre si mesmos, sobre as suas experiências e sobre a realidade que vivenciam, criando conceitos, teorias e filosofias próprias, modos próprios de resistência e sociedades paralelas para enfrentar os genocídios/epistemicídios perpetrados pelo sistema opressor capitalista-global-racista. Em síntese, há Filosofias na Quebrada!

Até aqui, os mestres dos departamentos de filosofia no Brasil preferiram um ensino de filosofia intramuros e epistemicida. O que importa agora é sair dos muros departamentais e ir aonde a filosofia está de fato, ir às ruas das cidades e ao encontro das ocupações urbanas e da população em situação de rua, subir os morros e andar pelos bairros e favelas, ir aos campos e percorrer os assentamentos rurais, as aldeias indígenas e os territórios quilombolas, numa atitude socrática e interdisciplinar, para escutar as mestras, os mestres, as filósofas e os filósofos das CAQ, em suas experiências concretas. Com isso, poderemos ter uma nova práxis filosófica no Brasil – não aquela da pedagogia estruturalista – mas a da quebrada, para, enfim, dizer à tradição filosófica ocidental norte-cêntrica que não nos importamos com os campos minados da sua guerra epistemicida, pois somos sobreviventes (BROWN, 1997), como expressa a filosofia rítmica e poética dos Racionais MC's, e nosso bonde “tá obstinado pra formar as linha de frente [...] porque nós caminha com a mente”, como rima MC Marechal (2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo Eduardo. (1994), Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BROWN, Mano. (1997) Capítulo 4, versículo 3. In: RACIONAIS MC'S. Sobrevivendo no inferno. São Paulo: Cosa Nostra. CD. Faixa 3.

CARMO, Aline Cristina Oliveira. (2020) Quilombo como um conceito em movimento ou quilombismo e Ubuntu: práticas ancestrais africanas para repensar práticas pedagógicas e de justiça. In: *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia, v. 11, n. 2, p. 41-56. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/53629>

CORDEIRO, Denilson Soares. (2008). A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22012010-170532/pt-br.php>

DE MORAES, Wallace. (2020) As origens do necro-racista-estado no Brasil: crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária. In: *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, p. 5-27. <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>

FRANÇA, Isadora Gonçalves. (2021) Anarquismo como modo de vida e comunalismo africano. In: *Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-23. <https://revistas.ufrj.br/index.php/read/article/view/47058/26267>

GOLDSCHMIDT, Victor. (1970) Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, p. 139-147.

GROSGOUEL, Ramón. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>

GUEROULT, Martial. (2007) Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. In: *Trans/Form/Ação* (UNESP), Marília, v. 30, n. 1, p. 235-246. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/944/849>

MARGUTTI, Paulo. (2014) Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 129, p. 397-410. <https://www.scielo.br/j/kr/a/FFJbtfrfbkmMWjLM5rs67Cr/?lang=pt>

MAUGÜÉ, Jean. (1954) O ensino de filosofia e suas diretrizes. In: *Kriterion: Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 29-30, p. 224-234. <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AIUWSIM4L%2DAc5Fg&cid=07CA8F25BE43CE54&id=7CA8F25BE43CE54%21121&parId=7CA8F25BE43CE54%21103&o=OneUp>

MC MARECHAL. (2011) A guerra. <https://www.lettras.mus.br/mc-marechal/1728920/>

NASCIMENTO, Abdias do. (1980), *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Vozes.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. (2018), Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

NOGUERA, Renato. (2012) Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. In: Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, Brasília, n. 18, p. 62-73. <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4523>

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. (1999) Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia. In: Dissenso: revista de estudantes de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 2, p. 131-140. <https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105216>

RAMOSE, Mogobe B. (2011) Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. Tradução de Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Revista Ensaios Filosóficos, v. 4, p. 6-23. http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2015), Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI.

SAVIAN FILHO, Juvenal. (2020) Estrutura, tema ou contexto: em que concentrar o trabalho do historiador da filosofia, especialmente do medievalista?. In: Trans/Form/Ação (UNESP), Marília, v. 42, Edição Especial, p. 13-30. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9597>

SILVA, Josadaque Martins. (2021) O ‘não-lugar’ epistemológico da Filosofia Africana nos livros didáticos de filosofia para o ensino médio aprovados pelo Programa Nacional do Livro e Material Didático – PNLD 2012. In: Revista Digital de Ensino de Filosofia – REFilo do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, v. 7, p. 1-21. <https://periodicos.ufsm.br/refilo/article/view/61350>

SILVA OLIVEIRA, Lorena. (2019) O quilombismo: uma expressão da filosofia política afroperspectivista. In: *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia, v. 10, n. 2, p. 128-146. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49174>

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. (2021) A presença de Paulo Freire na filosofia da práxis de Steve Biko. In: Pro-Posições, Campinas, v. 32, p. 1-22. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8668496>

“EU NÃO SOU UM VÍRUS”: LINGUAGEM, MÍDIA E PRODUÇÃO DE SENTIDO

*João Vítor Sampaio de Moura*⁵⁵

Mestrando em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia.

*Lucélia Cristina Brant Mariz*⁵⁶

Doutoranda em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia.

*Alessandra Ribeiro Queiroz*⁵⁷

Mestranda em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia.

RESUMO

A linguagem e a mídia proliferam informações que se modificam a partir das relações sociais. Dessa forma, este artigo pretende tecer algumas reflexões de como a linguagem, em relação à mídia, pode influenciar nos processos de produção de sentido, tendo como instrumento de análise uma imagem selecionada que contém cinco selfies de pessoas de descendência asiática, segurando cartazes com os dizeres “Não sou um vírus” em diferentes idiomas. Para alcançar o objetivo, utilizamos como metodologia a abordagem qualitativa interpretativa, que possibilitou compreender a subjetividade que envolve o objeto de análise, considerando o momento histórico e social a qual surgiu. Como pressupostos teóricos, selecionamos Bakhtin (1997), Fischer (2001), Kilomba (2019), Pêcheux & Gadet (1977;1998), Rajagopalan (2007), dentre outros. Os resultados interpretativos deste estudo, nos levam a refletir a influência da linguagem e da mídia na produção de sentidos, ocasionando impacto social e político, em uma rápida proliferação de informações.

Palavras-chave: Linguagem. Mídia. Produção de sentidos. Impacto social. Proliferação de informações.

55 Mestrando em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia. Graduado em Letras Português/Inglês pela Universidade Estadual de Goiás. Artigo intitulado “Análise do poema “Eu não quero ser feminista! de Tawane Theodoro: traços de interseccionalidade do corpo feminino” selecionado para compor o livro digital sobre escravidão, gênero e raça do Ministério Público do Trabalho. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4179011639506808>.

56Doutoranda em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia. Mestra em Gestão e Avaliação de Educação Pública pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual de Montes Claros. Artigo intitulado “Análise do poema “Eu não quero ser feminista! de Tawane Theodoro: traços de interseccionalidade do corpo feminino” selecionado para compor o livro digital sobre escravidão, gênero e raça do Ministério Público do Trabalho. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1482111292177695>.

57 Mestranda em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia. Graduada em Letras/Inglês pela Universidade Estadual de Montes Claros. Artigo intitulado “Análise do poema “Eu não quero ser feminista! de Tawane Theodoro: traços de interseccionalidade do corpo feminino” selecionado para compor o livro digital sobre escravidão, gênero e raça do Ministério Público do Trabalho. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3630538635188160>.

ABSTRACT

Language and media proliferate information that changes from social relations. Thus, this article intends to weave some reflections on how language, in relation to the media, can influence the processes of meaning production, having as an instrument of analysis a selected image that contains five selfies of people of Asian descent, holding posters with the saying “I’m not a virus” in different languages. To achieve the objective, we used as a methodology the interpretive qualitative approach, which made it possible to understand the subjectivity that involves the object of analysis, considering the historical and social moment in which it emerged. As theoretical assumptions, we selected Bakhtin (1997), Fischer (2001), Kilomba (2019), Pêcheux & Gadet (1977;1998), Rajagopalan (2007), among others. The interpretative results of this study lead us to reflect the influence of language and media in the production of meanings, causing social and political impact, in a rapid proliferation of information.

Keywords: Language. Media. Production of meanings. Social impact. Proliferation information.

INTRODUÇÃO

Ao nascer, o indivíduo está inserido em uma nação, com suas culturas e linguagens próprias e conforme vai se desenvolvendo, esse sujeito começa a perceber como pode se expressar pelo seu corpo, utilizando sons, gestos, desenhos e fala ou pelo mundo ao seu redor, utilizando objetos de comunicação e/ou semelhantes. Entretanto, com o passar do tempo, essa linguagem social também vai se modificando, assim como as relações pessoais. As alterações são intrínsecas, mas ocorrem de maneira cotidiana, delicada, sem ser perceptível, muitas vezes, a olhos desatentos. Todavia, quando são observadas, é notável como as formas de expressão foram modificadas e adequadas ao mundo.

Atualmente, com a evolução tecnológica em que vivemos, essas formas de expressão podem ser consolidadas pelas mídias sociais. Elas, por sua vez, conseguem encaminhar notícias em tempo real e com rapidez, ou seja, a maioria das informações chegam ao nosso conhecimento de forma rápida. Por conta disso, pode aparentar um aspecto positivo em seu todo, todavia nem sempre ocorre dessa forma.

Por receber notícias de maneira rápida e de todos os lugares do mundo, podemos ficar suscetíveis às *fake news*, que são as notícias falsas espalhadas em todo meio digital possível, seja pelas redes sociais como Facebook, Twitter e Instagram ou por aplicativos de comunicação como o *WhatsApp* e o *Telegram*. Além das *fake news*, é importante destacar que, como essas informações circulam de maneira rápida por meio das mídias, elas podem espalhar preconceitos, seja o racismo, a

LGBTfobia, o machismo, a xenofobia, dentre outros. Isso se agrava quando comparamos o momento crítico em que o Brasil e o mundo se encontram no presente momento.

Nesse sentido, vale lembrar que, desde o início do ano de 2020, o Brasil se integrou numa situação de emergência pública provocada pelo COVID-19⁵⁸. Esse surto percorreu todo o mundo, o que se caracterizou como uma pandemia. Tal enfermidade epidêmica mobilizou a Organização Mundial de Saúde (OMS), a qual decretou o surto como Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (Opas, 2020). Durante esse período, que se estende até o presente momento, podemos perceber como as informações estão sendo cada vez processadas de maneira mais rápida, seja positiva ou negativamente.

Assim, objetivamos refletir como a linguagem e a mídia podem influenciar nos processos de produção de sentido, tendo como instrumento de análise uma imagem divulgada no site VOX ATL⁵⁹, postada por James Rhee em 17 de março de 2020, com cinco selfies de pessoas de descendência asiática, segurando placas e cartazes com os dizeres “Não sou um vírus” em diferentes idiomas.

Para tanto, essa pesquisa se apresenta numa abordagem qualitativa interpretativa, com o uso de imagem como recurso para alcançar o objetivo proposto. Para Minayo (2002: 21), “a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado”, destarte, a metodologia torna-se necessária nessa análise, considerando a subjetividade que envolve o trabalho. Quanto à abordagem interpretativa, Minayo (2002: 77) dispõe que o primeiro nível de interpretação a ser considerado, deve versar sob o contexto “sócio-histórico”, dessa forma, contextualizamos a imagem pesquisada, considerando o momento histórico e social a qual surgiu.

A autora ainda estabelece que as fotografias se apresentam como importantes recursos de registros, que podemos recorrer durante a pesquisa, “esse registro visual amplia o conhecimento do estudo porque nos proporciona documentar momentos ou situações que ilustram o cotidiano vivenciado” (Minayo, 2020: 63). O uso do recurso de imagens possibilita a ampliação das investigações, com amplas fontes de registros para análise. A incorporação de imagens no estudo traz à tona as diferentes práticas de linguagem, o que tem ampliado os estudos sobre produção de sentido.

58 O coronavírus (COVID-19) é uma doença infecciosa causada pelo vírus SARS-CoV-2. Possui rápida transmissão e fácil contágio.

59 Site criado por adolescentes com o intuito de abolir os estereótipos pejorativos destinados a eles e apresenta conteúdos diversos destinados a esse público.

Por fim, esse artigo está organizado em cinco partes. Como início, apresentamos a “Introdução”, na qual situamos as questões que vislumbram nosso trabalho, bem como a metodologia proposta para a pesquisa. Em seguida, discorremos a seção “A linguagem como mecanismo na e para a sociedade” para mostrar como a linguagem permeia a vida do ser humano desde a antiguidade, a fim de promover a interação entre o homem e o seu meio. Na sequência apresentamos “A mídia no processo de proliferação de informações”, a fim de compreender a relação da mídia com o meio em que vivemos e o processo de disseminação de informações.

Na quarta seção, intitulada “Observando as produções de sentido através da imagem”, procedemos à análise da imagem “Não sou um vírus”, que retrata tanto as questões de linguagem verbal e não verbal presentes na figura, como a propagação das informações nas mídias. Encerrando o trabalho apresentamos as “Considerações Finais”, retomando aos objetivos propostos, como meio de avaliar os resultados da pesquisa.

Ressaltamos que a interpretação dos termos utilizados no trabalho e da imagem analisada, está relacionada com a nossa forma de percepção, contudo não há uma interpretação única sobre os assuntos discutidos. Esse artigo apresenta uma breve explanação da produção de sentidos na linguagem e na mídia, num contexto pandêmico.

A LINGUAGEM COMO MECANISMO NA E PARA A SOCIEDADE

A linguagem permeia a vida do ser humano desde a antiguidade. Mesmo quando não havia comunicação oral ou escrita, sempre se buscou formas de promover a interação entre o homem e a sociedade, tanto para o convívio social, quanto para registrar a história da humanidade.

Nesse sentido, Vygotsky (2008) compreende a linguagem como fundamental na comunicação e interação do ser humano com o mundo, afirmando-a como um processo social que exerce influências sobre o seu desenvolvimento. Para o autor, a fala é primordial para a comunicação entre o sujeito e a sociedade, e sem ela, o desenvolvimento é prejudicado. Mesmo que nas ideias de Vygotsky haja preponderância da fala, atualmente compreendemos que a linguagem e a comunicação ocorrem de outras maneiras também.

Bakhtin (1997) configurou-se como um pesquisador extremamente importante para a compreensão da linguagem, enquanto meio de expressão e interação, além de apresentá-la como viva, mutável e modificável, de acordo com o meio em que é desenvolvida. Nesse sentido, a língua relaciona-se com a nação que a utiliza e as formas como se expressam, utilizando, muitas vezes, o corpo como instrumento de representação de sentimentos, culturas e frustrações.

Para Orlandi (2010), a análise do discurso ocorre por meio da linguagem, na qual existe a mediação entre o homem e a sociedade. Dessa forma, ao realizá-la, não é possível limitar a ação ao entendimento das palavras, pois o contexto social, cultural, financeiro, ideais políticos, sociais e morais do sujeito devem ser observados, além de sua postura e formas de expressão. Compreende-se que a linguagem não é um elemento que ocorre distanciado da realidade, por meio de palavras soltas. Ela tem um contexto, interferências e influências que modificam os posicionamentos dos indivíduos.

Sobre isso, Moraes (2010) compreende que a linguagem extrapola o âmbito da comunicação, pois possibilita a troca de informações, conceitos, pensamentos e atitudes. Acrescenta ainda, que por meio da linguagem escrita, verbal ou gestual, a aprendizagem do educando acontece, e com o contato com diversas linguagens, o sujeito vai ressignificando seus saberes, aprendendo e reaprendendo.

Complementando, Rajagopalan (2007) concebe a linguagem como instrumento de destaque da política social, pois é por meio dela que as injustiças sociais vivenciadas pelas comunidades são manifestadas. A linguagem conta os momentos históricos, de lutas e desafios, e, para o autor, a ligação entre a consciência crítica e a linguagem, promove mudanças políticas e sociais. Podemos citar como exemplo, as questões que envolvem racialidade. Por muitas décadas culturas e povos não tiveram suas características e formas de expressão reconhecidas, enquanto outras nações exerciam o poder e o domínio sobre a colonização, propagando seus ideais, culturas, crenças e padrões.

Nesse sentido, muitas nações, inclusive em nosso país, ficaram silenciadas, marginalizadas e suas linguagens começaram a ser esquecidas, perdendo-se ao longo da história. Sobre isso, Kilomba afirma que “a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial (Kilomba, 2019: 24). Todavia, também é possível compreender a língua como elemento integrador na nação, pois relaciona-se com suas origens, etnias, identidades, valores, concepções e modos de conviver.

No Brasil, é possível perceber como a origem da linguagem é mista, composta por diversas nacionalidades, tais como: indígenas, africanas, europeias, entre outras. Além disso, encontramos diferenças nas linguagens regionais, compreendendo não somente o sotaque e as características da fala, mas também os discursos dos sujeitos e a forma como seus corpos demonstram sentimentos, emoções e sentidos. Assim, dentro de um único país, há diversos tipos de linguagem que são específicas, singulares e características de cada região.

Bakhtin (1997) interpreta, portanto, que o ser humano é inserido em uma teia social por meio da língua, e é assim que se estabelecem as relações entre as culturas, ideologias e a identidade cultural. O autor compreende que não há cultura sem língua, pois é por meio dela que as relações são

construídas. Corroborando, Pêcheux & Gadet (1977) nos leva a refletir sobre a relação entre língua e formações ideológicas, em que práticas linguísticas se movem e desenvolvem junto aos movimentos de massas, as revoluções.

Pelas razões expostas, ensejamos que, os assuntos envolvendo a linguagem, sejam tratados de maneira consciente, política e ética. Contudo, atualmente, com o avanço da tecnologia, e com o isolamento social como medida de contenção do COVID-19, a linguagem tem se destacado com aspectos diferentes, influenciada pelos meios de comunicação, especialmente as mídias sociais.

As conexões permitem que as informações cheguem às pessoas com maior celeridade, o que contribui para a redução de um filtro que possa estabelecer padrões de análise mais apurados sobre a veracidade da informação. Na próxima seção, aprofundaremos acerca das mídias, como responsáveis pela difusão das informações nos meios de comunicação de massa.

A MÍDIA NO PROCESSO DE PROLIFERAÇÃO DE INFORMAÇÕES

A mídia se relaciona com o meio em que vivemos e contribui para o processo de disseminação de informações sobre acontecimentos em tempo acelerado. Diante do contexto cibernético que nos é apresentado, a mídia em geral acaba se tornando um objeto de controle sobre a população em razão de sua função informativa.

A mídia, portanto, surge com a expansão da opinião pública com poder social, ideológico, econômico, especialmente por ter sido, à época de sua constituição, a maior fonte de informação e entretenimento para a população. Nessa ótica, Hashiguti e Tagata (2016) demonstram, em suas obras, a importância da informação enquanto moeda mais valiosa do milênio, já que, quem a detém, detém poder.

Assim, é possível compreender que a construção da linguagem é influenciada pela mídia. A veiculação da informação se caracteriza como fonte de todo conhecimento e captação de matéria para qualquer arguição sobre os mais diversos tópicos. Castells (2001) afirma que, se algo está fora da mídia, assume condição de marginalidade. Isso porque, apesar de poder, em seu significado mais simplório, ser definida como a “(...)reunião do que se relaciona com comunicação; Meio através do qual as informações são divulgadas; os meios de comunicação” (Mídia, 2019), não pode mais ser definida baseando-se apenas na transmissão de informações, uma vez que possui como característica, na atualidade, ser formadora de opiniões, da identidade da sociedade, da moldagem da linguagem e modo de vida dos indivíduos, além da construção de relações entre eles.

Nesse sentido, o Brasil, segundo o relatório Digital News Project, realizado pelo Reuters Institute, é o segundo com maior índice de confiança nos veículos de comunicação tradicionais - o primeiro ocorre na Finlândia, em que 60% dos entrevistados admitem confiar nas notícias publicadas (Newman, 2017: 5), ou seja, a mídia exerce influência na opinião pública e estabelece princípios acerca do comportamento e escolhas dos cidadãos.

Sob outro prisma, a existência de uma memória individual, no que envolve a mídia, é guardada pelo sujeito como reflexo de sua vivência construída, a partir do conhecimento do universo em que está socializado, direcionada à formação de sua parcela de saberes do mundo. É possível apontar que a memória, portanto, é um importante instrumento de direção na vida de cada pessoa. Nesse sentido, levando em consideração a pandemia em que estamos inseridos atualmente, podemos inferir que as informações que estão circulando nas mídias, atuam com soberania na memória do indivíduo.

No mesmo viés, Fischer (2001) afirma que a mídia não é apenas responsável pela veiculação de discursos, mas pela elaboração de significados, identidades e sujeitos. Assim, é possível concluir que é a mídia quem escolhe quais imagens se tornam ícones e quais imagens, discursos e sujeitos não devem se tornar um marco. Cabe à mídia, em maior parte, decidir o que e quem deve ser lembrado ou esquecido.

Diante da nova realidade que se desvela aos olhos humanos, na contemporaneidade, um fenômeno que se torna corriqueiro nessa realidade é o da viralização da informação, que consiste na intensa repercussão de um conteúdo por meio de múltiplos compartilhamentos, resultando em alta notoriedade, em um curto período de tempo, capaz de alcançar tanto a dimensão nacional, quanto a mundial. Ela pode ser eternizada no meio digital, ainda que sua divulgação tenha ocorrido de forma involuntária ou indesejada pelo noticiado.

Na próxima seção, apresentaremos a análise que retrata um modelo de linguagem, contextualizado no período da pandemia do COVID-19, que viralizou nas mídias, ocasionando impacto social e político, numa rápida proliferação de informações.

OBSERVANDO AS PRODUÇÕES DE SENTIDO ATRAVÉS DA IMAGEM

Pretendendo refletir a influência da linguagem e da mídia nos processos de produção de sentido, analisaremos uma imagem que retrata cinco selfies de pessoas de descendência asiática, segurando placas e cartazes com os dizeres “Não sou um vírus”, em idiomas distintos, o espanhol, o

inglês, o francês e o catalão, colocados na direção do rosto. A imagem foi retirada do site VOXATL⁶⁰, postada por James Rhee em 17 de março de 2020, juntamente com um artigo intitulado “Com COVID-19, o estigma e a xenofobia estão se espalhando mais rápido que o vírus”.

Observamos que as escritas estão sobrepostas no rosto, em local que, normalmente, as máscaras são colocadas. Para Kilomba (2019: 43), “a máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer”, para tanto, compreendemos que a imagem, ao mostrar somente o olhar, representa a tentativa de ruptura do silenciamento, por meio das mídias, tornando visível e dizível seus anseios e suas angústias.

No enunciado da imagem, podemos perceber uma abordagem de impacto político e social, tendo em vista que ele nos leva a refletir sobre o aumento na discriminação racial, após o início da pandemia. Destacamos o automatismo com que se faz, no imaginário social, a relação entre o COVID-19 e a imagem do descendente asiático. Sobre o enunciado, Fischer aponta:

Ao mesmo tempo, as relações de poder implicadas na produção social de sujeitos não se separam de um aparato discursivo bastante complexo: ou seja, normas e prescrições são sobretudo linguagem, verbo, significações construídas, sentidos multiplicados em atos muito concretos. Os enunciados de um discurso são sempre históricos e como tal devem ser analisados: são sempre um acontecimento, que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. (Fischer, 2001: 594)

Ou seja, o enunciado, a data de publicação, os cartazes que remetem ao vocábulo “vírus”, os marcantes olhos puxados e os cabelos lisos das pessoas associadas à imagem, não nos deixam dúvidas de que se trata do COVID-19, tendo em vista o país em que o vírus foi inicialmente descoberto.

Com o olhar mais atento aos rostos expostos na imagem, deduzimos não se tratar de chineses, como se pensaria, num olhar superficial. São descendentes da etnia asiática, entretanto, os idiomas que identificam os sujeitos, nos cartazes e placas, apresentam línguas românicas, o que nos remete à intenção da relação entre a linguagem visual e a linguagem escrita: abordar a xenofobia que se espalhou juntamente com o vírus. Rajagopalan (2007: 18) estabelece que “é na própria linguagem que devemos buscar as respostas para uma boa parte dos enigmas em torno da conduta humana”, pois é nela que manifestações, em diferentes contextos sociais e históricos se estabelecem.

As notícias sobre o surto do COVID-19 ter se manifestado, inicialmente na China, fez com que o mundo inteiro direcionasse o olhar para o país, o que gerou, em muitas situações,

⁶⁰ RHEE, J. *Coronavirus Racism and Xenophobia Is Spreading Faster Than the Virus*. VOXATL, 2020. Disponível em: <<https://voxatl.org/covid-19-coronavirus-racism-xenophobia-stigma-spread/>>. Acesso em: 18 set. 2021.

constrangimentos para as pessoas com descendência asiática em todo mundo, tendo suportado atos racistas e xenofóbicos. Na imagem, eles externalizam a angústia vivenciada, com a frase que deixa subentendido que eles não são um vírus, mas pessoas, portanto, não podem ser associados a ele, tendo em vista que o risco de contágio é o mesmo para qualquer um.

Com a incorporação da imagem no estudo do discurso, observamos que a linguagem transcende o verbal, especialmente nos dias atuais, que as comunicações verbais estiveram mais limitadas, em consequência do isolamento social como medida de contingenciamento para o COVID-19. Diante desse quadro, diferentes práticas de linguagem são utilizadas, incluindo a visual. Nesse sentido, Hashiguti e Tagata (2016) dispõem acerca da necessidade de utilizar a imagem como objeto de pesquisa nos estudos sobre discurso, tendo em vista o surgimento de diversas formas de linguagem atualmente.

Para isso, as análises de *corpus*, que consideram diferentes espaços, especialmente os espaços virtuais, ampliaram os estudos sobre discurso nos últimos tempos. As práticas de linguagens são diversas e têm sido motivadas pela expansão digital, que permite a participação ativa dos usuários, fazendo com que o corpo se adapte e altere as práticas de linguagem (Hashiguti, 2019). Vale ressaltar que a interpretação da imagem está relacionada com a forma de recepção, portanto, não há uma interpretação única. A compreensão, sobretudo, baseia-se na força e caráter da momentaneidade. Na imagem em questão, a interpretação vinculada ao momento de pandemia, é vivida por todos os países.

Por essas razões, que os documentos e fotos compartilhados na mídia, tornam-se significadores do discurso digital com estratégias autobiográficas que, em razão da impossibilidade do esquecimento, se apresentam enquanto estratégias de ressignificação. Não por acaso, a imagem escolhida representa uma ressignificação entre o que se vê e o que se sabe (ou que acha que se sabe) sobre o que se vê: a relação entre o visível, e o dizível na imagem é clara, já que a associação entre os dizeres “Não sou um vírus” (em diversas línguas, nenhuma delas o chinês) e a imagem de descendentes de asiáticos, ressignifica as normas impostas aos cinco sujeitos apresentados. A informação que se tem é nova e define formações identitárias, de forma que representa, também, uma reformulação da memória coletiva.

CONCLUSÃO

Podemos entender que, a linguagem existia antes de nós, durante nossa vida e continuará existindo enquanto a humanidade perdurar pela terra, independente da época ou das condições,

sempre haverá uma forma de estabelecer relações comunicativas entre os sujeitos, inclusive na mídia, num processo que prolifera informações em diferentes espaços de tempo. Com isso, Orlandi (2010), dispõe que os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que os constituem.

Sendo assim, esse trabalho objetivou refletir a influência da linguagem e da mídia nos processos de produção de sentidos, utilizando a imagem “Eu não sou um vírus” como exemplo, para compreender o impacto, tanto social, quanto político, diante da discriminação racial contra pessoas asiáticas. Sobre isso, Pêcheux e Gadet (1998: 16) abordam sobre os processos ideológicos da língua que “o sistema da língua é sempre o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para o que dispõe de um conhecimento dado e para o que não dispõe dele”, sendo o contexto histórico, político e social o que difere as implicações resultantes de cada situação.

Com isso, ao evidenciarmos a imagem apresentada nas mídias, foi possível entender a ressignificação dos sentidos obtida, trazendo a relação do visível e dizível, na tentativa de quebrar estereótipos por meio de narrativas visuais. Assim, ao analisarmos do ponto de vista das pessoas de descendência asiática, no contexto da pandemia do COVID-19, vemos corpos cansados, desvalorizados, sendo acusados e silenciados por meio de tanta opressão.

Fischer dispõe que “para além da quantidade de coisas ditas, importa observar na análise todos aqueles cruzamentos propostos – considerando as diferenças de classe, de situação social, de nível de informação” (Fischer, 2001: 597). Sendo assim, alinhar esses cruzamentos é um desafio contínuo, sendo que a linguagem disseminada nas mídias possui uma parcela de contribuição muito importante nesse processo. Esse olhar permite um entrelaçamento que emerge da ideia de diversidade e respeito ao próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, M. Marxismo e filosofia da linguagem. 8 ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

CASTELLS, M. O poder da identidade. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. 3. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001. v. 2.

FISCHER, R. M. B. Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na TV. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 586-599, 2001.

HASHIGUTI, S. T. Prefácio: Gêneros híbridos e(m) discurso. In: HASHIGUTI, Simone Tiemi (Org.). O Corpo e a Imagem no Discurso: Gêneros Híbridos. 1 ed. Uberlândia: EDUFU, 2019, v. 1, p. 9-20.

HASHIGUTI, S. T.; TAGATA, W. M. Apresentação. In: HASHIGUTI, Simone Tiemi; TAGATA, William Mineo (Orgs.). *Corpos, Imagens e Discursos Híbridos*. Campinas: Pontes, 2016, pp. 9-20.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MÍDIA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7 Graus, 2019. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/midia-2/>

MINAYO, M. C. S. (org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>

MORAES, R. O significado do aprender: linguagem e pesquisa na reconstrução de conhecimentos. *Conjectura*. v. 15, n. 1, jan./abr. 2010.

NEWMAN, N. et al. *Digital News Report 2017*. Reuters Institute, 2017. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/Digital%20News%20Report%202017%20web_0.pdf

OPAS, Organização Pan Americana de Saúde. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 9. ed. Campinas: Pontes, 2010.

PÊCHEUX, M.; GADET, F. Há uma via para a linguística fora do logicismo e do sociologismo? Tradução de Eni Orlandi. In: *Escritos*, n. 3. *Discurso e Política*. Laberubr/ Nudecri, Campinas, 1998, pp.06-16. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/portal/pages/pdf/escritos/Escritos3.pdf>

PÊCHEUX, M.; GADET, F. Linguagem, cidade, política e sociedade: Discurso e política. In: ORLANDI, E. P (Org.). *Laboratórios de Estudos Urbanos/Nudecri*: Campinas, 1977.

RAJAGOPALAN, K. *Por uma linguística crítica*. São Paulo: Unicamp, 2007.

VYGOTSKY, L. S. *Pensamento e linguagem*. 4.ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ

Apoio

COLETIVO DE PESQUISAS DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS - CPDEL UFRJ



cpdel ufrj



cpdel ufrj



cpdel ufrj